

**UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA
FACULTAD DE CIENCIAS JURÍDICAS Y SOCIALES
ESCUELA DE ESTUDIOS DE POSTGRADO
DOCTORADO EN DERECHO**

TESIS

EL REALISMO ARISTOTÉLICO Y SU INFLUENCIA EN EL DERECHO

Maestra Mabel Sagrario Gutiérrez Dávila de Jérez

Guatemala, julio de 2019.



TRIBUNAL EXAMINADOR

Dr. René Arturo Villegas Lara
Presidente

Dr. Víctor Manuel Valverth Morales
Vocal

Dra. Lucrecia Elinor Barrientos Tobar
Secretaria

CONSEJO ACADÉMICO DE ESTUDIOS DE POSTGRADO

DECANO: Lic. Gustavo Bonilla

DIRECTOR: Dr. Luis Ernesto Cáceres Rodríguez

MIEMBROS DE JUNTA DIRECTIVA FACULTAD DE CC.JJ. Y SS. USAC

DECANO: Lic. Gustavo Bonilla

VOCAL I: Licda. Astrid Jeannette Lemus Rodríguez

VOCAL II: Lic. Henry Manuel Arriaga Contreras

VOCAL III: MSc. Juan José Bolaños Mejía

VOCAL IV: Br. Denis Ernesto Velásquez González

VOCAL V: Br. Abidán Carías Palencia

SECRETARIO: Lic. Fernando Antonio Chacón Urizar



D.E.E.P. ORDEN DE IMPRESIÓN

LA ESCUELA DE ESTUDIOS DE POSTGRADO DE LA FACULTAD DE CIENCIAS JURÍDICAS Y SOCIALES DE LA UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA,
Guatemala, 24 de julio del dos mil diecinueve.-----

En vista de que la MSc. Mabel Sagrario Gutiérrez Davila aprobó examen privado de tesis en el **Doctorado en Derecho** lo cual consta en el acta número 81-2019 suscrita por el Tribunal Examinador y habiéndose cumplido con la revisión gramatical, se autoriza la impresión de la tesis titulada **“EL REALISMO ARISTOTÉLICO Y SU INFLUENCIA EN EL DERECHO”**. Previo a realizar el acto de investidura de conformidad con lo establecido en el Artículo 21 del Normativo de Tesis de Maestría y Doctorado.-----

“ID Y ENSEÑAD A TODOS”


Dr. Luis Ernesto Cáceres Rodríguez

DIRECTOR DE LA ESCUELA DE ESTUDIOS DE POSTGRADO



Guatemala, 17 de julio 2019

Doctor Luis Ernesto Cáceres Rodríguez
Director de la Escuela de Estudios de Postgrado
Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales
Universidad de San Carlos de Guatemala

Señor director:

Por la presente, hago constar que he revisado los aspectos de redacción y ortografía de la tesis denominada:

EL REALISMO ARISTOTÉLICO Y SU INFLUENCIA EN EL DERECHO

Esta tesis fue presentada por la **Msc. Mabel Sagrario Gutiérrez Dávila**, estudiante del Doctorado en Derecho de la Escuela de Postgrado, de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

En tal sentido considero que, después de realizada la corrección indicada, el texto puede imprimirse.

Atentamente,



Dra. Gladys Tobar
Revisora

Gladys Tobar Aguilar
LICENCIADA EN LETRAS
Colegiada 1450



ÍNDICE

CAPÍTULO I.....	1
1.1 El idealismo.....	1
1.1.4 El idealismo de Renato Descartes	7
1.1.3 El idealismo de Nicolas Malebranche.....	29
1.1.4 El idealismo de Godofredo Guillermo Leibniz	39
1.1.5 El idealismo de Immanuel Kant.....	48
1.1.6 El idealismo de Juan Teofilo Fichte	61
1.1.7 El idealismo de Federico Guillermo Jese Schelling	74
1.1.8 El idealismo de José Guillermo Federico Hegel	87
1.1.9 Clases de idealismo:	94
1.1.9.1 Idealismo absoluto.....	94
1.1.9.2 Idealismo subjetivo	96
1.1.9.3 Idealismo objetivo	96
1.1.9.4 Idealismo trascendental.....	97
En conclusión.....	97
1.2.2 El Materialismo de Marx.....	101
1.2.3 El materialismo de Friedrich Engels	102
1.2.4 El materialismo de Feuerbach.....	104
1.2.5 El Materialismo de Hobbes.....	105
1.2.6 Clases de materialismo.....	107
1.2.6.1 Materialismo histórico y dialéctico	107
1.2.6.2 Materialismo cosmológico	109
1.2.6.3 El materialismo antropológico	109
1.2.6.4 Materialismo moderno	109
2.1 El realismo	115
2.2 El realismo aristotélico	117
2.3 El realismo aristotélico como corriente filosofía	125
2.3.1 Surgimiento del realismo	125
2.3.2 Etapas de implementación del realismo en el mundo	129



PRINCIPALES APORTES DEL REALISMO ARISTOTÉLICO.....	131
3.1 El concepto realista del alma	132
3.2 Concepto realista del conocimiento.....	135
a. El conocimiento contemplativo:	137
b. El conocimiento científico.....	138
c. El conocimiento práctico	139
d. El conocimiento técnico	139
e. El conocimiento artístico	140
f. conocimiento intuitivo	140
g. Sentido común.....	141
h. Concepto de imaginación.....	141
i. Concepto de memoria.....	145
3.3 El concepto realista de verdad	147
3.4 El concepto realista aristotélico de ley	148
3.5 El concepto realista aristotélico de lógica	149
3.5.1 Objeto de estudio	151
3.5.2 La lógica jurídica	151
3.5.3 Lógica aristotélica	152
a. La lógica menor o lógica formal.....	153
3.5.4 Resolución entre la polémica de Parménides y Heráclito en.....	155
razón al ser	155
3.5.5 Principios de la lógica aristotélica	156
3.6 La experiencia.....	161
3.6.1 Definición de la experiencia:	162
3.6.2 Características de la experiencia del realismo aristotélico.....	169
3.6.3 La experiencia como sistema de valoración de las pruebas en la época actual.....	169
3.7 La razón suficiente	169
3.8 Su teoría del silogismo	170
3.9 El concepto realista aristotélico de justicia	171
3.10 Las cuatro causas de Aristóteles.....	174



a. Causa material.....	174
b. Causa formal.....	174
c. Causa eficiente.....	175
d. Causa final.....	175
3.11 Política de Aristóteles.....	175
a. El bien común.....	175
b. Política.....	176
c. Ciudadano.....	179
d. Autarquía.....	179
e. La sociabilidad natural.....	181
f. Estado.....	181
g. La felicidad.....	183
Conclusión del capítulo.....	186
CAPÍTULO IV.....	189
EL REALISMO ARISTOTÉLICO: ANÁLISIS SOBRE SU INFLUENCIA EN EL DERECHO.....	189
4.1 Del alma y su influencia en derecho.....	189
4.2 Del conocimiento y su influencia en el derecho.....	192
4.3 De la lógica y su influencia en el derecho.....	194
4.3.1 Análisis de sentencias relacionadas con la lógica y sus principios.....	199
4.4 Concepto de justicia en la estimativa jurídica.....	204
4.5 El realismo aristotélico como base de la doctrina del catolicismo.....	205
4.6 El derecho natural.....	207
4.7 La idea de justicia de santo Tomas de Aquino.....	209
4.8 El derecho positivo.....	213
4.8.1 Relación entre el derecho positivo y el derecho natural.....	217
4.10 En el sistema político constitucional.....	220
4.11 Visión filosófica, en las reformas al ordenamiento jurídico de Guatemala	
223	



CONCLUSIONES..... 237

REFERENCIAS..... 239



INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia, diversas corrientes de pensamiento han tratado la manera de buscar el significado del término derecho, así como de otros conceptos jurídicos fundamentales que forman parte inherente de este campo del saber humano, para tal efecto la primera ciencia que ha inquirido en esta búsqueda ha sido la filosofía, pues esta como primera gran manifestación de la búsqueda racional del conocimiento, ha sentado las bases de los planteamientos teóricos para dar respuesta a aspectos tales como el origen, la esencia, el significado, el objeto, las causas y los fines de todos los campos del saber humano. En ese sentido la filosofía como raíz de todas las ciencias, trató de proveer las respuestas a las preguntas antes señaladas en muchos ámbitos del conocimiento humano, tales como la teología, la ontología, la física, la Lógica y la Ética, dentro de esta última rama, desarrolló sistemas teóricos dirigidos a explicar lo relativo a la moral y al derecho, entendido este, en primer término, como una manifestación natural de la revelación divina y posteriormente como una emanación de la racionalidad humana, de esa manera, la filosofía fundó las bases para el conocimiento, desarrollo e implementación del denominado derecho natural, el cual constituyó la primera corriente de pensamiento destinada a explicar el fenómeno derecho, así las cosas, la humanidad continuó progresando en las diversas etapas de la historia, llegando a relegar a la filosofía a un segundo plano, pues a mediados del siglo XIX, el paradigma positivista postulado en primer término por Augusto Comte, influyó de manera directa en la ciencia jurídica, deslindando a esta, del esquema iusnaturalista y por ende eliminando la conexión entre moral y derecho; esto implicó que el paradigma iuspositivista en sus múltiples manifestaciones, se encargara de explicar los diversos institutos jurídicos, así como su aplicación dentro del ordenamiento jurídico de cada Estado, lo anterior por una parte dotó de certeza jurídica a los sistemas normativos por medio del principio de legalidad, pero por otra parte, constituyó el caldo de cultivo, para que regímenes autoritarios en nombre de la Ley, cometieran atrocidades y perversidades en contra de la raza humana, esto, porque el concepto de justicia y de valores jurídicos habían sido deslindados de la moral por parte del movimiento positivista, razón por la cual, el



mundo se vio en la necesidad de repensar el derecho desde un punto de vista *iusnaturalista*; sin embargo, para el desarrollo de esta empresa, no era suficiente contar con la llamada ciencia jurídica, la cual resultaba insuficiente para descubrir el significado, la causa, la esencia y los fines del derecho, razón por la cual diversas corrientes de pensamientos existentes en el mundo, se vieron en la necesidad de acudir nuevamente a la filosofía, desarrollando de manera más sistemática una rama específica de esta, la cual es denominada filosofía del derecho.

En ese orden de ideas, actualmente, se está ante un sistema humano, en el cual coexisten tanto a nivel internacional, como a lo interno de cada Estado, diversos paradigmas *ius filosóficos* tales como el *iusnaturalismo*, el *iuspositivismo* y el realismo jurídico, creando un fenómeno histórico complejo, en el cual, la filosofía del derecho se convierte en un instrumento indispensable para la búsqueda del significado, el origen, la esencia y los fines del derecho, razón por la cual surgió la necesidad de desarrollar el presente trabajo de Tesis, esto para seleccionar un paradigma filosófico en específico, desde el cual se pudiera presentar un aporte científico y analítico para la comprensión actual del fenómeno jurídico, en este caso, desde la perspectiva del realismo aristotélico. Para tal fin, se pretende por ello, que la definición de esta corriente de pensamiento, sea asequible y comprensible, para así exponer con mayor claridad cómo esta ha influenciado en el derecho; cuando se ha consolidado y porque es necesario retomar conceptos filosóficos clásicos, para así convertir el ideal de Estado de derecho en una realidad, la cual apremia ser concretada en una sociedad que practique la justicia, la equidad y la igualdad de condiciones para todas las personas que conforman la población.

En consecuencia, precisa exponer cuales fueron los problemas que se plantearon al realizar el plan de investigación, formulándose los siguientes:

1. ¿Constituye el realismo aristotélico una corriente de pensamiento que ha influenciado la naturaleza, estructura y elementos del derecho o no y de ser así cuáles son las temáticas en las que ha contribuido?



2. ¿De qué forma ha influenciado el realismo aristotélico en los ejes temáticos del derecho?

Partiendo de estos problemas, se han trazado dos hipótesis para dar respuesta a los problemas antes identificados, con el objetivo de determinar la contribución de esta corriente filosófica en el derecho, siendo que la primera hipótesis da respuesta al primero de los problemas y la segunda al segundo de los problemas:

1. El realismo aristotélico es una corriente del pensamiento que ha influenciado en: la naturaleza, la estructura, los principios y los elementos del derecho, pues gran parte de su obra ha versado sobre la justicia, el derecho, la lógica, los ordenamientos jurídicos constitucionales y los sistemas políticos, específicamente cuando se habla de lo justo y del hombre justo, destacando la denominada justicia general, como suma de virtudes y evitación de vicios, que en cumplimiento de la ley, redundan en un bienestar social; asimismo, Aristóteles visualizó el derecho como objeto de la justicia particular, ordenando la búsqueda de la igualdad proporcional para la cual, lo justo es un medio entre lo desproporcionado y lo injusto es contrario a la proporción en el reparto de los bienes entre los miembros de un grupo. Por lo que concibió el derecho desde la perspectiva del derecho natural y del derecho positivo, reconociendo grandes diferencias entre uno y el otro, pero aceptando que el segundo se deriva del primero.
2. La forma en que ha influenciado el realismo aristotélico, en el derecho ha sido por medio de la aportación de tres grandes temas, la lógica, la justicia y el sistema político constitucional; en el primero contribuye con la incorporación en la metodología jurídica del principio de identidad, que nos dice que, cada objeto que existe, es idéntico a sí mismo; el principio de contradicción, que se refiere a que una afirmación y su negación, no pueden ser verdaderas al mismo tiempo, el principio de tercero excluido, que quiere decir que tanto su afirmación como la negación no pueden ser falsas al mismo tiempo y los silogismos o razonamientos jurídicos, los cuales a su vez se dividen en tres



partes o fases, que son, una premisa mayor, una premisa menor y una conclusión. En el segundo contribuye con el estudio y análisis del reparto justo o distribución justa, afirmando que es un punto medio entre el exceso y el defecto en la asignación de lo que le corresponde a cada persona o grupo en calidad de parte que concurra a dicho reparto o distribución de bienes. De ese modo, para Aristóteles, el fin de la justicia particular es que cada uno tenga lo suyo y esto es precisamente el objeto propio del derecho, el cual se realiza a través de los jueces y juristas. Y, finalmente, en el tercero de los temas, contribuye con la construcción de los ordenamiento jurídicos constitucionales, la organización política, los sistemas y regímenes de Gobierno y la concepción del bien común como fin supremo del Estado, pues afirma que tanto la monarquía, como la aristocracia y la democracia son regímenes justos y que son las leyes justas, cuyo cumplimiento es imprescindible para la buena marcha del Estado. Se mostró en favor de un régimen mixto: *Política* o república, que reúne las virtudes de los regímenes justos. Considera ciudadanos a los que pueden, debido a un nivel medio de renta y exentos de trabajos manuales, intervenir en asuntos políticos y en la defensa de “la polis”.

Para comprobar esas hipótesis, se realizó un trabajo de investigación utilizando en el método analítico y sintético, recopilándolas distintas obras de Aristóteles y de filósofos y juristas relacionados con el tema; también se ha realizado un análisis jurídico doctrinario relacionado a sentencias guatemaltecas y las más recientes iniciativas de ley promovidas ante el Congreso de la República de Guatemala, para establecer que aspectos de la filosofía Realista Aristotélica se pueden extraer tanto de las sentencia como de las iniciativas de ley.

Los métodos que fueron utilizados constituyen la construcción del presente trabajo de investigación, los cuales se exponen a continuación: el analítico, toda vez que se procedió a realizar un examen de los aportes del filósofo Aristóteles, derivado de que era necesario conocer la naturaleza de cada uno de ellos para comprender su esencia, es así como se estudiaron dichos aportes en forma separada. En ese mismo orden de ideas se procedió a realizar el método sintético



para poder arribar a las conclusiones; en ese sentido se puede afirmar que las hipótesis que se plantearon al inicio del trabajo de investigación se confirmaron, toda vez que se estableció que el realismo aristotélico es una corriente filosófica que ha influenciado en el derecho, asimismo, se expone la forma que en ha contribuido a la constitución de regímenes democráticos; también se describirá sobre los efectos en los cuales se puede incurrir de perderse el análisis filosófico en la creación de normas jurídicas.

Desde el primer capítulo se ilustra un antecedente histórico que describirá al lector el surgimiento de esta corriente filosófica, aportándose una definición para su mejor comprensión, y como fue desarrolla por el filósofo Aristóteles, quien se destacó por ser de las obras: *Ética a Nicómaco*, la metafísica, *Política*, los primeros analíticos, los segundos analíticos, tópicos, entre otras; en ellas se destaca la explicación del realismo aristotélico al cual se le ha denominado de tipo moderado.

Más adelante, en el capítulo II del presente trabajo de investigación, se ha realizado una breve conceptualización de las corrientes filosóficas: el realismo absoluto, el idealismo y el materialismo y su contraposición con el realismo aristotélico moderado, el cual también fue desarrollado por santo Tomás de Aquino, constituyéndose como la base de la filosofía de la Iglesia católica.

Partiendo de esas ideas en el capítulo III se describirá como Aristóteles conceptualiza el alma, el conocimiento y sus clases, la verdad, la ley, la lógica, la justicia y sus cuatro materias, conceptos que subsisten a pesar de haber transcurrido más de dos mil años y que forman parte de una gran cantidad de obras literarias con las cuales se han desarrollado diversas teorías y forman parte de la dogmática jurídica, pues han servido de base en la codificación de las leyes.

Y en el último capítulo se ha analizado legislaciones y sentencias nacionales con las cuales se pretende probar la influencia que aún tiene la corriente filosófica realismo aristotélico en el derecho, así como su funcionamiento, partiendo de esa visión elevada de cada uno de los presentes conceptos, pues



están en el espíritu de modo universal y en la realidad de un modo individual; asimismo, se ha realizado un análisis final de las últimas iniciativas de ley promovidas al Congreso de la República a fin exponer sobre la necesidad de influenciar en el derecho de manera filosófica para así alcanzar el bien común.

Siendo que el principal objetivo de este trabajo de investigación, es expresar cómo esta corriente filosófica aún se aplica de forma universal en las legislaciones, principalmente en el mundo occidental, pero, a su vez, son aplicables de forma individual en cada una de las resoluciones judiciales dictadas día a día para resolver los conflictos que surgen de las relaciones de las personas que viven en la sociedad, garantizando así una convivencia pacífica, pues tal y como lo define Aristóteles el principal objetivo del hombre debe ser lograr la felicidad, misma que no se pudiera establecer si no existe un tercero imparcial que imparta justicia, es así como una de las bases más importantes resulta ser la verdad y sus máximas de la experiencia y su lógica para descubrirla.



CAPÍTULO I CORRIENTES FILOSÓFICAS TRADICIONALES

1.1 El idealismo

Para iniciar el desarrollo del presente paradigma, hay que tener en cuenta los siguientes elementos en que se compone, tales como: ¿Qué es el idealismo? y ¿Cuáles son las clases de idealismo?

En cuanto al primer elemento, el idealismo constituye una doctrina que surge en la historia de la humanidad como una contraposición del materialismo, en cuanto a la definición de idealismo, se hará referencia a la proporcionada por Guillermo Briones, quien al respecto explicó lo siguiente:

El idealismo es, en general, la escuela opuesta al materialismo y al realismo: en oposición a este último sostiene que los objetos físicos no pueden tener existencia aparte de una mente que sea consciente de ellos. En su larga historia, el idealismo ha tomado muy diversas variantes y expresiones, pero todas ellas pueden caracterizarse por la importancia central dada a la conciencia, a las ideas, al pensamiento, al sujeto, al yo, en el proceso del conocimiento (Briones, 2002, p. 26).

Con base en la definición anterior, el idealismo enfoca el conocimiento científico en las ideas, concibiendo a estas como creencias, causas o factores independientes de la conciencia humana. Según Kant existen ideas o fenómenos, que él los denominó "cosas en sí", los cuales son independientes de las experiencias sensoriales y que se les considera incognoscibles; por lo que la mente y la razón no pueden imponer una estructura de la realidad como tal como tal, puede hacerlo sobre las apariencias, porque ella (la razón) posee ciertas categorías a priori (como sustancia y causa) que son independientes de toda experiencia sensorial.



En cuanto a las clases de idealismo, desde el momento que se formaliza dicho concepto doctrinario, los filósofos adheridos a dicha escuela, visualizaron varias formas de idealismo, tales como: a) idealismo objetivo o lógico, según la cual los objetos son engendrados, de una forma u otra, por factores, causas, creencias o ideas que son independientes de la conciencia humana; b) idealismo subjetivo los objetos que se conocen corresponden a las sensaciones: la existencia de los objetos consiste en ser percibidos. Ellos son solo ideas (de ahí el término idealismo.).

Las dos posturas de idealismo antes descritas se enfrentaron entre las ponencias de Kant y Hegel, porque para el primero, dentro de su idealismo trascendental, las ideas eran fenómenos incognoscibles, independientes de las experiencias y que es a través de la razón que se pueden establecer categorías a priori, como sustancia y causa, que sirven como ideas fundamentales en donde se explica la realidad en apariencia; sin embargo, esta posición fue criticada por Hegel, para el cual las ideas provenían de las experiencias sensoriales del espíritu.

Con base en lo anterior, las ideas surgidas de las experiencias sensoriales de la conciencia humana o como razonamientos a priori, constituyen metas imaginables como realizables, hacia donde se dirigen las acciones humanas y que tienen una connotación ética o política.

1.1.2 El idealismo de Platón

Partiendo del idealismo platónico, como corriente filosófica abordada por el filósofo Griego Platón, quien plantea que el mundo de las ideas es justo un mundo suprasensible

Reale y Antiseri (1988) “mediante su teoría de las ideas Platón ha pretendido afirmar lo siguiente: lo sensible solo se explica apelando a la dimensión



de lo suprasensible y lo relativo exige recurrir a lo absoluto, lo móvil a lo inmóvil, y lo corruptible a lo eterno” (p. 111).

Pero que se debe entender por las ideas, Giovanni Reale y Antiseri citar a Platón describen que son representaciones mentales, para Platón las ideas no son otra cosa que la esencia de todo:

Estas causas de naturaleza no física, estas realidades inteligibles, fueron denominadas por Platón con el nombre de «idea» y *eidos*, que quieren decir «forma». Por lo tanto, las ideas de las que hablaba Platón no son simples conceptos; es decir, representaciones puramente mentales (el término adquirirá este significado mucho más tarde), sino que son entidades, substancias. Las ideas, pues, no son simples pensamiento, sino aquello que piensa el pensamiento una vez que se ha liberado de lo sensible, son el verdadero ser, el ser por excelencia. En resumen: las ideas platónicas son las esencias de las cosas, esto es, aquello que hace que cada cosa sea lo que es. Platón utilizó también el término «paradigma», para indicar que las ideas constituyen un modelo permanente de cada cosa (lo que debe ser cada cosa) (Reale y Antiseri, 1988, p. 110).

Platón al abordar la corriente filosófica del idealismo, ha referido que el mundo de las ideas es justo ese mundo suprasensible donde se encuentra las causas y para ello se propuso construir, la teoría del mundo de las ideas, pero al desarrollar la construcción de su teoría se enfrenta a dos problemas, la multiplicidad pues no pueden existir los muchos sin lo uno y viceversa; y la existencia del, no ser, tal y como lo ha expuesto

En realidad, tales expresiones indican el rasgo de no relatividad y de estabilidad: en una palabra, expresan el carácter de absoluto. Afirmar que las ideas son «en sí y por sí» significa sostener que, por ejemplo, lo bello o lo verdadero no son tales de un modo exclusivo con respecto al sujeto individual (como pretendía Protágoras, por ejemplo) y que no son manipulables de un modo arbitrario por el sujeto, sino que por lo contrario se imponen al sujeto de un modo absoluto. Hay que afirmar que las ideas son «en sí y por sí» significa que no se dejan arrastrar por la vorágine del devenir que arrastra las cosas sensibles: las cosas bellas sensibles se vuelven feas, pero esto no implica que se vuelva fea la causa de lo bello; es decir, la idea de lo bello. En definitiva, las verdaderas causas de todas las cosas sensibles son mutables por su propia naturaleza, no pueden cambiar también ellas, o en tal caso no serían las verdaderas causas, no serían las razones últimas y supremas (Reale y Antiseri, 1988, p. 111).



En síntesis, el idealismo platónico, parte del mundo de las ideas; es decir, que todo lo que existe surgió como idea de alguien y que todo lo que existe tuvo que haber sido una idea; por ejemplo, existe un libro, pero la construcción de ese libro solo pudo haber existido gracias a la idea de una persona para poder construirlo. Y que el mundo ha existido, gracias a la idea de un Ser Superior, quien tuvo la idea de crear el mundo. Pero se enfrenta al problema del ser; es decir, que solo lo que se cree que existe, es lo que existe; por ejemplo, solo si yo creo que Dios existe, entonces existe, sino no, no existe aun cuando si exista; es decir, que esta idea es puramente idealista; otro ejemplo es el árbol ceiba si existe muchas personas lo conocen y actualmente se puede citar lugares donde hay árboles ceibas, pero si hay una persona que no crea en su existencia entonces no existe, porque para Platón existe solo lo que está en mi pensamiento, por esa razón es que se enfrenta al problema del, no ser. Esta corriente filosófica no es aceptada por la ciencia y la tecnología.

Con base en lo señalado anteriormente, se puede concluir que una de las características más importantes de la filosofía de Platón, es el idealismo, porque este sistema se desarrolla en el centro de su teoría de las Ideas y se manifiesta también en el epicentro de su teoría del conocimiento. En ese sentido, la nula importancia que concede a los objetos externos, en orden al origen y constitución de la ciencia; la influencia nula y hasta indirectamente perjudicial de los sentidos y sensaciones en el desenvolvimiento y conocimiento de la verdad; la teoría de la reminiscencia; las ideas innatas y la subsistencia de las Ideas con su independencia y anterioridad en relación del mundo, todo gravita y marcha y se precipita hacia las corrientes idealistas.

De esa manera, la filosofía, para Platón, es la ciencia de las Ideas, es la ciencia de las intuiciones a priori, en ella nada significan los hechos sensibles, los seres individuales, la observación y la experiencia. De aquí también sus aficiones matemáticas y su predilección por la geometría, pues esta, lo mismo que la filosofía de Platón, levanta su edificio científico tomando por base las ideas de línea, triángulo, círculo, etc., ideas abstractas e independientes de la materia y sus



transformaciones, por más que la materia ofrezca como el reflejo, la copia y la participación de aquellas figuras ideales.

En cuanto al tipo de idealismo desarrollado por Platón, es necesario citar lo señalado por P. Zeferino González en su obra Historia de la filosofía Tomo Primera, quien indicó lo siguiente:

Téngase presente, sin embargo, que el idealismo de Platón es un idealismo sui generis, que se parece muy poco al idealismo de la filosofía moderna; pues mientras este es generalmente subjetivo y escéptico, el idealismo de Platón es un idealismo que tiene mucho de objetivo y dogmático. Las ideas de Platón no son resultado ni meras modificaciones de las facultades de conocimiento sin contenido real y objetivo, como suponen algunos modernos idealistas, sino esencias objetivas y subsistentes. Las ideas de Platón no son tampoco las mónadas originarias y primitivas de Leibnitz, dotadas de representación y pensamiento, sino que, por el contrario, son los objetos del pensamiento, el cual, en tanto es pensamiento puro, conocimiento intelectual, en cuanto y porque participa de la realidad o esencia de las ideas y se pone en contacto con ellas (1886, pp. 262-263).

En ese sentido, el idealismo de Platón, no excluya la realidad objetiva del mundo externo ni su cognoscibilidad, por más que una y otra sean inferiores a las de las ideas y dista mucho, por consiguiente, del idealismo subjetivo de Fichte, que reduce el mundo externo a un fenómeno de la conciencia. Por lo demás y a poco que se reflexione, descúbranse notables analogías y cierta afinidad entre Platón y Kant con respecto a la teoría del conocimiento. Uno y otro convienen en negar a los sentidos la percepción o conocimiento de la realidad objetiva de los cuerpos, circunscribiendo su esfera a las transformaciones y modificaciones transitorias de estos. Uno y otro afirman que las ideas o conceptos puros del orden inteligible no dependen ni menos traen su origen de las sensaciones. Si Platón reconoce que los sentidos solo suministran al hombre el conocimiento de los accidentes externos, del flujo y reflujo de los fenómenos del mundo material, pero no su realidad y substancia, Kant reconoce a su vez que los sentidos nos suministran el conocimiento o intuición fenoménica del mundo externo, pero no el conocimiento de su realidad objetiva, de su substancia, del noúmeno. Si Platón explica la posibilidad del conocimiento intelectual por medio de las ideas innatas,



Kant explica esa misma posibilidad por medio de formas subjetivas y de nociones o conceptos a priori, que equivalen en realidad a ideas innatas. Platón y Kant apenas se separan, sino cuando se trata de determinar el valor objetivo de estas ideas, valor que el primero reconoce y que el segundo niega, echando por tierra con esta negación la existencia y hasta la posibilidad de la ciencia. No hay para qué advertir que la ventaja aquí está de parte del filósofo ateniense, el cual supo detenerse en los umbrales del escepticismo, umbrales que atravesó el filósofo de Koenisberg, después de recorrer en compañía, o, si se quiere, en pos de Platón, el terreno del idealismo. Verdad es que el filósofo alemán es más consecuente en este punto, porque el escepticismo es consecuencia natural y lógica del idealismo.

El Idealismo en contra posición con el realismo aristotélico

En conclusión, Platón utiliza el término paradigma, para indicar que las ideas constituyen un modelo permanente de cada cosa (lo que debe ser cada cosa), mientras que el realismo aristotélico refiere que las ideas presentan en estado de universalidad y que ese estado no existe fuera del espíritu en ese estado de universalidad, sino que existe en estado de individualidad.

Si se sigue con el ejemplo de la mujer que fue víctima de violación, el juez al dictar una sentencia absolutoria, realizó un acto, ese acto construye en la mente de la víctima la idea de que la justicia no existe y, por lo tanto, la justicia no existirá, según el idealismo. Pero en el caso del realismo aristotélico, un realismo moderado, la idea de justicia si existe de manera universal, pero en el caso de la víctima ocurrieron situación que produjeron una injusticia de forma individual.



1.1.4 El idealismo de Renato Descartes

Cuando en el siglo XVI, a inicios del siglo XVII, la confusión científica y filosófica llega a términos tales que hace absolutamente preciso replantear de nuevo los problemas fundamentales de la filosofía, el pensamiento que los replantea no está ya en las mismas condiciones en que estaba Parménides. Han transcurrido veinte siglos desde entonces y esos siglos que han acontecido no han transcurrido en vano, sino que fueron acumulándose al tesoro de las experiencias y de las teorías filosóficas del pasado, el cual presiona sobre el presente, para que el pensamiento que quiere resurgir en ese presente, no esté de hecho en las mismas condiciones en que estaba en tiempos de Parménides; pues en tiempos de este pensador, la filosofía nace y piensa por vez primera; es decir que no tiene un pasado en el cual apoyarse y del cual depender, sino que es libre de los instrumentos de la historia. Hace lo que puede, lo que de sí mismo da el pensamiento humano.

Así las cosas, Parménides se encuentra virgen y encuentra problemas vírgenes que no han sido antes de él criticados por nadie y por lo tanto, cuyas soluciones inexistentes no pueden en modo alguno presionar ni condicionar la dirección de su propio pensamiento. En ese sentido, Parménides se encuentra con el descubrimiento (hecho por los pitagóricos y los geómetras) de la razón, del pensamiento humano; y entusiasmado con ese descubrimiento de la razón, le confiere íntegramente la misión de descubrir el ser; esto, porque inevitablemente piensa también que el ser se deja descubrir por la razón; que el ser es inteligible; que las cosas, en su esencia, son inteligibles. De esa manera, ese pensamiento filosófico de Parménides es, pues, un pensamiento espontáneo, autóctono, libre. Pero el pensamiento de Descartes, surgido sobre las bases del estudio de Parménides, en la época del pensamiento de los hombres del siglo XVI ya no es autóctono ni espontáneo ni libre. Viene después de veinte siglos de filosofar. Tiene detrás de sí la filosofía de Aristóteles, que ha sido creencia. Por lo tanto, la posición del problema es completamente diferente. El hombre se encuentra con



una realidad histórica conceptual, mental, que es el sistema de Aristóteles, el realismo aristotélico, que está ahí y que el hombre no puede borrar de la realidad, porque ella existe históricamente ahí y presiona en una determinada dirección al pensamiento nuevo.

Inicia en ese momento la segunda exploración de la filosofía. La primera la comenzó Parménides; esta segunda la principia Descartes. Pero aquellos navegantes -Parménides, Platón, Aristóteles- eran navegantes inocentes. No había sufrido la filosofía ataque alguno todavía. En cambio, el navegante nuevo, -Descartes-, ha perdido la inocencia primitiva de aquellos. Por lo que ya no está en las mismas condiciones, pues posee detrás de sí un pasado filosófico aleccionador, una experiencia previa. Y entonces él tiene que comenzar a filosofar, no en un ambiente nuevo, como lo hicieron en su momento los inocentes griegos, sino con la cautela y la prudencia del que ha presenciado un gran desconcierto de siglos. ¡Cuidado! piensa Descartes. ¡No vayáis a equivocaros! ¡Mucho cuidado! Esta actitud de prudencia y de cautela que el lugar y el momento histórico imponen inevitablemente a Descartes, es lo que imprime un sello indeleble en el pensamiento moderno.

El pensamiento moderno es todo lo que se quiera, menos nuevo; es todo lo que se quiera, menos espontáneo. Empieza a surgir ya con la idea de precaución y de cautela; y esa misma idea de precaución, de no reincidir en los errores del pasado, de evitar esos errores, es lo que impregna una dirección al curso de su desenvolvimiento. ¿En qué consiste esa cautela? Pues en que el espectáculo histórico de la superación del aristotelismo pone en el primer plano del pensamiento moderno una cuestión previa, antes de toda otra. La cuestión que nos interesa a nosotros y que interesa al hombre, es la cuestión metafísica que se ha formulado en la pregunta: ¿quién existe? Pero cuando Descartes y el pensamiento moderno simbolizado por Descartes, acometen esa pregunta: ¿quién existe?, ya no son inocentes, sino que dicen: ¡Cuidado! Y antes de acometer la pregunta de quién existe quieren asegurarse de que no se van a equivocar.



Resuelven, pues, primero buscar la manera de no equivocarse; resuelven hacer una investigación previa, preliminar, de propedéutica, que va a consistir en pensar minuciosamente un método que permita evitar el error.

Así las cosas, el problema del conocimiento se antepone al metafísico. de manera que la característica del pensamiento moderno es que antes de plantearse el problema metafísico se plantea otro problema previo: el problema de cómo evitar el error; el problema del método, que hay que descubrir para aplicarlo de suerte que no se cometan errores; el problema de la capacidad que tenga el pensamiento humano para descubrir la verdad; el problema de si el pensamiento humano puede o no puede descubrir la verdad; el problema de los caracteres que ha de tener un pensamiento para ser verdadero. En suma, toda una serie de problemas que los filósofos hoy comprenden bajo la denominación de "teoría del conocimiento".

En ese sentido, la característica del pensamiento moderno es que, en vez de debutar por la propia ontología, lo hace por una epistemología, por una teoría del conocimiento. Y ¿por qué el pensamiento moderno debuta por ahí, cuando el pensamiento antiguo había debutado, por lo contrario; es decir, ¿por la metafísica y por la ontología? La respuesta es clara y contundente, pues, porque el pensamiento moderno germina después de un largo pasado filosófico. Esa es su realidad histórica. Viene y se desenvuelve en el siglo XVI, pues el pensamiento humano no es jamás, en ningún instante, ahistórico, fuera del tiempo y del espacio; no es pensamiento que esté lanzado hacia eternidades, sin relación con el momento histórico, sino que el pensamiento es una realidad histórica, tiene una realidad histórica. El momento en que un pensamiento surge, se comprende por lo que le antecedió. Todo el pasado está volcado en él. A la manera como el pasado actúa sobre nosotros, o sea negativamente, diciéndonos lo que hay que no hacer, lo que hay que evitar, de esa manera el pensamiento moderno tiene que debutar por una teoría del método, por una teoría del conocimiento; por lo que los primeros albores del pensamiento moderno son escritos sobre el método.



Ya antes de Descartes hay un cierto número de escritos sobre el método. Existen ensayos de filósofos anteriores a Descartes que toman como principal objeto de meditación el excogitar y buscar un método apropiado. No se va a citar más que uno, el inglés Bacon de Verulam, que escribió el *Novum Organum*, todo un nuevo método más o menos complicado de evitar los yerros y de descubrir la verdad.

Así, pues, esta característica histórica del pensamiento moderno, cambia por completo la posición del problema, en ese sentido, el problema que se plantea para Descartes, no es como anteriormente se ha planteado, no como lo ha formulado Parménides, sino en esta otra forma: ¿cómo descubrir la verdad? Y, ¿por qué, se cuestiona Descartes, ¿cómo descubrir la verdad? Pues lo pregunta, porque las verdades que hasta ahora venían valiendo ya no valen; se han revelado falsas; ha habido, para dudar de ellas, motivos poderosos. Por consiguiente, lo que va a interesar ahora al pensamiento no es tanto descubrir muchas proposiciones verdaderas cuanto una sola acaso, pero que sea absolutamente cierta, de la cual no se pueda dudar. Lo que le interesa al pensamiento moderno ahora con la indubitabilidad; es que aquello que se asegura tenga una solidez tan grande, que no pueda ser puesto en duda.

La duda como método para Descartes

Con base en lo antes expresado, se determina que Descartes busca una verdad primera, que no pueda ser puesta en duda; que resista a toda duda. Es decir, que por un movimiento sutil de su espíritu Descartes convierte la duda en método. ¿Cómo? negativamente, aplicando la duda como un tamiz, como una criba que coloca frente a toda proposición que se presenta, con la pretensión de ser verdadera; y entonces exige de las verdades no solo que sean verdaderas, sino también que sean ciertas. Todo lo que le preocupa es buscar la certidumbre y el criterio de que se vale es la duda. La misma duda que ha derribado el



pensamiento aristotélico de ese entonces, eso mismo le sirve a él para encontrar el suyo, porque si la duda ha ocasionado daños en el sistema aristotélico y lo ha hecho insostenible, Descartes, ahora, intentó aplicar la duda, para que todo aquello en que la duda (llevada a términos de exageración rigurosa) haga mella, todo ello quede eliminado de las bases de la filosofía.

Así las cosas, la duda se convierte, pues, en método; y lo que se intenta aquí descubrir es una proposición que no sea dudosa, que no sea dudable. Pero situados ya en este plan, en el plan de no interesarse por la cantidad de conocimiento, sino por obtener aunque sea uno solo, pero indudable; instalados ya en ese plan, la marcha del pensamiento cartesiano no puede tener más que uno de estos dos resultados: o bien encallaba en la infructuosidad completa, naufragando en el escepticismo completo y entonces terminaba la navegación filosófica en el piélago del escepticismo; o bien necesariamente tenía que llegar a descubrir por primera vez en la historia del pensamiento humano algo completamente nuevo: lo inmediato. Tenía que descubrir Descartes lo inmediato, o fracasar en su intento. Descubrió, en efecto, lo inmediato.

Existencia indudable del pensamiento

Con base en lo antes señalado, se infiere que Descartes lo que busca es un conocimiento que no ofrezca el flanco a la duda. No tendrá pues otro recurso que: o fracasar y caer en el escepticismo absoluto, o llegar a un conocimiento que no sea mediato, que no se haga "por medio" del concepto, sino que consista en una posición tal, que entre el sujeto que conoce y lo conocido no se interponga nada. Ahora bien: ¿qué hay, qué cosa hay tal que no requiera yo un concepto entre yo y la cosa? ¿Qué cosa hay capaz de ser conocida por mí con un conocimiento inmediato, con un conocimiento que no consista en interponer un concepto entre yo y la cosa? Pues bien, Aseguraba Descartes: lo único capaz de llenar estas condiciones de inmediatez es el pensamiento mismo. No hay más que el pensamiento mismo. Pues si se considera que todo pensamiento es pensamiento



de una cosa, se puedo siempre dudar de que la cosa sea como el pensamiento la piensa. Pero si se retrae el interés y la mirada no a la relación entre el pensamiento y la cosa, sino a la relación entre el pensamiento y el sujeto; si se toma el pensamiento mismo como objeto, entonces aquí ya no puede morder la duda. Pues la duda puede instalarse en el problema de si el pensamiento coincide con la cosa; pero la duda no puede, no tiene habitáculo posible en el pensamiento mismo. Dicho de otro modo, si alguien sueña que está metido en una barca y remando en un río, su sueño podrá ser falso y yo no estar realmente en ninguna barca ni en ningún río, sino metido en su casa; pero lo que no es falso, es que está soñando eso. Si alguien entonces dice: que está soñando esto, no se ha equivocado. Si alguien pienso un error, una falsedad y dice: pienso esto, sin intentar averiguar si esto es verdad, sino que lo piensa, no puedo dudar de que lo está pensando.

En suma, el fenómeno de conciencia, el pensamiento mismo, es indubitable. Lo indubitable es que el pensamiento coincida con la cosa detrás de él. Pero en el pensamiento mismo la duda no tiene sentido. Por eso Descartes, lanzándose a buscar qué es lo que sea indubitable, no tiene más remedio que hacer un cuarto de conversión hacia dentro de sí mismo y situar el centro de gravedad de la filosofía, no en las cosas, sino en los pensamientos. Entonces Descartes a la pregunta de la metafísica: ¿qué es lo que existe?, ¿quién existe?, no contesta ya: existen las cosas, sino que contesta: existe el pensamiento, existo yo pensando; yo y mis pensamientos. ¿Por qué?, porque lo único que hay para el mí inmediato es el pensamiento; por eso no lo puedo poner en duda. Lo que se puede poner en duda es lo que está más allá del pensamiento; lo que no se alcanza más que "mediante" el pensamiento. Pero aquello que sin mediación ninguna puedo tener en la más íntima posesión, es algo de lo cual no se puede dudar; no se puede dudar de que se tiene pensamientos.

En ese orden, si se hace la hipótesis extravagante que hace Descartes del genio maligno dedicado a engañarlo; si lo engaña es que piensa. Si los



pensamientos que se tienen son todos ellos falsos, es cierto que se tiene pensamientos. Por consiguiente, he aquí que la necesidad histórica del planteamiento del problema, el hecho de que el problema se plantee por un pensamiento no inocente, sino prudente y cauteloso, instruido por veinte siglos de tradición filosófica, ese hecho histórico empuja al pensamiento moderno a ponerse ante todo el problema de una verdad indubitable, el problema de la indubitabilidad, o sea el problema de la teoría del conocimiento; y luego la búsqueda trae la verdad indubitable y lo obliga a dar ese cuarto de conversión para encontrar lo único que hay indubitable, lo único con todo rigor indubitable, que es el pensamiento mismo. Alguien puede pensar que está soñando, que nada de lo que piensa es verdad, pero es verdad que lo piensa. Alguien puede estar engañado por un genio maligno, pero si está engañado, los pensamientos falsos que ese genio ha metido en él, son pensamientos, los tiene.

Y así, la filosofía moderna cambia por completo su centro de análisis y da al problema de la metafísica una respuesta inesperada. ¿Quién existe? El Yo y sus pensamientos. Entonces ¿es que el mundo no existe? Es dudoso. Como ustedes ven, la cosa es grave, muy grave, porque ahora resulta que se exige una actitud mental completamente distinta de la natural y espontánea. Espontánea y naturalmente los sujetos creen, que las cosas existen. Todos los hombres son espontánea y naturalmente aristotélicos: creen que esta lámpara existe y que es lámpara, porque se tiene el concepto de lámpara en general y se encuentra a esta cosa el concepto de lámpara. Todos creen que el mundo existe, aunque el yo de cada quien no exista. Pero ahora se propone una actitud vertiginosa; se propone algo desusado y extraordinario, como una especie de ejercicio de circo. Se propone nada menos que esto: "que lo único de que estamos seguros de que existe soy yo y mis pensamientos; y que es dudoso que más allá de mis pensamientos existan las cosas. De manera que el problema, para la filosofía moderna, es tremebundo, porque ahora la filosofía no tiene más remedio que sacar del "yo" las cosas".



Tránsito del yo a las cosas

Con base en lo antes señalado, se va a suponer que Descartes consigue sacar del yo a las cosas, que consigue salir de la prisión del yo y llegar a la realidad de las cosas. Esta será siempre una realidad derivada; nunca será una realidad primaria. De modo que he aquí una serie de condiciones que el idealismo impone y que son extraordinariamente difíciles. Así las cosas, la filosofía empieza a ser difícil, porque ahora es cuando la filosofía, por necesidad histórica, y no por capricho, se ha vuelto de espaldas al sentido común; se ha vuelto de espaldas a la propensión natural e invita a realizar un ejercicio acrobático de una extrema dificultad, que consiste en pensar las cosas como derivadas del yo. He aquí a lo que se llega con la nueva tesis del idealismo; el problema más tremebundo y difícil. ¿Cómo se va a resolver? Por de pronto hay que escuchar atentamente las soluciones que se han dado.

A partir de Descartes, la filosofía moderna no ha hecho, sino pensar sobre ese problema: ¿cómo se sacará el mundo exterior del pensamiento y del yo? ¿Cómo se extrae el mundo exterior del pensamiento? A ese problema fundamental del idealismo moderno, las soluciones que se han dado son muchas. Pueden agruparse en dos grandes grupos: primero, el grupo de las soluciones psicológicas, que consiste en investigar el alma humana, sus leyes internas, por introspección y ver cómo el alma humana agencia sus pensamientos para de ellos extraer la creencia en el mundo exterior. Esencialmente han sido los ingleses los que han desarrollado esta solución psicologista. Frente a ella hay otro grupo de soluciones que se han llamado lógicas. Estas soluciones intentan fundar la objetividad de la realidad y de las cosas sobre leyes del pensar mismo, del pensar racional, lógico. Esta solución logicista o epistemologista –teoría del conocimiento– se encuentra desarrollada básicamente en Alemania. De esa manera, se puede simbolizar en dos nombres los dos puntos de vista contrarios: Hume, en Inglaterra, explicará el mundo de las cosas exteriores como producto de las leyes psicológicas del alma; Kant, en Alemania, explicará el mundo de la realidad



sensible como resultado o producto de las leyes de síntesis lógica del pensamiento. Pero en uno y en otro advierten ustedes, porque las palabras "ser" y "pensamiento" tienen ahora una significación completamente distinta de la que tuvieron para Parménides, Platón y Aristóteles.

El idealismo de Descartes frente a la facilidad del realismo

El punto de vista del idealismo traza unas exigencias que van en oposición con las actitudes normales, naturales, del hombre. Conviene recordar una vez más las radicales contraposiciones u oposiciones que existen entre uno y otro punto de vista. La actitud realista que se analizará más adelante y ha visto sucederse desde los comienzos del pensamiento filosófico hasta el siglo XVI, es una actitud natural; es la que naturalmente toma el hombre. Cuando este principia a darse cuenta de su existencia en el universo, naturalmente adopta la actitud de suponer que lo que existe son esas cosas que observa y toma y que él está provisto de una facultad (la inteligencia, el pensamiento) capaz de recibir de esas cosas impresiones variadas, elaborar esas impresiones y adquirir idea de lo que son las cosas que existen ahí. Esa es la actitud natural. Al contrario, el idealismo constituye una actitud artificial, una actitud adquirida, no tenida ya desde luego por las personas al venir al mundo. Se necesita tomar esa actitud. No se tiene, sino que se adquiere y se alcanza por una necesidad histórica.

En ese sentido, el idealismo, lejos de ser natural, es un reajuste de la actitud natural; corrección que se lleva a cabo a consecuencia de necesidades que de pronto se plantean, las cuales consisten en reedificar de nuevo todo el edificio de la metafísica que, desde Aristóteles, venía rigiendo y que había quedado arruinado en sus cimientos por los hechos históricos que destruyeron su base.

Pero no solo existe la contraposición entre natural y artificial, sino que hay más. La actitud del realista, además de natural, es espontánea. No requiere esforzarse; no precisa un acto deliberado para adoptar la que él tiene. La tiene sin



querer. Todo el mundo es realista sin querer. En cambio, la actitud idealista es voluntaria: hay que querer obtenerla. Si no se quiere tomarla, si no se hace esfuerzos para adquirirla, no se adopta. Es, pues, una actitud que no sobreviene para el sujeto, sino que este tiene que fabricar enteramente por un esfuerzo de la voluntad. Para ser idealista hay que querer serlo y naturalmente, para querer serlo ha habido previamente que sentir la necesidad de serlo, la necesidad de superar aquella actitud natural y espontánea que es el realismo.

En ese orden, el carácter voluntario que tiene el pensamiento idealista, se manifiesta muy bien en la teoría cartesiana del juicio. Para Descartes el juicio no es una operación exclusivamente intelectual que consista en afirmar o en negar un predicado de un sujeto, sino que es una operación oriunda de la voluntad, originada en la voluntad. La voluntad es la que afirma o niega; pues el entendimiento se limita a presentar ideas a la mente. Afirmar las claras y distintas, negar las oscuras o confusas, tal es el juicio y esa función de afirmar o de negar compete a la voluntad. En esta teoría queda simbolizada esa característica de todo el idealismo: de ser una actitud contraria de la actitud espontánea; de ser una actitud voluntaria.

En otro tercer aspecto se contraponen también las dos actitudes del idealismo. El realismo es una actitud que pudiera llamarse extravertida. Consiste en abrirse a las cosas; en ir hacia ellas; en verterse sobre ellas; en derramar sobre ellas la capacidad perceptiva del espíritu. En cambio, el idealismo es una actitud introvertida; una actitud que consiste en torcer la dirección de la atención y de la mirada y en vez de posarla sobre las cosas del mundo que nos rodea, hacer un cuarto de conversión y recaer sobre el mismo yo. Esta nueva actitud requiere esfuerzos. Deliberadamente es como puede llevarse a cabo. Si se deja ir por sí sola la propensión natural y espontánea, ella consistirá en abrirse ante las cosas para que la realidad de ellas penetre en nosotros, en la forma de imágenes y de conceptos.



Para el idealismo hay que hacer un esfuerzo contrario y voluntariamente, artificialmente, dirigir la atención, no a donde la atención de por sí sola iría, sino al propio foco de donde la atención parte. Es una actitud reflexiva, que vuelve sobre sí misma.

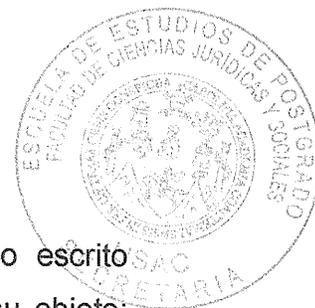
Por último, pueden en otro cuarto aspecto contraponerse la actitud realista y la actitud idealista; y es en el ámbito del conocimiento. En el realismo el conocimiento viene, por decirlo así, de las cosas a mí, hasta tal punto que hubo filósofos antiguos los (los epicúreos) que consideraban que de las cosas salían pequeñas imágenes -ídolos, como ellos llamaban- que venían a herir al sujeto. En cambio, el idealismo considerará más bien el conocimiento como una actividad que va del sujeto a las cosas; como una actividad elaborativa de conceptos, al cabo de cuya elaboración surge la realidad de la cosa.

En ese sentido, para el realismo, la realidad de la cosa es lo primero y el conocimiento viene después. Para el idealismo, por el contrario, la realidad de la cosa es el término, el último escalón de una actividad del sujeto pensante, que finaliza en la edificación de la realidad misma de las cosas.

De esa manera, los dos puntos de vista (el realista y el idealista) son, pues, tan plenamente opuestos que el tránsito del uno al otro es difícil y necesita, como una acomodación.

El pensamiento y el yo

Ahora bien: realizando el esfuerzo indispensable para obtener esa actitud idealista, que es artificial, que es voluntaria, que es introvertida y que considera la realidad no como algo dado, sino como algo que hay que conquistar a fuerza de pensamiento; adquiriendo esa actitud, entonces aparece la inspección e intuición intelectual, un nuevo tipo de ser. Es un nuevo ser el que el idealismo ha descubierto: el ser del pensamiento puro. Este ser del pensamiento puro, ¿en qué



consiste? ¿Qué es él? Para dar respuesta, es necesario recordar lo escrito anteriormente, relacionado con una distinción entre el pensamiento y su objeto, pues todo pensamiento, a fuerza de fenómeno psíquico, pero muy especialmente todo acto intelectual, consiste en la aprehensión de un objeto, todo pensamiento es, pues, un encauzar la atención de la mente hacia algo.

De esa manera, en todo pensamiento hay el pensamiento como acto y el objeto como contenido de ese acto; el pensamiento que piensa y lo pensado en el pensamiento. Esta diferencia, conduce a la reflexión de que el objeto del pensamiento, lo pensado en el pensamiento, entre en contacto conmigo a través del pensamiento. Es, pues, con respecto a mí, mediato. Requiere el intermedio del acto de pensar para ponerme yo en contacto con él. En cambio el pensamiento de lo pensado me es inmediato; no necesita de intermedio alguno para estar en mí en la más inmediata presencia. Cuando yo pienso algo, el algo en que pienso está, por decirlo así, más lejos de mí. Mi pensamiento de ese algo, en cambio, es lo que está más cerca de mí; tan cerca de mí que soy yo mismo pensando. Por eso lo que se denomina de inmediato. La inmediatez hace que el pensamiento que yo pienso sea mi propio yo en el acto de pensar. Por eso la identidad entre el pensamiento y el yo es el primer resultado a que se llega cuando, en el afán de adquirir algo indubitable, se abandona los objetos que son dudosos, puesto que son mediatos y se entra a fijar la atención sobre los pensamientos que son indudables, precisamente, porque son inmediatos, porque son mi propio yo pensando.

De esa forma, esta identidad del pensamiento que es inmediato y el yo mismo, es lo que Descartes descubre y lo que implica para él la base, el fundamento mismo de toda la filosofía. Aplicando la duda a todo cuanto se presenta, sintetiza esta aplicación metódica de la duda en los términos de apartar de sí, como dudosos, todos los objetos y en cambio de no considerar como indudables más que los pensamientos, ¿y por qué considera indudables los pensamientos?, porque los pensamientos están tan inmediatamente próximos a



mí, que se confunden con mí yo mismo. Esa inmediatez es la que los hace indudables y es al propio tiempo la que los hace fundirse todos ellos en la unidad del yo. Existen los pensamientos, responde Descartes a la pregunta metafísica. Mas como los pensamientos no son otra cosa que yo pensando, como ser pensante, "*Je suis une chose qui pense*", yo soy una cosa que piensa.

El yo como "cosa en sí"

He aquí la nueva existencia, sobre la cual hace presa la actitud idealista. Esa actitud insólita, artificial; esa actitud voluntaria, deliberada, de esfuerzo para solucionarse hacia dentro de sí mismo, hace que el idealista descubra como primera realidad, como ente que existe, primeramente, el yo pensando. Al decir Descartes que los pensamientos existen, que los pensamientos no son otra cosa que yo pensando y que yo existo como pensante - "*je suis une chose qui pense*" - lo que hace es incluir ingenuamente en la nueva realidad descubierta (en la realidad pensamiento) el antiguo concepto de cosa. Considera Descartes que el pensamiento es una cosa; que yo soy una cosa que piensa. Está claro que no siente el menor reparo en decir incluso la palabra "substancia": yo soy una substancia pensante. En esas palabras "cosa que piensa", "substancia pensante", olvida Descartes un residuo del antiguo realismo, el cual considera todo ser bajo la especie de la cosa, bajo la especie de la substancia; como si no pudiera haber otro ser que el ser de la substancia; como si todo ser tuviera que ser substancia. Esto requiere advertir que en el "cogito" cartesiano ha quedado olvidado o como subrepticamente, como ingenuamente introducida, una noción: la noción de cosa, que procede del antiguo realismo y que queda incrustada en este nuevo objeto que es el pensamiento. Pero, aparte de esta noción de cosa "en sí", que queda olvidada en el seno mismo del yo pensante, es absolutamente indudable que las adquisiciones logradas por el idealismo representan una concepción de ser totalmente distinta de la concepción del ser en los realistas. Para los realistas el ser de las cosas "es" antes e independientemente de todo pensamiento, de cualquier pensamiento; pero es un ser inteligible. ¿Qué significa esto? Significa que está ahí; que existe en sí mismo, independientemente de mí; pero que en todo



momento puede llegar a ser conocido por mí; puede ingresar en mi pensamiento, puede llegar a ser contenido de pensamiento, o dicho de otro modo, que la cosa, existente en sí y por sí, puede llegar a ser, es posiblemente, contenido de pensamiento; es un contenido posible de pensamiento.

La realidad como problema

Frente a esta concepción del ser, la del idealismo es radicalmente diferente, porque aun manteniendo la noción de cosa, cuando dice Descartes "*je suis une chose qui pense*", "*je suis une substance pensante*", si se observa en qué es esta cosa pensante, el yo pensante, se advierte primero que no puede decirse que sea inteligible, como se dice de las cosas en el realismo, sino que es inteligente. El yo pensante no es, pues, algo que entre a ser contenido de conciencia, sino que es conciencia continente. Si pues el ser de los realistas es un ser inteligible, el ser de los idealistas, el pensamiento puro, el yo pensante, es un ser inteligente, es un ser pensante. Como que el acento, el subrayado, ha cambiado de sitio y en vez de recaer sobre el objeto recae ahora sobre el acto del entendimiento o el acto pensante, por medio de cual se capta el objeto. Y si ahora el acento ha cambiado de lugar y si ahora se eleva a la categoría de ser primario, de existencia primaria, ese ser inteligente, la inteligencia misma, el pensamiento mismo, entonces ¿qué va a resultar de aquí? Pues va a resultar sin duda alguna que lo que para el realismo no era problema, tiene que convertirse ahora en problema para el idealismo. Para el realismo no era problema la existencia y realidad de las cosas en el mundo, puesto que las consideraba como en sí mismas inteligibles, o sea posibles objetos de conocimiento, posibles contenidos de conocimiento. Pero ahora que lo único que indubitablemente existe es el yo pensante y el yo pensante no puede funcionar, no puede pensar si no piensa algo, ese algo pensado por el yo pensante se transforma en un problema, porque ese algo pensado en el pensamiento y por el pensamiento, ¿existe o no existe? ¿Es simplemente un término interno del pensamiento, o señala una existencia en sí misma exterior y más allá del pensamiento? He aquí interrogaciones que el realismo no podría



plantearse. He aquí un problema que el realismo no puede en modo alguno proponerse. La realidad del mundo exterior, que no era problema para el realismo, se convierte en un problema y de los más graves, para el idealismo.

Así las cosas, el idealismo ahora, como quiera que ha echado el ancla en el yo pensante, no puede emerger del yo pensante para llegar a la realidad de las cosas, sin hacerlo de un modo metódico, cauteloso y en suma, sin un esfuerzo especial por construir esa misma realidad. Explicado de otra manera: la realidad de las cosas en el realismo es dada; en cambio en el idealismo necesitará ser demostrada, o deducida, o construida. El idealista no tendrá más remedio que deducir, demostrar o construir la realidad del mundo exterior.

El pensamiento claro y distinto

Nosotros tenemos; por ejemplo, la idea de la extensión. Pues bien, la idea de la extensión es indubitable; es mi conciencia, es yo mismo pensando. Pero la extensión pensada en esa idea, ¿existe o no existe? He aquí el problema principal que para el realismo no se plantea y que para el idealismo implica el más grave y difícil de todos los problemas. ¿Cómo resuelve Descartes este problema? ¿Cómo extrae Descartes del yo puro el mundo de las cosas reales, los objetos del pensamiento? El punto de partida es una existencia, el yo, mi yo. Yo existo; de eso se está absolutamente seguro; pero es de lo único que se está absolutamente seguro. ¿Cómo ahora yo con mis pensamientos puedo transitar de la existencia mía y de mis pensamientos a otras existencias que no sean la existencia mía?; ¿cómo puedo pasar a ellas? Lo primero que realiza Descartes es distinguir entre los pensamientos. Los pensamientos son muchos, múltiples, variados. Yo pienso una porción de pensamientos; yo pienso el sol, la luna, esta habitación, el triángulo, el ángulo, el poliedro, la raíz cuadrada de tres, Dios. Todos estos son pensamientos míos. Lo primero que hace Descartes es distinguir entre ellos y los divide en dos grupos: unos en los cuales yo mismo observo examinándolos como tales pensamientos, que son pensamientos embrollados, pensamientos donde lo



pensado dentro del propio pensamiento está confuso, está oscuro; no están definidas netamente las partes internas de ese pensamiento; no están tampoco separados claramente lo pensado en él con lo pensado en otros pensamientos. Y otros pensamientos en cambio son claros y distintos. Lo pensado en ellos es perfectamente discernible de lo pensado en cualquier otro pensamiento, y, además, lo pensado en ellos está perfectamente dividido en sus elementos, de suerte que yo puedo descansar la atención sin confusión alguna en los diferentes elementos o componentes de que este pensamiento se integra. Advierte Descartes que existe una enormidad de razones para dudar de los pensamientos confusos y oscuros; pero que tratándose de pensamientos claros y distintos, de ideas claras y distintas, las razones que existen para dudar son mucho menos fuertes. Yo puedo dudar de que existe el sol, porque es un pensamiento confuso y oscuro; se compone de muchas cosas mezcladas: una forma geométrica, la distancia, calor, luz; una porción de cosas mezcladas que habría que separar muy cuidadosamente. Yo puedo estar soñando que existe el sol, y no existir el sol. El mundo sensible se compone de pensamientos oscuros y confusos, que dan cuerpo y margen a la duda. Pero esos pensamientos Oscuros y confusos que dan margen a la duda, yo puedo analizarlos; yo puedo descomponerlos en sus elementos. Puedo; por ejemplo, del sol eliminar el calor, quitar la luz, el peso, el movimiento y me quedaré con una forma esférica. Y entonces el pensamiento geométrico de la esfera es un pensamiento claro y distinto. ¿Puedo yo dudar de que la esfera existe? ¿Puedo yo dudar de que el hecho pensado en el objeto geométrico de la esfera es un objeto real? Aquí parece que en estos pensamientos claros y distintos la duda, es difícil; y sin embargo, hay que llevar a ellos también la duda, porque al fin, aunque claros y distintos, son pensamientos.

Por consiguiente, lo único indudable que hay en ellos es el acto de pensar, pero no lo pensado en el acto de pensar. Lo único cierto y seguro cuando yo pienso la esfera, cuando tengo el pensamiento geométrico de la esfera, es mi pensar la esfera. Pero ¿y la esfera misma pensada por mí, el objeto contenido del pensamiento? ¿Existe o no existe? En el pensamiento mismo no hay la menor



garantía de su realidad, de su existencia. En un pensamiento claro y distinto hay una porción de propensiones a creer en la realidad del objeto; pero en el pensamiento mismo no existe ninguna nota que equivalga a garantía, la más mínima, de que el objeto exista, además de estar contenido en el pensamiento.

La hipótesis del genio maligno

Esto lo manifiesta Descartes de una manera muy particular suya. Como Descartes es un filósofo que gusta de expresarse en términos asequibles a todo el mundo, que gusta de hablar, como decían los franceses de su época, "*le langage de honnetes gens*", el lenguaje de las personas bien educadas, evita en lo posible lo que él llama términos de la escuela; y para dar a entender esto, que se acaba de expresar aquí, o sea que en ningún pensamiento, por claro y distinto que sea, hay la más mínima garantía de la existencia de su objeto; para decir esto hace un rodeo algo extraño, que es la hipótesis de que algún geniecillo maligno que se empeña en engañar; que pone en la mente pensamientos de una claridad y de una sencillez, de una evidencia indubitable y sin embargo esos pensamientos, a pesar de su evidencia, quizá sean falsos, porque ese geniecillo maligno y burlón se dé el gusto de poner en la mente pensamientos evidentes y sin embargo falsos. Claro que esta es una manera metafórica de hablar. Lo que quiere decir aquí Descartes es que un pensamiento no contiene nunca, en su estructura como pensamiento, ninguna garantía de que el objeto pensado corresponda a una realidad fuera del pensamiento.

De esa forma, si la filosofía de Descartes no pudiera salir de aquí, encallaría en lo que se denomina "*solippismo*", a saber: existo yo y mis pensamientos y nada más. Pero he aquí que Descartes descubre entre los pensamientos claros y distintos un pensamiento, uno solo, que por fortuna es el único que tiene en sí mismo la garantía de que el objeto pensado existe fuera del pensamiento. De modo que hay un pensamiento que se distingue de todos los demás pensamientos claros y distintos, en que contiene en el pensamiento mismo esa garantía de



existencialidad de su objeto. Y ese pensamiento único, es el pensamiento de Dios, la idea de Dios. La idea de Dios es tal, que si se la examina como tal idea, se percibe en ella que no solo se piensa en un ente (Dios), del cual no se sabe si existe o no existe, sino que se piensa en un ente (Dios) y que ese pensamiento lleva dentro una porción de caracteres, según los cuales Dios, además de ser objeto de mi pensamiento, existe realmente fuera de mí. Y desenvuelve entonces estos caracteres que la idea de Dios tiene, en la forma de tres pruebas, de tres demostraciones de la existencia de Dios.

La primera demostración de la existencia de Dios consiste en considerar lo pensado por nosotros cuando se piensa en Dios; en examinar la idea misma de Dios. Se explora esta idea y se encuentra la idea de un ser infinito, perfecto, infinitamente bueno, omnisciente, todopoderoso y bien: esa idea que tenemos, que pensamos, ese objeto que todavía no sé si existe o no, pero que está contenido dentro de mi pensamiento, ¿cómo se podría haberlo formado? ¿De dónde se podría haber sacado esa idea? No de nosotros mismos, porque lo mentado en esa idea es tan enormemente superior a todo cuanto se es, que no es posible que de la persona, se haya extraído lo indicado en esa idea. Lo señalado en esa idea es tan enormemente trascendente, tan por encima de las posibilidades de invención y de combinación que pueda haber en el pensar en general, que sin duda alguna no es posible otra cosa, sino que lo mentado en esa idea, esa perfección infinita, esa "infinitud", responde a una realidad fuera de ella.

La segunda prueba que da Descartes de la existencia de Dios es una transposición de la prueba que da Aristóteles. La que da Descartes es la siguiente: yo existo; tal es la primera verdad, que he descubierto, al apartar mi vista de los objetos y concentrarla sobre los pensamientos. Me he descubierto a mí mismo, como yo pensante. Yo existo. Pero yo que existo tengo una existencia cuyo fundamento no percibo, no veo. Yo existo con una existencia contingente. No vale que diga que debo la existencia a mis padres; no vale que diga que en el pasado y en el futuro mi existencia permanece, porque no hay ningún motivo por el cual en



mi existencia se dé la continuación de ella dentro de un momento o el haber existido un momento antes. Por consiguiente, mi existencia es contingente; no es necesaria. Y si mi existencia es contingente, necesita un fundamento. Y por lejos que vaya yo a adquirir este fundamento, remontándome a otro y a otro y a otro, tendré que acabar siempre, de lejos o de cerca, por admitir un ser, una existencia (Dios), que sea el fundamento de la mía.

La tercera prueba de la existencia de Dios que da Descartes es el famoso argumento ontológico. Descartes le da una importancia especial, tanto que le dedica casi una meditación entera. Lo expone en un capítulo distinto del capítulo en que ha expuesto los dos argumentos anteriores. El argumento ontológico consiste en señalar la característica de la idea de Dios como una idea singularísima, única, en la cual el pensamiento de Dios contiene también su existencia. El pensamiento de ese objeto -Dios- es el pensamiento de un objeto en cuyas notas características, en cuyo objeto pensado está también la existencia.

En ese orden, yo tengo la idea de un ser perfecto; ese ser existe, Demostración: un ser perfecto tiene todas las perfecciones. La existencia es una perfección; luego el ser perfecto tiene existencia. Ahora hay que olvidar inmediatamente este silogismo. Descartes no lo formula en esa forma silogística, sino en esta otra, a saber: en el pensamiento de la esencia del ser perfecto está contenida la existencia necesariamente; y está contenida la existencia como una de las notas que al mismo tiempo resulta ser nota del contenido del pensamiento y nota de la realidad objetiva del pensamiento. Descartes considera la idea de Dios como la única de las ideas que en sí misma lleva el marchamo, la garantía de su realidad exterior.



La realidad recobrada

Una vez demostrada la existencia de Dios, ya se posee dos existencias: la mía y la de Dios. Esto implica que la cuestión no es saber pocas o muchas cosas, sino saber de verdad; y entonces, manteniéndome en la voluntad firme de no afirmar más que lo claro y distinto, no me equivocaré jamás. ¿Qué quiere decir esto? Pues que la existencia de Dios es una garantía de que los objetos pensados por ideas claras y distintas son reales, tienen realidad. Es decir, que el mundo tiene realidad.

Geometrismo de la realidad

Ha Conseguido Descartes sacar del yo el mundo. Pero ¡qué mundo! Un mundo que no se parece nada a lo que se denomina mundo, porque ese mundo de ideas claras y distintas es un mundo que ha sido elaborado quitándole todo lo que generalmente se le llama mundo; quitándole las irregularidades, los colores, las complicaciones. Es un mundo de puntos, de líneas, de ángulos, de triángulos, de octaedros, de esferas que están en movimiento. Es un mundo de puras realidades geométricas; es "*l'extension*", "*l'étendue*"; es la extensión de distancias. Por eso el sistema de Descartes está articulado sobre estas tres substancias: el yo pensante o pensamiento; la extensión y Dios, Dios substancia creadora y las otras dos substancias creadas, De manera que ese mundo que ha sacado del yo es un mundo de pura substancialidad geométrica, el cual constituye a su vez, el mundo de la ciencia moderna, pues esta, parte también de ese pensamiento cartesiano, de él parte la fisicomatemática, La idea de Descartes que consiste en reducir lo confuso y oscuro a claro y distinto es la idea que consiste en eliminar del universo la cualidad, y no dejar estar más que la cantidad y esa cantidad, sometida a medición y a ley, tratada matemáticamente por los recursos que la geometría analítica primero, luego el cálculo diferencial integral, más tarde modernamente el cálculo de vectores y toda la fisicomatemática proporcionan sometida a esas



elaboraciones, produce hoy día un mundo científico que es tan extraño al mundo de la intuición sensible, como ese que proponía Descartes.

En ese sentido, Descartes extrae del yo un mundo de puntos y figuras geométricas. Pero al consultar un libro de física contemporáneo, se puede ver qué realidades presenta: presenta una relación compuesta de ecuaciones diferenciales, integrales, de protones, de electrones, de "*quantas*" de energía; una realidad entre esta y la realidad vital sensible y tangible, hay un abismo no menor, sino mucho mayor todavía que el que Descartes abrió entre esos dos mundos. Y es que, en efecto, el pensamiento de Descartes es el espolique que mueve todo el pensamiento científico de un lado y filosófico del otro en la cultura moderna y Descartes, con una cohesión sistemática plausible en sumo grado, pero excesiva, con una consecuencia que no deja la menor falla en la aplicación de sus principios, prosigue adelante; topa con el problema de la vida y lo resuelve mecanizando la vida.

En ese orden, para Descartes los animales, los seres vivientes, son puros mecanismos y nada más que mecanismos. Pero entonces el alma humana, más allá de la vida, ¿qué es? Pues el hombre es mecanismo en todo lo que no es pensamiento puro, como cualquier animal, como este aparato. Pero tiene, además, pensamiento. Así las cosas, Descartes reduce a pensamiento todas las vivencias de la psicología. Lo mismo que las ideas pueden ser claras o confusas y hay que reducir las confusas a claras, del mismo modo esas vivencias de la psicología: sentimientos, pasiones, emociones, toda la vida sentimental, todo lo que hay en el alma, que no sea puro pensar, es para Descartes también pensar, pero pensar confuso, pensar oscuro. En su teoría de las pasiones propone Descartes simplemente al hombre que estudie las pasiones, las emociones y verá que se reducen a ideas confusas y oscuras; y una vez que haya visto que se reducen a ideas confusas y oscuras, desaparecerá la pasión y podrá el hombre vivir sin pasiones que estorban y molestan en la vida.



Racionalismo

Así se establece el predominio absoluto del intelecto, del entendimiento, de la razón. La filosofía de Descartes origina una era de intelectualismo, una era de racionalismo. El idealismo filosófico realizó unos esfuerzos magníficos, a principios del siglo XIX, con Hegel, con el positivismo y en los días con la teoría de los valores y el neokantismo, para resolver el problema de la historia.

En conclusión, se puede decir que Descartes filósofo matemático y físico de origen francés (1596-1650), centra sus estudios tratando de construir una nueva corriente filosófica, el racionalismo, para ello parte de la base de la razón, trata de llegar al conocimiento y para ello continua con las ideas del filósofo Italiano Parménides, e intenta establecer la teoría del conocimiento, partiendo del análisis, Descartes explica como un todo debe ser partido en tantas partes sea necesario, estas partes se convierten en elementos simples que se convierten en ideas claras y distintas; estas ideas claras se convierten en un acto de meditación; el concatenar y relacionar las ideas, es lo que Descartes llama la deducción, para intentar demostrar una verdad; es así como surge la filosofía cartesiana siendo su primera base el cogito ergo sum que al traducirlo al español significa, pienso luego soy.

Y habiendo notado que en la proposición “yo pienso, luego soy” no hay nada que me asegure que digo verdad, sino veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podía admitir esta regla general: que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas y que solo hay alguna dificultad en notar cuáles son las que concebimos distintamente. Después de lo cual, hube de reflexionar que, puesto que yo dudaba, no era mi ser enteramente perfecto, pues vía claramente que hay más perfección en conocer que en dudar. Pero no podría suceder otro tanto con la idea de un ser más perfecto que mi ser, pues era cosa manifiestamente imposible que la idea procediese de la nada. Esto es, para explicarlo en una palabra, por Dios (Descartes, 2010, pp. 60-61).

Entonces sí, el idealismo es la corriente filosófica que idealiza la realidad, se podría decir que Descartes es un seguidor de esta corriente filosófica pues el yo pensante existe y la realidad como un problema para resolver,



toda vez que para Descartes el pensamiento es una cosa pensante, o sea que el yo es una sustancia.

El idealismo de Renato Descartes en contra posición con el realismo aristotélico

En cuanto a la verdad para Aristóteles es definida como la unión de distintas cosas, mientras que la falsedad por el contrario es la división, "La falsedad y la verdad no se dan pues en las cosas (como si lo bueno fuera verdadero y lo malo, inmediatamente falso), sino en el pensamiento y tratándose de las cosas simples y del *quê-es (tóti)* ni siquiera en el pensamiento" (Aristóteles, *Metafísica*, 1985, p. 1027b). Es decir que Aristóteles descarta el método deductivo para la averiguación de la verdad como en el caso del idealismo que propone Descartes.

1.1.3 El idealismo de Nicolas Malebranche

Nicolas Malebranche, un teólogo filósofo de origen francés (1638-1715), escribió un libro llamado *Sobre la búsqueda de la verdad*, donde rechaza el materialismo y el ateísmo, pues niega que Dios no existe, también rechazó el dualismo del sistema de Descartes, Malebranche, quien ha sido citado por José Luis Fernández Rodríguez refiere:

La primera es la prueba de la existencia de Dios que él considera como la "más simple, más clara y sólida de todas las que puede proporcionar la metafísica", prueba que él formula diciendo que "si se piensa en Dios o en el infinito, es necesario que exista, puesto que nada finito puede representar lo infinito" (Rodríguez, 2010, pp. 35-36).

Asimismo, cuando hace referencia a la existencia de Dios y señala lo siguiente: En cuanto facultad de un espíritu unido a Dios, el entendimiento recibe el nombre de entendimiento puro, porque ejerce su capacidad de percibir sin intervención corporal alguna, aunque con la intervención de Dios y por esa misma



razón sus percepciones reciben el nombre de "percepciones puras" (Rodríguez, 2010, p. 27).

Malebranche también expresa diferencias en relación con la idea de Dios y del Alma, con relación a Descartes:

Y entre las ideas intelectuales Descartes incluyó no solo las ideas metafísicas, que versan sobre las realidades inmateriales, como la idea de Dios y la idea del alma, sino también las ideas científicas, que se refieren a las realidades matemáticas y a las realidades físicas. Para Malebranche, por el contrario, las ideas metafísicas no son de la misma naturaleza que las ideas científicas, porque mientras las primeras traducen existencias, las segundas vierten esencias (Rodríguez, 2010, p. 29).

Malebranche también tiene una visión sobre el conocimiento de los cuerpos y hace referencia al conocimiento sobre la persona y él dice, que se percibe la existencia, porque la conciencia o sentimientos interiores nos ha informado que existimos, pensamos, queremos, sentimos, sufrimos, entre otros; sin embargo, cuando se alude a la esencia, este conocimiento no se tiene por información de la conciencia pues la esencia del alma debe existir en Dios, pero la esencia del alma podrá ser observada si Dios quiere verla, pero existen dos razones por las cuales Dios no lo considera oportuno, están son sus razones:

Primera razón: si vieras claramente lo que eres, ya no podrías estar tan estrechamente unido a tu cuerpo. Ya no considerarías como una parte de ti misma... ya no velarías por la conservación de tu vida... ya no tendrías víctima para sacrificar a Dios. Segundo, porque la idea de tu alma es tan grande y tan capaz de seducir los espíritus con su belleza que, sin vieras claramente la idea de tu alma, ya no podrías pensar en otra cosa... si tuvieras una idea clara de ti mismo, si vieras en mi espíritu ese arquetipo a cuyo tenor has sido formado, descubrirías tantas bellezas y tantas verdades al contemplar lo que descuidarías todos tus deberes... absorbo en la contemplación de tu ser, lleno de ti mismo, de tu grandeza, de tu belleza, ya no podrías pensar en otra cosa (Rodríguez, 2010, p. 104).

Es decir, que el hombre no está en la capacidad para conocer su propia esencia, es por ello por lo que Dios no permite que la conozcamos. En este mismo orden de ideas se puede advertir de que Malebranche considera una teoría del



conocimiento idealista pues, la contemplación de las ideas y Dios son la fuente de este.

En ese orden, Malenbranche, para llevar a cabo su obra, investiga en primer lugar el valor de lo que comúnmente se considera como factores del conocimiento; estos son: los sentidos la imaginación y el entendimiento puro, pero declara que ninguno de ellos nos puede informar acerca de la verdad, en efecto:

Los sentidos ponen nuestro cuerpo en contacto con el mundo exterior, mas no nos enseñan nada. Así, el sentido de la vista, si bien nos informa sobre la extensión, no nos puede explicar lo que es la extensión. Capta igualmente las figuras de los objetos; pero la imagen que forma de ellos es inexacta, aunque nosotros sabemos distinguir las verdaderas formas a través de las falsas representaciones. En fin, si bien la vista cree poder percibir el movimiento, queda impotente ante el problema de su valor propio.

De todo lo cual concluye que "los sentidos han sido hechos para el cuerpo" pero su papel en lo tocante al conocimiento, se reduce al de una simple ocasión para la acción de algún factor superior. *La imaginación* preside a las representaciones interiores, pero siendo de la misma naturaleza que los sentidos, no difiere de ellos sino por grado. Todo su trabajo __; el cual no es más que fuente de fantasías - viene a ser el resultado de un puro mecanismo de los llamados "espíritus animales~". La imaginación, teniendo así un rol pasivo, no puede ser considerada como verdadera facultad; y por lo tanto, el conocimiento interior que el hombre puede tener, supera a lo que ella aporta.

En cuanto *al entendimiento puro*, aunque superior a los otros factores, se encuentra también impotente para explicar muchos problemas referentes a *lo que el hombre puede aprehender*: entre otros, tenemos *la* noción de infinito: si el hombre puede tener noción de infinito, siendo él/



finito, tiene que ser porque interviene otro agente superior a su entendimiento natural propio.

De esta parte negativa de la investigación, saca la necesidad de acudir a un intermedio que ponga en contacto el ser cognoscente con el objeto conocido este intermedio, lo encuentra Malebranche en *la* idea.

En ese sentido, la idea malebranquina viene a ser como *la* especie de todo conocimiento. Pero ¿de dónde le viene al hombre esta idea? Malebranche no admite el realismo aristotélico, por el simple hecho de que *lo* interpreta de una manera material; rechaza asimismo, el inneísmo de Descartes y demás sistemas que dieran al hombre el poder de tener ideas en ellos mismos o por ellos mismos y *la* razón que da de ello, es que *la* idea es superior *al* hombre y *lo* menor no puede contener *lo* mayor. La única solución *la* encuentra en la necesidad de ver la idea de todas las cosas en Dios, a quien considera como *la* Fuente de toda *luz*, Luz de las inteligencias, Espejo de *las* ideas, único y último refugio de la debilidad humana.

Asentado ya el principio de que no hay conocimiento posible sin *la* idea de cada objeto, y esta idea, o más bien este cúmulo de ideas, es necesario para tener un conocimiento completo, nos vemos obligados a admitir que estas ideas *las* encierra en sí el Creador. De esta manera, cuando Dios se considera a Sí mismo cuando contempla sus propias perfecciones, abarca de un solo golpe a todos los seres; estos seres que son y que serán, los ve pues en sí.

El Sistema de Malebranche, frente a la Psicología, la Metafísica y la Teología

La **Psicología** de Malebranche queda envuelta en un mecanismo casi general, de manera que las facultades del hombre tienen un papel muy



reducido en cuanto a su acción propia y directa, siendo, según expresión del filósofo, factores "obrados", y no activos.

Así las cosas, toda la acción la tiene el Creador. Solo reconoce un rol primordial a la razón, pero como considera a esta con un carácter divino, resulta que toca estudiarla en la teodicea.

La Metafísica

Toda la Metafísica de Malebranche podría reducirse al estudio del Theos, veamos como:

a) El orden del conocimiento: LA RAZÓN UNIVERSAL,-Hemos visto anteriormente que todos los argumentos de Malebranche se agotaron para probar la incapacidad del entendimiento frente al conocer, y que así se llega a la conclusión de que no tenemos verdaderas facultades. Hemos descubierto también, entre las líneas del autor, la necesidad de una razón universal más o menos independiente de nosotros, es lo que tenemos que examinar detenidamente.

El problema se plantea partiendo de esta asección: "el orden del conocimiento y el orden de la existencia van unidos inseparablemente".

Este principio lo enuncia en el prefacio de su obra como sigue: "nada más evidente que todas las criaturas son seres particulares, mientras que la razón es universal y común a todos los espíritus, lo que viene a ser lo siguiente: lo que es particular, no es tal sino mediante una multitud de circunstancias múltiples, variadas y repetidas, y cuyo lazo de unión escapa a nuestro conocimiento; mientras que lo universal envuelve una infinidad de casos que podemos muy bien unificar y aprehender con una idea clara, una idea comunicable.



Así, por ejemplo, "el dolor que yo siento, tu no lo sientes porque es mío y no tuyo; pero la verdad que yo veo clara y distintamente no es excesivamente mía, es también tuya porque tú la ves y la comprendes como yo. De tal manera que lo que se refiere a cada uno de nosotros en particular, en nuestros sentidos y aún en nuestra conciencia, lo experimentamos de una manera variable, fuerte a veces, pero, siempre oscura. Lo universal, lo podemos conocer y concebir distintamente y hacerlo concebir a los demás. Desde luego a pesar de nuestras diversidades, podemos comprendernos; *existe una misma él razón* que nos *ilumina a todos* sin pertenecer propiamente a nadie en especial.

Con estas palabras queda bien probado que para Malebranche, el hombre no posee razón individual, aunque disfrute de ella investigando detenidamente el problema, encontramos en el discípulo de Descartes, el porqué de su opinión acerca de la razón: "Cogito, ergo, sum" repite después del maestro, lo repite con veneración y a manera de axioma; "cogito", pienso; en mi pensamiento está, por consiguiente, toda mi existencia: "sum", pero ¿qué soy? ¿qué es mi alma? ... ya presentimos la respuesta que, si bien no la expresó terminantemente, Malebranche la deja entender: "Ego sum cogitatio". ¿Cómo está? no conocemos nada de nuestra alma, solo podemos aprehender algo de ella mediante el pensamiento; en cuanto a su sustancialidad, la ignoramos por completo. Ahora bien, este pensamiento que consideramos esencialmente nuestro, ¿a dónde va?

Pues bien, inmediatamente, pasa a la razón sin la cual no habría en nosotros ninguna claridad, es decir, ningún pensamiento verdadero. Nos encontramos en un verdadero círculo: la Razón, esta razón que no puede ser sino divina, es el "lugar del pensamiento" vale decir, del alma. Y con eso hemos resuelto el problema del conocimiento frente a la razón: conocemos mediante la razón, pero, la razón es divina; por otro lado, pensamos, y eso constituye la necesidad de la existencia del alma; pero, como el pensamiento va a la razón, conocernos mediante Dios; lo cual podemos



expresar mediante el silogismo siguiente: Conocemos por la razón La razón viene de Dios Luego conocemos mediante Dios. Del orden del conocimiento, pasamos al de la existencia.

b) *El orden de la existencia.*- El pensar no se reduce para Malebranche a una simple actividad del alma, menos aún a un simple aspecto del alma; el alma no es activa, porque no es el agente del pensamiento; pensar es algo así como hacer; pensamos, sí, pero ¿qué pensamos? "pensamos el ser", y por lo mismo *que pensamos*, deducimos que *el ser existe*. Mas este ser que pensamos se halla por encima de todos los seres particulares, porque éstos se modifican continuamente, es un ser puro y simple, es el Ser sin restricción; de tal manera que, así como mi razón es un fragmento de la razón universal, *mi ser no es más que un fragmento* del ser total; "todos los seres particulares participan del Ser aunque ninguno lo iguala". "El ser encierra todas las cosas; pero, las cosas creadas y posibles no pueden llenar la inmensidad del Ser", porque se trata de infinito. El infinito, como se ha visto anteriormente, lo descubre el hombre en los objetos, o más bien, en la idea de los objetos; estas ideas son infinitas en cuanto a su número, de tal suerte que el infinito nos envuelve, y, en él se mueve nuestra inteligencia.

Esta noción de infinito es pues lo que *nos lleva a la noción de Dios* y de su *existencia*. Comprobado que Dios existe, que es infinito y que es nuestra razón única, quedan estrechamente unidas las dos grandes verdades: existencia y conocimiento se hallan en Dios y solo en El.

Siendo así que *Dios es razón única de nuestro ser* y de nuestro conocimiento.

Detengámonos un instante ante estas conclusiones, las cuales podríamos resumir en la forma siguiente: Pienso ... Pienso el ser El ser es infinito El infinito es Dios luego; pienso Dios, y por lo tanto, Dios existe.



Dando así al verbo *pensar* una forma gramatical nueva. Al reflexionar un tanto sobre esta manera de concluir, nos preguntamos si Malebranche se da cuenta cabal de lo que, con tanta seguridad, expone. Por lo pronto, el "Cogito ergo sum", se ha cambiado en un "Ego sum cogitatio" pero, a su vez, el "Sum cogitatio" se vuelve: "Cogito, ergo, Deus est". Si él no lo ha expresado con tanta claridad, lo deducimos nosotros sin salir de lo que él afirma en sus conclusiones.

De igual manera, la razón de ser de nuestra alma es el pensar, o mejor dicho, nuestra alma es pensamiento; lo que viene que decir que el pensamiento es sustancia, una verdadera realidad sustancial. Ahora bien, ¿quién dirige nuestro pensamiento? tiene que ser Dios, puesto que no tenemos facultades propias ni verdaderas. Por consiguiente, si tenemos, por una parte, que Dios piensa por nosotros, y por otra, que nosotros pensamos el ser, resulta que el pensamiento no es otra cosa que la sustancia divina que se piensa así, y "al pensarse", se produce continuamente, lo que constituye una conclusión de un panteísmo inequívoco. Sin embargo, Malebranche tiene un recurso para escapar a ello; este recurso es la Idea, la cual es el intermedio entre Dios y nosotros.

e) *El orden de las ideas.*-El término que conviene para sintetizar la noción de Dios es: INFINITO, lo cual nos obliga a añadir que es también perfecto. Ahora bien, sus perfecciones que Él encierra en Sí, desde toda eternidad, no forman un orden abstracto, sino un orden realmente vivo. A este orden vivo y eterno pertenecen las ideas; y estas ideas serán, según el filósofo, lo que conoceremos. Anda tan seguro de ello, que presenta el hecho como una verdad acatada por todo el mundo. No conocemos nada directamente, declara más de una vez, sino solo mediante las ideas. No tenemos por qué volver sobre la explicación de lo que él entiende por ideas, restanos tan solo profundizar el asunto para poder hacer la crítica.

Nuestro filósofo parece gozar cuando puede poner de acuerdo a San Agustín con Platón, porque se propuso cristianizar al segundo mediante el



primero, y en lo tocante a las ideas, bien supo descubrir, en las obras del Obispo, todo un trozo muy a propósito: "las ideas son ciertos primeros modelos o arquetipos estables e inmutables de todas las cosas, los cuales no han sido hechos, y por lo tanto son eternos, y quedan siempre los mismos en la sabiduría eterna que los encierra". Apoderándose pues, nuestro idealista, del pensamiento agustiniano, le da cuerpo, y asegura que, si las ideas son eternas, es porque son perfecciones de Dios, y por lo tanto se hallan en Dios. Por consiguiente, si, como hemos dicho anteriormente, pensamos el ser, pensamos a Dios, resulta que aprehendemos, al mismo tiempo, todo lo que El encierra, incluso las ideas, las cuales vienen a ser entonces el alimento inefable e indispensable de la inteligencia del hombre.

Es así como la visión de Dios se vuelve visión de las cosas en Dios. Así escapamos también a toda interpretación panteísta. Siendo el conocimiento de Dios la condición del conocimiento en general, se trata de saber hasta qué punto podemos conocerlo; ya dedujimos mediante la noción de infinito, su existencia, pero, ¿su esencia? . . . Malebranche nos contesta que no podemos decir nada acerca de la esencia divina, porque es superior a nosotros. Pero en Dios hay dos clases de perfecciones: unas son absolutas' y se refieren al mismo. Dios; estas quedan incomprensibles para nosotros.

Otras son simplemente relativas y se refieren a las criaturas, y de ellas nos dice: "los atributos relativos a las criaturas son las ideas inteligibles de todas las obras visibles".

Dando un paso más, preguntamos al autor, ¿cómo pueden las criaturas participar de la realidad de las ideas divinas, o, lo que es lo mismo, de la naturaleza divina? ... Parece que, al llegar a este punto, nuestro filósofo queda arrimado entre la espada y la pared, pues se contenta con decir que, el cómo le escapa: "el Verbo divino encierra los cuerpos de una manera inteligible, y la sustancia divina está representada en las criaturas, y



aceptamos que es así, porque no podemos comprender las propiedades del infinito".

Así es como el filósofo abdica ante la dificultad, contentándose con adherir mediante la fe; para él le basta, con tal que Dios sepa, conozca y quiera, nosotros no necesitamos más.

El Teólogo: Cuando leemos a Malebranche, nos preguntamos ¿qué es lo que domina *en* su persona: el teólogo, el místico, el fatalista, el visionario o simple y buenamente el filósofo? aunque tenga realmente de todo un poco, él no quiere sino el nombre de filósofo en toda su plenitud. Debemos confesar, sin embargo, que su sistema tiene una posición propia, la cual calificamos de "teognosticismo".

Así las cosas, tenemos ahora, por lo tanto, que estudiar el problema enfocando las dos nociones de: Razón y Fe. El abate Foucher, en una obra crítica sobre el libro de Malebranche, dice: "no podemos satisfacer al mismo tiempo la razón y la fe, puesto que la razón nos pide abrir los ojos, mientras que la fe nos aconseja cerrarlos". Nuestro filósofo teólogo, no entiende las cosas así, porque quiere edificar sus raciocinios sobre ideas claras, y no quiere tampoco, separar la razón de la fe; ¿cómo conciliar entonces estas bases de ceguera y plena luz?

Malebranche resuelve el problema mediante tres etapas. _: en primer lugar, pide la fe ciega ante el dogma; luego, viene el acto de fe frente al misterio revelado; en fin, la tercera etapa la constituye la unión de la razón humana con la divina, es decir el triunfo de la inteligencia conducida por la fe. Es así como la proposición: la filosofía es la sirvienta de la teología, como decían en la Edad Media, *ANCILLA THEOLOGIAE*, pasa a ser *SOROR THEOLOGIAE*, O más bien: Religión = Filosofía.

Ahora bien, ¿cómo unir los dos extremos de lo enunciado, o sea: la fe ciega con que hemos principiado, con la plena luz con que hemos terminado, el eslabón está constituido por la Razón divina que es, la vez,



razón nuestra. De esa manera, piensa haber destruido, de un golpe, toda filosofía que no descansara en la fe. En efecto, si no hay más que una razón y un orden, no hay, por lo tanto, más que una metafísica; esta metafísica rige, a través de los dogmas y de las leyes del alma y del cuerpo, todo lo referente a la vida. Entonces, tenemos: de la Fe, vamos a la Razón; de la Razón, vamos a la Metafísica; pero, la Razón es una y divina; luego: la Metafísica viene de Dios.

El idealismo de Malebranche en contra posición al realismo aristotélico

Para Malebranche la idea del alma es tan grande y capaz de seducir los espíritus con su belleza, que si se descubriera lo que hay en ella no pudiera considerarse como parte de sí mismo. Es decir que el hombre no es capaz de entender lo que hay en el alma, mientras que el realismo aristotélico refiere que las ideas solo pueden presentarse de forma individual y que la esencia del ser es el alma inteligible, pero esta no pertenece al ser siendo que es la única que sobrevive al final de la muerte.

1.1.4 El idealismo de Godofredo Guillermo Leibniz

Considerado como uno de los más grandes pensadores y último genio universal, de los siglos XVII Y XVIII, fue un filósofo, lógico, jurista, matemático, bibliotecario y Político de origen alemán (1646-1716), fundó la academia de Berlín e inventó el cálculo diferencial, en sus últimos años dedico sus estudios a la filosofía, también hizo una afirmación sobre la sustancia la cual se señala a continuación:

Y es preciso que haya sustancias simples, puesto que las hay compuestas, porque todo compuesto no es más que un conjunto o *agregatum* de simples. Así, como allí donde no hay partes, no hay extensión, forma ni divisibilidad posible, estas mónadas son los verdaderos átomos de la



naturaleza y en una palabra, los elementos de las cosas (Leibniz, 1889, 9).

Y cada ser en el universo está compuesto de monadas, por ejemplo los cuerpos inertes constituyen monadas sin percepción, los animales monadas de percepción vaga y confusa, en los seres racionales las monadas son inferiores y limitadas, pero las monadas del alma son monadas de representación viva; también define que es una monada infinita, pues entre el alma y el cuerpo hay una armonía preestablecida por Dios. Para Leibniz las monadas son los átomos de la naturaleza, y no son divisibles. Ahora bien, si Leibniz es considerado como un filósofo completamente original, porque se podría pensar que sigue la corriente filosófica idealista, pues el idealismo es la corriente que idealiza la realidad, pero si se parte de estas ideas en las cuales el afirma que la que la sustancia es un principio de actividad y que puede ser compuesta o simple, la cual fue llamado por monada, o bien átomos de la naturaleza.

Así las cosas, se puede decir que Leibniz, que vivió en la segunda mitad del Siglo XVII, tuvo la percepción clarísima de dónde se encontraba la falla, el defecto, el punto flaco del empirismo inglés; y eso que no pudo conocer del empirismo inglés nada más que la obra de Locke. Sin embargo, le bastó el conocimiento de la obra de Locke para llegar inmediatamente al punto central en donde estaba la originalidad, pero al mismo tiempo también la falla, el peligro, del empirismo inglés.

De esa manera Vio inmediatamente que el error del empirismo consistía en su intento de reducir lo racional a fáctico; la razón a puro hecho. Porque hay una contradicción fundamental en esto: si la razón se convierte en puro hecho, deja de ser razón; si lo racional se convierte en fáctico, deja de ser racional, porque lo fáctico es lo que es sin razón de ser, mientras que lo racional es lo que es razonablemente; es decir, no pudiendo ser de otra manera.

Por consiguiente, vio inmediatamente, con una gran claridad, que el defecto fundamental de todo psicologismo, al considerar el pensamiento



como vivencia pura, es que lo racional se convertía en puro hecho; es decir, *dejaba caer su racionalidad como un adminículo* inútil. Pero no hay nada más contradictorio que eso: que lo racional deje caer su racionalidad, porque entonces lo que queda es lo irracional.

Verdades de hecho y verdades de razón: así, pues, el punto de partida de Leibniz es este punto céntrico, desde las primeras líneas del libro que dedica a refutar a Locke; pues este había escrito *Ensayos sobre el entendimiento humano*; Leibniz leyó ese libro, lo estudió a fondo y luego redactó unas notas que se publicaron, con el título de *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, después de la muerte de Locke. Las primeras líneas de este libro comienzan ya desde luego planteando el problema en su punto céntrico: distinguiendo verdades de razón y verdades de hecho. El conocimiento humano se compone de unas verdades que llamamos "de razón" y de otras verdades que llamamos "de hecho": "vérités de fait" y "vérités de raison". ¿En qué se distinguen unas de otras? Las verdades de razón son aquellas que enuncian que algo es de tal modo, que no puede ser más que de ese modo; en cambio las verdades de hecho son aquellas que enuncian que algo es de cierta manera, pero que podría ser de otra. En suma, las verdades de razón son aquellas verdades que enuncian un ser o un consistir necesario; mientras que las verdades de hecho son aquellas verdades que enuncian un ser o un consistir contingente.

El ser o el consistir necesario es aquel que es lo que es, sin que sea posible concebir siquiera que sea de otro modo. Así, el triángulo tiene tres ángulos y es imposible concebir que no los tenga; así, todos los puntos de la circunferencia están igualmente alejados del centro y es imposible concebir que sea de otro modo. En cambio, si decimos que el calor dilata los cuerpos, es así: el calor dilata los cuerpos; pero podría ocurrir que el calor no dilatase los cuerpos. Las verdades matemáticas, las verdades de lógica pura, son verdades de razón; las verdades de la experiencia física



son verdades de hecho; las verdades históricas son verdades de hechos. Corresponde esta división netamente a la división que hacen los lógicos entre juicios apodícticos y juicios asertóricos.

Juicios apodícticos son aquellos juicios en donde el predicado no puede por menos de ser predicado del sujeto, o, dicho de otro modo, en donde el predicado pertenece necesariamente al sujeto, como cuando decimos que el cuadrado tiene cuatro lados. Todas las proposiciones matemáticas son de este tipo.

Juicios asertóricos, en cambio, son aquellos juicios en donde el predicado pertenece al sujeto; pero, el pertenecer al sujeto no es de derecho sino, de hecho. Pertenece al sujeto, efectivamente, pero podría no pertenecer, como cuando decimos que esta lámpara es verde. Que esta lámpara es verde, es algo que es cierto; pero es una verdad de hecho, porque podría ser rosa igualmente.

De esa manera, el problema que se había planteado Locke, era el problema del origen de las ideas, del origen de las vivencias complejas. Ese problema se plantea también Leibniz, pero partiendo de esta distinción: verdades de hecho, verdades de razón. Y en primer término las verdades de razón. Las verdades de razón, ¿pueden ser oriundas de la experiencia? En manera alguna. ¡Cómo van a ser las verdades de razón oriundas de la experiencia! Si las verdades de razón fuesen oriundas de la experiencia, serían oriundas de hechos, porque la experiencia son hechos. Y si fueran oriundas de hechos, las verdades de razón serían verdades de hecho; es decir, no serían razón, no serían verdades de razón; serían tan contingentes, tan casuales, tan accidentales como son las mismas verdades de hecho. Por consiguiente, es inútil pensar siquiera que puedan las verdades de razón originarse en la experiencia.

Génesis de las verdades: entonces quedará que son innatas. ¿innatas? ¿Por qué no? Explicaremos lo que queremos decir cuando



decimos que las verdades de razón son innatas. Por innatas no entendemos decir que nazcan los niños al mundo sabiendo geometría analítica. No; esto no. Innato no quiere decir que estén totalmente impresas en nuestro intelecto, en nuestro espíritu, en nuestra alma esas verdades; quiere decir que están virtualmente impresas. Innato quiere decir, pues, germinativamente, seminalmente; como en un semen o en un germen hállanse estas ideas en el espíritu; constituyen el espíritu mismo. En el curso de la vida, del espíritu, esas ideas se desenvuelven, se explicitan, se formulan, se separan unas de otras, se establecen, se forman en su relación. La matemática surge, la matemática se aprende. Pero ¿qué es aprender matemática? Aprender matemática no es algo que se parezca en lo más mínimo a la comunicación que un hombre pueda hacer a otro de una verdad de hecho. Si alguien viene y me dice: el rosal del patio de usted ha florecido, este es un nuevo conocimiento de hecho que entra en mí. Pero así no se aprende matemática. Aprender matemática consiste en que la matemática latente que está en uno salga a flote; que uno mismo descubra la matemática. Y el propio leibniz, en sus *Nuevos ensayos*, recuerda la teoría de la reminiscencia, de Platón, aquel diálogo en que Sócrates llama a un esclavo joven, Menón, para demostrar a sus oyentes que ese niño también sabía matemáticas sin haberlas aprendido, porque las matemáticas surgen, nacen en el espíritu, por puro desenvolvimiento de los gérmenes racionales que hay en él.

En este sentido seminal, genético, germinativo, puede decirse que las verdades de razón son innatas. Pero naturalmente, no en el sentido ridículo de pensar que un ignorante, que un niño sabe ya geometría. Pero cualquier hombre puede saberla, y no necesita para ello de la experiencia sino solamente del desenvolvimiento de esos gérmenes que están ahí. Expresa esto Leibniz de una manera perfecta, clara, cuando propone que al lema fundamental de los empiristas, al viejo adagio latino, aristotélico de "Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu" (o sea: "nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos"), se añada: "Nisi



intellectus ipse". Nada hay en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos, a no ser el propio intelecto, con sus leyes, con sus gérmenes, con todas esas posibilidades de desarrollo, que no necesitan más que desenvolverse en el contacto con la experiencia.

En suma, la teoría de Leibniz sobre el origen de las verdades de razón descubre lo que, a partir de él, y sobre todo en Kant, vamos a llamar "a priori". "A priori" es un término latino que quiere decir, en estos razonamientos filosóficos, independiente de la experiencia. Diremos, pues, que las verdades de razón son "a priori", independientes de la experiencia, son previas a la experiencia, o, mejor dicho, ajenas a ella; se desarrollan floreciendo de los gérmenes que hay en nuestro espíritu, sin necesidad de haber sido impresas en nosotros por la experiencia, la cual no podría imprimirlas porque lo que imprime en nosotros la experiencia son los hechos, y los hechos son siempre contingentes, nunca necesarios.

Después de las verdades de razón, viene el estudio de las verdades de hecho. Las verdades de hecho sí son oriundas de la experiencia; no tienen otro origen; son, en efecto, producidas por la experiencia; están impresas en nosotros por medio de la percepción sensible. Son verdades como esas que les decía a ustedes antes: esta lámpara es verde. Esas verdades, empero, que son en efecto contingentes, que no son necesarias, no por eso carecen de cierta objetividad, son objetivas; enuncian también lo que el objeto es; nos dicen la consistencia del objeto. Pero eso que el objeto es, esa consistencia del objeto que es, en efecto, el contenido de las verdades de hecho, constituye un conocimiento de segundo orden, un conocimiento inferior. El ideal del conocimiento es el conocimiento necesario, el conocimiento que nos suministran las verdades de razón. Pero las de hecho no dejan de tener cierta objetividad, porque, en efecto, así son las cosas. Esta lámpara es en efecto verde; hay pues cierta objetividad en este conocimiento ¿De dónde le viene la objetividad a este



conocimiento de las verdades de hecho? Le viene de que se sustentan todas las verdades de hecho en un principio de razón.

Las verdades de hecho tienen una base en el principio de razón suficiente. Una verdad de hecho está fundada, en tanto en cuanto podemos buscar y dar la razón de por qué es así. Esta lámpara es verde, pero pudiera ser rosa. Si es verde, es por algo; es porque el que la hizo, la hizo verde; y la hizo verde por algo: porque se lo mandaron, y se lo mandaron por algo: porque el cliente lo había pedido, y el diente lo había pedido por algo, y así sucesivamente. De modo que, si consideramos que cada una de las verdades de hecho está fundada en un principio de razón suficiente, y si prolongamos la serie de razones suficientes a cada una de las causas de las verdades de hecho lo suficientemente lejos, cada prolongación será un afianzamiento más de la objetividad de esas verdades de hecho. El ideal sería llegar a una causa que no necesitase a su vez de la aplicación del principio de razón suficiente, sino que fuese una causa que ya constituyese, dentro de sí, la necesidad; es decir, que fuese al mismo tiempo un hecho y una verdad de razón. Tal cosa es Dios. Por consiguiente, en Dios no hay verdades de hecho y verdades de razón: todas son verdades de razón. En Dios desaparecería la distinción entre verdades de hecho y verdades de razón, porque como Dios conoce actualmente toda la serie infinita de razones suficientes que han hecho que cada cosa sea lo que es, como Dios conoce toda serie de razones de ser de las cosas, ningún juicio es en él asertórico y puramente contingente, sino que es necesario. Como él conoce toda la serie infinita actualmente, para él lo contingente deja de serlo y se transforma en necesario.

Así las cosas, la verdad de hecho deja de ser verdad de hecho y se transforma en verdad de razón. Entonces surge ante nosotros un conocimiento real, puro, un ideal de conocimiento, que consiste en acercarnos lo más posible a ese conocimiento divino; que consiste en acumular tal cantidad de series de conocimientos en los principios de razón



suficiente de cada cosa, que la cosa está apoyada cada vez más en razones suficientes y vaya deviniendo cada vez más una verdad necesaria, una verdad de razón, en vez de ser una verdad de hecho.

Racionalidad de la realidad: hay, pues, para Leibniz un ideal de conocimiento que es el ideal de la pura racionalidad: y entre ese ideal de conocimiento plenamente realizado en la lógica y en las matemáticas y el conocimiento un poco inferior de las verdades de hecho que están en la física, entre ese ideal y esta inferior realidad del conocimiento humano, no hay un abismo, sino por el contrario una serie de transiciones continuas, una continuidad de transiciones, de tal suerte que el esfuerzo del conocimiento ha de consistir en convertir cada vez más amplios territorios de verdades de hecho en verdades de razón. ¿Cómo? Metiendo las matemáticas en la realidad. El conocimiento será cada vez más profundamente racional cuanto que sea más matemático. Y Leibniz lo comprueba inventando el cálculo infinitesimal, que hace dar un salto formidable al conocimiento de hecho de la naturaleza y convierte grandes sectores de la física en conocimiento racional puro. Precisamente descubre Leibniz el cálculo infinitesimal por aplicación de este principio de la continuidad entre lo real y lo ideal; de la continuidad entre la verdad de hecho, llevada una tras otra, y la verdad de razón. La relación que existe entre la verdad de hecho, con todos los antecedentes de razones suficientes que la sostienen, y la verdad de razón, es exactamente la misma que hay entre una recta y la curva. No hay tampoco un abismo entre la recta y la curva, porque, ¿qué es una recta, sino una curva de radio infinito? Y ¿qué es el punto, sino una circunferencia de radio infinitamente pequeño? Vemos cómo entre el punto, la curva y la recta no hay abismos de diferencia, sino que desde un cierto punto de vista especial, que consiste en considerarlo todo como engendrado, como engendrándose en la pura racionalidad de los gérmenes lógicos que hay en nuestro espíritu, entre el punto, la curva y la recta hay un tránsito continuo; como que puede ese tránsito escribirse en una función matemática; en una función de cálculo



integral y diferencial, de cálculo infinitesimal, siendo el punto simplemente una circunferencia de radio mínimo, de radio más pequeño de lo que se quiera, de radio infinitamente pequeño; siendo la curva un trozo de circunferencia de radio infinito, constante, y siendo la recta un trozo de circunferencia de radio infinitamente largo, infinitamente extenso.

Estas consideraciones fueron las que llevaron a Leibniz a pensar de un mismo punto, ya se considere como perteneciente a la curva, o se considere como perteneciente a la tangente a esa curva, ese mismo punto, uno y el mismo punto, tiene definiciones geométricas diferentes según sea considerado como punto de la curva o como punto de la tangente a la curva. Y entonces lo único que hará falta será encontrar la fórmula que defina cada punto en función del todo. Y, precisamente, la búsqueda de esa fórmula es lo que llevó a Leibniz al descubrimiento del cálculo infinitesimal, con el cual una enorme zona de verdades físicas, de hecho, ingresan de pronto en el cuerpo de las verdades matemáticas, de razón.

De esa manera, se puede ver cómo él mismo aplica aquí las consecuencias de sus convicciones y muestra, por el hecho, que en efecto el ideal de la racionalidad del conocimiento es un ideal al cual se va acercando la ciencia concreta de los hechos físicos cuya asíntota más o menos lejana es convertirse en ciencia racional pura. Ahora bien: esta realidad de este pensamiento racional, el objeto de este pensamiento racional, la realidad pensada racionalmente por Leibniz ¿cuál es? Después de la teoría del conocimiento que acabamos de oír, ¿cuál es la metafísica que Leibniz saca de esta teoría del conocimiento? Es la respuesta que Leibniz da a nuestra pregunta metafísica primordial: ¿quién existe?



El idealismo de Leibniz en contra posición el realismo aristotélico

Si bien Leibniz, ha seguido la corriente filosófica idealista; sin embargo, se consideró seguidor de Aristóteles aun cuando él puede ser distinguido como un filósofo original.

1.1.5 El idealismo de Immanuel Kant

Ha sido considerado como el precursor del idealismo en Alemania y uno de los más importantes representantes del criticismo, el criticismo examina los fundamentos del conocimiento como condición para cualquier reflexión filosófica, vivió entre los años 1724 y 1804, ha elaborado una obra denominada, crítica de la razón pura, en la cual se investiga la estructura de la razón, define a la razón humana de la siguiente manera:

(Kant, 1928) "La abstracción de todo contenido del conocimiento" (pp. 612-613).

Para Bertrand Rusell en su obra Historia de la filosofía occidental, Kant es el fundador del idealismo alemán y sin su estudio es imposible comprender a los demás idealistas alemanes

Kant, el fundador del idealismo alemán, no es importante políticamente, aunque escribió algunos ensayos interesantes sobre cuestiones políticas. Fichte y Hegel, por el contrario, expusieron doctrinas políticas que tuvieron y tienen todavía, una profunda influencia en el curso de la Historia. Ninguno puede ser entendido sin un estudio previo de Kant (1946, p. 700).

Pero, ¿por qué la aseveración de que en Kant se encuentran los fundamentos o, cuando menos, los orígenes del idealismo alemán? Esto se puede responder apelando a la ruptura que inaugura Kant respecto de sus predecesores alemanes en la manera de concebir la realidad (el ser), la cual es asumida por los sucesores de este filosofo tal y como escribe J. Hirschberger,



El subsiguiente idealismo alemán comienza una nueva etapa en la filosofía. Esta recobra su profundidad, vuelve a ser investigación de los últimos principios y se afana otra vez por conquistar una fusión sistemática y cerrada de la totalidad del ser, partiendo de un principio unitario. Kant nos ofrece una construcción filosófica perfectamente trabada en todas sus partes" (1970, p. 161).

En ese orden, con Kant, la metafísica alemana reinicia la comprensión global y sistemática del ser. Además, con este pensador empieza en Alemania el pensamiento que tiene como uno de sus temas principales la praxis, la acción ética, la acción tendiente al deber ser. En buena medida, una de las grandes exigencias de esta filosofía (desde un punto de vista teórico) es la exigencia a la acción moral, a la acción ética. Este es el otro gran aporte del paradigma kantiano al pensamiento idealista alemán; el tema moral, como exigencia práctica, porque, pese a la innegables diferencias existentes entre Kant y los grandes idealistas alemanes, como Fichte, Schelling y Hegel, es indudable que en todos ellos se encuentra como apuntó J. Hirschberger "un filosofar sostenido siempre por un alto idealismo ético y metafísico" (1970, 161).

Así las cosas, como escribe Goldmann en su obra *Introducción a la filosofía de Kant*,

Casi todos los pensadores alemanes importantes, aunque no fueran ya Kantianos, al menos partieron de Kant y de la necesidad de adoptar una posición clara frente a sus ideas. Bastante pensar en Fichte y en Hegel y en nuestros días de Lask, Lukács y Heidegger (1974, 29).

Innegablemente, el paradigma kantiano está estructurado, como sistema filosófico, conforme a cuatro grandes campos: la metafísica, la moral; la religión y la antropología. Esos temas responden a las cuatro grandes interrogantes que se formula Kant: ¿qué puedo hacer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar?, ¿qué es el hombre? Ante estas cuatro cuestiones se hace patente la importancia que tiene para Kant el problema de la acción: lo que se puede y lo que se debe hacer, como objetos medulares de lo que es para él la metafísica y la moral y ambas



cosas como paso previo para determinar qué es el hombre y lo que de todo ello se puede esperar, porque, como apunta K. Kosik, "independientemente de las diversas interpretaciones, las tres primeras preguntas predeterminan la respuesta de qué sea el hombre. El hombre es un ser que sabe lo que puede conocer, lo que tiene que hacer y lo que puede esperar" (1979:264)

Sobre la base de lo antes señalado, todo lo demás cobra sentido en su referencia al hombre, que para Kant es un sujeto cognoscente o un sujeto de conocimiento; un sujeto cognoscente que actúa y vive y solo en relación con el cual el mundo adquiere su pleno sentido. Que el modo de actuar del hombre lo conciba Kant, por otro lado, en términos puramente subjetivos no resta profundidad a su pensamiento. Como afirmó Kosik:

En este horizonte intelectual así trazado [el horizonte kantiano], otras nuevas generaciones elaboran sus complementos o precisiones y llegan a la conclusión de que el hombre no es solo un ser cognoscente, sino un ser que vive y actúa: el hombre el sujeto del conocimiento (1979, 265).

En Kant, este aspecto ya está trazado. Vista la obra kantiana globalmente, el tema ético-moral sobresale como eje central. El problema del conocimiento, ligado estrechamente al anterior, no carece tampoco de menor importancia; al igual que el tema de Dios o del hombre.

En ese orden, a continuación, se circunscribirá a los siguientes aspectos: el problema del conocimiento, el problema de la moral y el problema de la dialéctica.

El problema del conocimiento

En primer lugar, este es el aspecto del que en lo fundamental se ocupa Kant en su metafísica. Hasta tal punto este problema es importante para la metafísica kantiana, que muchos colocan como objeto de la metafísica en Kant las posibilidades del conocimiento. Es decir, en Kant la metafísica debe ser una



ciencia acerca de los principios que hacen posible el conocimiento de las cosas de las posibilidades del conocimiento.

En esto insiste Zubiri en su obra *Cinco lecciones de filosofía* cuando dice que, para Kant, "la filosofía ha de ser la búsqueda de los principios del saber verdadero acerca de las cosas"; es decir, de los fundamentos del conocimiento verdadero. De esta manera, la gran obra de Kant, *Crítica de la razón pura*, estará dirigida a dar cuenta de estos fundamentos; es decir, de estos principios fundamentales del conocimiento.

En ese orden, el conocimiento teórico para Kant; es decir, el conocimiento científico, no puede producirse, si no como resultado de una síntesis entre las categorías a priori del entendimiento y las instituciones sensibles: este es el resultado al que llega Kant. Y a ello no podía arribar si no mediante la aceptación de unos postulados empiristas y racionalistas; los cuales son las dos concepciones fundamentales con las que Kant se enfrenta y a las que, en buena medida, busca superar, siendo su enfrentamiento con el racionalismo más claro. Sin embargo, en esta superación lo que Kant intentará es hacer una síntesis, tal y como dice Hirschberger "Intenta Kant una síntesis del racionalismo y empirismo" y añade: "del primero toma la tesis de que la ciencia debe dar proposiciones de valor universal y necesario; del segundo toma la tesis de que la ciencia debe interrogar a la experiencia sensible" (1970, p. 168).

De esa forma quedarse con uno de esos términos implicaría en Kant volver al empirismo o volver al racionalismo que a él le parecen estrechos. Más no hay que perder de vista que la intención principal de Kant es reivindicar la importancia de la experiencia sensible, en el proceso de conocimiento cierto. De allí que su obra sea una crítica de la razón pura y que en esta pretenda, como él mismo lo dice citado por Hirschberger, "erigir un tribunal que asegure a la razón en sus pretensiones legítimas y acabe, en cambio, con todas sus arrogancias infundadas ... Este tribunal no es otro que la crítica de la razón pura misma" (1970, p. 168).



En ese orden y es que si bien Kant no puede prescindir de la razón, de sus principios y de sus leyes, para el proceso de conocimiento de las cosas, le parece que por sí misma es incapaz de brindar un conocimiento científico, apodíctico, riguroso y verificable sobre lo real; siendo estas limitaciones de la razón, las que Kant se propone afrontar en su metafísica; tal como lo afirma Goldmann cuando señala que es la "crítica de la facultad de la razón en general, respecto a todos los conocimientos que pueda alcanzar independientemente de toda experiencia..., porque el tema capital es siempre qué y cuánto pueden conocer entendimiento y razón, independientemente de toda experiencia" (1974, p. 167).

Entonces, el problema con el que se enfrenta Kant cuando aborda el problema del conocimiento consiste en establecer las limitaciones que pueda tener la razón por sí sola para proveer conocimiento cierto y las limitaciones de la razón para conocer con independencia de la experiencia.

En sentido ¿Cuáles son las conclusiones a que llega Kant? Primero, Kant piensa -y en su obra lo argumenta detenidamente- que un conocimiento teórico (científico) solo se puede adquirir de los fenómenos; es decir, de los hechos que se nos aparecen y dan por medio de los sentidos. En cambio de aquellas cosas, tengan existencia o no, de las cuales es imposible tener algún tipo de experiencia, nada científico se puede decir. Aunque, por otro lado, no es suficiente con la experiencia que nos proporcionan los sentidos para lograr esa clase de conocimiento.

Se necesita también de un momento racional, de un instante racional-subjetivo; la síntesis de este momento con el anterior constituye un conocimiento científico: el cual solo se puede tener de "objetos".

Segundo, la pretensión de lograr conocimiento teórico científicos de cosas fuera de la experiencia -es decir, allende los sentidos- es, para Kant, una pretensión que solo puede conducir a problemas; aparte de lo incierto que tiene que ser un conocimiento de esa naturaleza. Más aún, en un nivel de pensamiento y de reflexión separado de la experiencia sensible, así las cosas, el conocimiento



en sentido estricto es imposible; tan imposible que en casos extremos se cae en ilusiones absurdas, en falacias y contradicciones. Lo cual, por otra parte, no quiere decir que la razón no pueda concebir ideas con independencia de las intuiciones sensibles.

Tercero, de hecho, la razón puede pesar y piensa las cosas en sí y lo hace a través de tres grandes ideas, denominadas por Kant principios de la razón pura: mundo, alma y Dios. Es con estas tres ideas o principios, que corresponden a una realidad que no se nos es dada sensiblemente, que el entendimiento y el conocimiento amplían heurísticamente sus horizontes y se orientan en la búsqueda del saber.

Cuarto, los problemas del conocimiento teórico surgen justamente cuando se pretende convertir en objeto de conocimiento a las cosas en sí. Es decir cuando a estas se les pretende convertir en objeto de saber de igual índole que los temas naturales o físicos; peor aún, cuando lo que se pretende es alcanzar un verdadero conocimiento sobre ellas. Estos son los casos extremos que antes se indicaron. En ellos se cae en la falsedad, en las apariencias y en las contradicciones. Y es que la realidad neumenal, la realidad de las cosas en sí, no se puede conocer científicamente.

En síntesis, para Kant, las posibilidades del conocimiento están limitadas por lo que sus experiencias puedan proveer al hombre; por el ámbito de fenómenos con los que sea capaz de habérselas. Y la razón al referirse a los aspectos que propiamente le compete -los temas del mundo neumenal-, lo tiene que hacer en función del entendimiento, en función orientadora de este, asumiendo una función heurística con respecto al mismo; de no hacerlo así, de centrarse en el noúmeno como un problema del que se quiere dar cuenta científicamente, corre el peligro de verse abocada a una vorágine de contradicciones, de apariencias y de paralogismos, pues la razón puede pensar todo una y otra vez sobre el mundo de las cosas en sí, pero no puede alcanzar un conocimiento estricto de él, porque le es imposible; porque conocer y saber no se identifican sin más con el pensar.



Finalmente, en Kant, si bien es cierto que la realidad de las cosas en sí -al ser pensadas por la razón- fuerzan al ser humano a avanzar en dirección de ellas; es decir, en una dirección tendiente a totalizar y unificar conocimiento en función de los tres grandes principios de la razón ya indicados, también lo es que es imposible que este logre alcanzar en algún momento totalizar u unificar la diversidad y dispersión del mundo fenoménico; eso, por más que se intente, es teóricamente imposible.

El problema ético

Respecto a este tema, Kant concluye en su tratamiento del aspecto del conocimiento que de las cosas en sí (noumeno) es imposible alcanzar un conocimiento científico, un conocimiento apodíctico; asimismo, Kant ha dejado en claro la importancia heurística de los principios nouménicos en la clarificación de los horizontes y límites por los que marcan al entendimiento en la búsqueda de la verdad. También ha esbozado la imposibilidad de que en algún momento y por más que se conozcan y se amplíe el campo de los fenómenos, ese mundo nouménico sea conocido: por más que guíe al entendimiento nunca se logrará una aprehensión de sus tres grandes principios (mundo, alma y Dios), los cuales forman una realidad aparte; una realidad independiente del mundo fenoménico, cuya incognoscibilidad no se puede poner en duda.

Es en el aspecto anterior que aparece el problema de la moral en Kant. Es un hecho que teóricamente es imposible lograr la plena racionalidad y unitariedad propia de los principios de las cosas en sí. Sin embargo, a Kant le parece que ello no es imposible prácticamente, mediante la razón práctica; pues es esta la que debe dar al individuo la respuesta, pero una de carácter moral, individual, subjetiva, porque, como señala Goldmann, la pregunta central de la moral kantiana ¿qué debo hacer?, "tiene para Kant este único significado: ¿qué debo hacer para realizar lo absoluto, la totalidad perfecta, el conocimiento del universo y el reino de los fines?" (1974, p. 167).



Kant diría: "la moral da respuesta a esta pregunta". Pero una moral individual. Y sin dejar de ser significativo este carácter individualista de la ética kantiana, no es de menor importancia destacar el momento de exigencia a la acción que esta comporta; se trata de una exigencia, porque hace cargar sobre las espaldas del individuo el que lo mejor de la realidad se realice: depende de su acción y nada más.

En ese sentido, al individuo se le exige la búsqueda práctica de una realización más plena de lo existente a su transformación. Como escribe Goldman:

Puesto que existe una mínima esperanza de que un día, en alguna parte, dentro de un mundo inteligible pueda realizarse lo absoluto, debes actuar como si la máxima de tu acción debiera convertirse por tu voluntad en una ley general de la naturaleza; es decir, como si la realización de lo absoluto dependiera de esta sola acción que ahora vas a realizar, como si ella no dependiera más que de tu voluntad y de tu acción" (1974, p. 167).

Si el individuo no actúa conforme a esas exigencias de realización más plena de lo real, entonces traiciona su propio destino, su propia vida, su libertad y su razón; en consecuencia, está obligado a responder al desafío de la ley moral, de esa manera Goldmann insiste: "no hay para Kant voluntad buena que no esté dirigida exclusivamente hacia la realidad y la realización" (1974, p. 168).

De esa manera, dar la espalda a este desafío es una traición al propio destino. Lo único que puede salvar el carácter moral y bueno de la acción humana es que obstáculos exteriores y superiores la impidan o desvíen; pero si es la misma voluntad la que desfallece y se vuelve vacilante, entonces su estatus de mala voluntad se vuelve indudable. Así las cosas, el problema ético moral lleva a Kant a plantear la superación en el plano práctico de la ruptura entre la realidad de las cosas en sí y la realidad de los fenómenos; una superación que se manifiesta como una exigencia moral para los individuos y de la cual depende que este alcance mayor plenitud, mayor racionalidad y mayor libertad; tal y como lo señaló Goldmann "La determinación completa, totalidad, sería realización de un 'reino de fines'"; es decir, exactamente lo contrario de la sociedad actual, en que con



excepción de algunas formas de comunidad ... el hombre nunca es más que un medio" (1974, p. 173).

En conclusión, se ve cómo, en Kant, están concatenados el problema de la moral con el aspecto del conocimiento; es casi imposible formarse una imagen correcta del uno sin hacer referencia al otro. En palabras de Goldmann:

Así como en el plano teórico el sentido auténtico de la vida humana es tender, a partir de la realidad formal de la experiencia empírica espacio y temporal, hacia la totalidad, de igual modo en el plano práctico el deber del hombre es adoptar la totalidad del contenido como única directiva y obrar como si la realización de esta dependiera exclusivamente de su acción actual (1974, p. 171).

El problema de la dialéctica: de la dialéctica hay que señalar que para Kant fue un frente de ataque. En efecto, él dedicó buena parte de su obra y de su reflexión a criticar y refutar a la dialéctica. Pero, ¿qué entiende Kant por dialéctica? Brevemente: aquellas reflexiones racionales que insistentemente pretenden dar cuenta científicamente de las cosas en sí (de la realidad nouménica) y que, en esa búsqueda puramente conceptual, caen irremediabilmente en proposiciones y argumentaciones contradictorias.

Se trata de la caída del yo, el sujeto, en paralogismos o en antinomias de la razón pura en el instante en que pretende dar cuenta de las cosas en sí.

Con todo, pese a su rechazo de la dialéctica, Kant fue uno de principales impulsores en la modernidad.

Es claro que en Kant se manifiesta una intuición dialéctica en las vinculaciones que establece, cuando afronta el problema del conocimiento, entre el mundo de los fenómenos -las cosas sensibles- y el mundo de las cosas en sí. Aquí, de alguna manera, se establece un vínculo dialéctico entre lo sensible y lo no sensible, entre el fenómeno y la esencia, entre lo finito y lo infinito, entre lo diverso y lo único. Y ello por dos razones: la primera, porque el mundo nouménico



y el mundo fenoménico están en contradicción; es decir, se niegan recíprocamente.

Pero, además de negarse, ambos están articulados en algún tipo de unidad, la cual se expresa en ese dinamismo que está llevando al entendimiento, sin lograrlo jamás, a unificar la totalidad de sus experiencias. Hay, pues, en esta concepción del conocimiento en Kant dos características que son propias de toda concepción dialéctica: la negatividad y el movimiento.

Por otra parte, una contribución de Kant a la dialéctica se manifiesta cuando trata el aspecto ético; mejor aún, cuando trata el problema de la realización de la cosa en sí por la vía práctica. Aquí se hace presente una concepción, todo lo rudimentaria que se quiera, del proceso dialéctico o de la dialéctica como proceso. Asumiendo la contradicción existente entre el noúmeno y el fenómeno, Kant plantea la constante superación de esa contradicción por la actividad moral de los individuos, la cual implica una síntesis, ciertamente provisional, de contrarios; una síntesis dinámica. Aparecen aquí elementos dialécticos más precisos: la ideas de proceso, síntesis y finalidad. En conclusión, Kant, siendo un pensador contrario a la dialéctica, tuvo un pensamiento dialéctico. Se trató de una dialéctica inconclusa, que solo mostró su potencialidad en el desarrollo posterior del pensamiento filosófico moderno.

Sobre la base de lo anteriormente escrito, se puede decir que, según Kant el conocimiento se puede adquirir por medio de los sentidos y del entendimiento, pero también hay una realidad que no se adquiere por ninguna de las dos anteriores.

La primera de estas dos facultades ha sido desde hace tiempo definida por los lógicos como la facultad de concluir mediatamente (a diferencia de las conclusiones o inferencias inmediatas, *consequentisimmediatis*). Pero la segunda, que produce ella misma conceptos, no es de ese modo conocida (Kant, 1928, p. 613).

Asimismo, explica la diferencia entre el entendimiento y la razón de la siguiente manera:



Si el entendimiento es una facultad de la unidad de los fenómenos por medio de las reglas, la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios. Nunca, pues, se refiere directamente a la experiencia o a algún objeto, sino al entendimiento, para dar a los múltiples conocimientos de esta unidad a priori por conceptos, la cual puede llamarse unidad de razón y es de muy otra especie que la que el entendimiento puede producir (Kant, 1928, pp. 617-618).

Kant también ha denominada a la crítica de la razón pura ciencia particular, toda vez que contiene los principios para conocer algo absolutamente a priori, es por ello por lo que escribe: "Un órgano de la razón pura sería un conjunto de los principios, según los cuales todos los conocimientos puros a priori pueden ser adquiridos y realmente establecidos" (Kant, 1928, p. 620).

Es necesario anotar la importancia de crítica para Kant, de allí el título de su obra, la crítica de la razón pura:

Pero sobre todo se reconocerá el valor de la crítica, si se tiene en cuenta la inapreciable ventaja de poner un término, para todo el porvenir, a los ataques contra la moralidad y la religión, de un modo socrático; es decir, por medio de la prueba clara de la ignorancia de los adversarios (Kant, 1928, p. 58).

También la crítica se ha constituido en una herramienta para establecer que corrientes filosóficas serán necesariamente valorar para establecer un derecho moderno, pues al respecto Kant refiere:

Solo por medio de esta crítica pueden cortarse de raíz el materialismo, el fatalismo, el ateísmo, el descreimiento de los librepensadores, el misticismo y la superstición, que pueden ser universalmente dañinos, finalmente, también el idealismo y el escepticismo, que son peligros más para las escuelas y que no pueden fácilmente llegar al público. Si los gobiernos encuentran oportuno el ocuparse de los negocios de los sabios, lo más conforme a su solícita presidencia sería, para las ciencias como para los hombres, favorecer la libertad de una crítica semejante, única que puede dar a las construcciones de la razón un suelo firme, que sostener el ridículo despotismo de las escuelas, que levantan una gran gritería sobre los peligros públicos, cuando se rasga su tejido, que el público sin embargo, jamás ha conocido y cuya pérdida, por lo tanto, no puede nunca sentir (Kant, 1928, pp. 62-63).



En este sentido Kant hace una crítica al idealismo de Descartes: “El primero es el problemático de Descartes, que declaró indudable solo una afirmación empírica (*assertio*) a saber: «yo soy»” (Kant, 1928, p. 400).

También critico el idealismo de Berkeley pues afirma que:

El segundo es el dogmático de Berkeley quién declara que el espacio, con todas las cosas a las cuales está adherido, como condición indispensable, es algo imposible en sí y por ende que las cosas en el espacio son meras imaginaciones (Kant, 1928, p. 486).

Refiere que el idealismo dogmático fue destruido por su teoría denominada estética trascendental, toda vez que el primero considera al espacio como propiedad que debe pertenecer a las cosas en sí mismas, pues el espacio con todo aquello a que sirve de condición, es un absurdo; en relación con la estética trascendental Kant, la cual está referida a la forma en que se adquiere el conocimiento; la sensibilidad es definida como: la capacidad de recibir representaciones por el modo en que se es afectado por objetos:

El efecto de un objeto sobre la capacidad de representación, en cuanto somos afectados por él, es sensación. Aquella intuición que se refiere al objeto por medio de la sensación, llámese empírica. El objeto indeterminado de una intuición empírica, llamase fenómeno (Kant, 1928, p. 129).

Los aportes de Kant han influido a tal grado que fue quien diseño el concepto moderno de Estado de derecho; sin embargo, en este punto Immanuel Kant siguiendo el método crítico, se ha inclinado por aceptar los aportes de Aristóteles, pues define al Estado de derecho como:

Política dice: sed astutos como la serpiente. La moral añade (como condición limitativa): y cándidos como las palomas. Si no pueden existir ambos en un mismo precepto, hay realmente un choque entre *Política* y la moral; pero si se unen, resulta absurdo el concepto de contrario, y no puede plantear como un problema la resolución del conflicto entre la moral y *Política*. Aunque la proposición honradez es la mejor política encierra una teoría que la practica lamentablemente contradice con frecuencia, la



proposición, igualmente teórica, de la honradez es mejor que toda política infinitamente por encima de toda objeción, es la condición ineludible de aquella primera. El dios-término de la moral no cede ante Júpiter (el dios-término del poder) pues este está todavía bajo el destino; es decir, la razón no tiene la suficiente luz para dominar la serie de causas antecedentes que, siguiendo el mecanismo de la naturaleza, permitan con seguridad anticipar el resultado feliz o desgraciado de las acciones y omisiones de los hombres (Kant , 2002, p. 84).

En ese contexto Aristóteles en el siglo IV a.C. escribió su obra *Política* refiere: “Pero el hombre, puesto en poder y señorío, modérese con la prudencia y la virtud” (p. 17).

Tanto para Immanuel Kant, como para Aristóteles, la política debe de estar íntimamente relacionada con la moral, pues esta correspondencia será la base del concepto Estado de derecho, como más adelante Kant afirma:

Es claro que, si no hay libertad ni ley moral basada en ella, sino que todo lo que ocurre o puede ocurrir es simple mecanismo de la naturaleza, *Política* es toda la sabiduría práctica (como el arte de utilizar el mecanismo natural para la gobernación de los hombres) y el concepto de derecho deviene un pensamiento vacío. Pero si se cree vincular el concepto de derecho a *Política* y elevarlo incluso a condición limitativa de esta, debe ser posible entonces un acuerdo entre ambas (Kant, 2002, p. 86).

Es decir, que *Política* tendrá un límite y ese es el derecho, siguiendo a Aristóteles (Siglo IV antes de Cristo) a este respecto refiere: “Porque, así como el hombre, puesto en su perfecta naturaleza, es el mejor de todos los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos” (p. 86).

La filosofía de Kant y el realismo aristotélico

En la filosofía de Kant se puede afirmar que todo lo externo se percibe y conoce derivado de la experiencia, y no solo de la imaginación, Kant en su libro “la Crítica de la razón pura” al respecto afirma:



La prueba apetecida debe pues mostrar que de las cosas exteriores tenemos experiencia, y no solo imaginación; lo cual no podrá hacerse, sino demostrando que nuestra experiencia interna misma, que Descartes no ponía en duda, no es posible más que suponiendo la experiencia externa (Kant, 1928, pp. 486-487).

Es decir, que la experiencia externa descartará la forma en que fue concebida la imaginación, para el realismo aristotélico sin embargo la idea de imaginación existirá solo en un estado de individualidad.

1.1.6 El idealismo de Juan Teofilo Fichte

Es un filósofo alemán, nació y murió entre los años 1762-1814 se declaró kantiano en el año de 1790 y también fue conocido por sus ideas ateas, pero dirigidas a la educación, uno de sus principales intereses era enseñar al mundo cristiano ideas de sobre una nueva existencia, Gerardo López Toro expone en su obra *La educación como labor mesiánica* como este filósofo pretendía: López (1995) "formar al hombre íntegro y total, fomentando en él, el desarrollo de la vida del espíritu que es la que especifica su esencia" (p. 145).

Estas ideas de Teofilo fueron conocidas como trascendentales y consiste en:

A la vida humana que se desarrolla a partir de la interioridad como autorreflexión que se eleva hasta el conocimiento intuitivo o evidenciado de la actividad absoluta, llama Fichte vida racional. Lo propio de la racionalidad es integrar la propia vida en la vida primigenia o del espíritu, participar por el conocer y el querer en la vida absoluta; es intuirse y quererse como ser finito autoactivo que remite esencialmente a la actividad absoluta. El ser racional es absolutamente espontáneo y autónomo, no depende en su conocer ni en su querer de cosa alguna que le sea exterior. Este hombre plenamente racional no es un simple contemplador del mundo, sino un ser que actúa espontáneamente de acuerdo con la verdad ideal que él intuye. Estas son las ideas *fichteanas* que es necesario explicitar para hacer entender lo que constituye la vida racional, que es el tipo de vida al cual el hombre debe ser elevado por la educación (López, 1995, p. 150).



En este contexto, Fichte aporta una definición de vida racional, consistiendo en la autorreflexión la cual ha de ser elevada hasta el conocimiento intuitivo, asimismo, expone que la racionalidad consiste en integrar la vida en el espíritu, agrega que el ser racional es espontáneo y autónomo.

En ese orden, se puede decir que Fichte es unas de las figuras más sobresalientes del idealismo alemán. Su actividad filosófica se encuadra, en este sentido, dentro de las perspectivas filosóficas delineadas por Kant: el problema ético moral, el tema del conocimiento y la conquista de una humanidad plena para el hombre. Sin duda alguna, Fichte no es un simple continuador de Kant; su obra, si bien tiene momento de continuidad con la filosofía kantiana, tiene también momento de ruptura con la misma.

Precisamente, la ruptura con Kant fue uno de sus propósitos fundamentales. Por ello, en esta breve referencia a Fichte es útil prestar atención tanto a su convergencia como a su ruptura con Kant. También es pertinente caracterizar globalmente la filosofía fichteana para, desde ella, tocar los puntos objeto de nuestro interés.

De modo general, se puede decir que Fichte inicia sus reflexiones a partir de Kant; en concreto lo hace suprimiendo la cosa en sí. Como señala F. Larroyo,

el idealismo de los postkantianos suprime este último residuo de la realidad metafísica ... J.G. Fichte (1762-1814) fue el primero que inicia esta modificación de la filosofía kantiana. Lo lleva a cabo creando el llamado idealismo ético, y con ello, una nueva concepción voluntarista del mundo y de la vida. (1973:20-21)

Detengámonos brevemente en estos dos aspectos de la filosofía fichteana: la índole de ese idealismo ético y voluntarismo del mundo y de la vida que le fue colateral.



El idealismo ético

Sin temor a equivocación se puede afirmar que en Fichte el tema central de la filosofía es, todavía con mayor fuerza que en Kant, la acción moral, es decir, la acción que libremente crea y transforma el mundo. Pero en Fichte la acción moral reviste una dimensión distinta de la acción moral kantiana: *de ella depende la creación toda del mundo*. Y es por ello que la moral, en cuanto actividad, ocupa un lugar fundamental en su sistema filosófico. Como escribe F. Coplesto [para Fichte]

el dogmático .. subraya la cosa, el no-yo. Pero el pensador que tenga algún interés auténtico por el sujeto libre y moral hallará el principio básico de la filosofía en la inteligencia. En el yo más que en el no-yo ... el interés de Fichte por el yo libre y moralmente activo queda claramente definido desde un principio (1978:42)

Justamente, Fichte se propone revalorizar la función del sujeto libre y moral en la construcción del mundo. La presencia de Kant, por otro lado, se hace sentir en esta problemática, especialmente *La crítica a la razón práctica*. No hay que olvidar el lugar que ocupa en esa obra la acción moral. Pero el kantiano no se hace sentir solamente por la primacía que adquiere en un determinado momento la práctica, sino porque el punto de arranque mismo del filosofar fichteano lleva a darle un lugar central a la práctica moral. ¿Cuál es ese punto de arranque? Pues bien, lo que le interesa a Fichte es responder filosóficamente las siguientes preguntas: ¿cuál es la causa o el fundamento de la experiencia? ¿Cómo hemos de explicar el hecho de que gran cantidad de representaciones se imponen al sujeto? Para responderlas, Fichte crea un sistema ético filosófico en el cual las mismas puedan ser tratadas.

Ya desde aquí se puede ver la filiación Fichte-Kant. Es el problema de la experiencia, como problema ligado al del conocimiento, lo que la metafísica fichteana se propone abordar; es decir, el problema de los



fundamentos o causas de la experiencia. Indudablemente, la temática es kantiana.

Como algo subyacente e inspirador de la investigación teórica de los fundamentos de la experiencia -escribe Copleston-, hay una profunda convicción del significado primario de la actividad libre y moral del hombre, y por esto, prosigue la insistencia de Kant de la primacía de la razón práctica, la voluntad moral (1978:42)

En la problemática central abordada por Fichte, así como en su respuesta, se hace sentir la influencia de Kant. Detengámonos más en detalle en esta discusión.

En primer lugar, ¿cómo es abordado el problema de la fundamentación de la experiencia? Para Fichte hay dos posibilidades al respecto, que están afincadas en el hecho de, que en el proceso de una experiencia hay *algo* experimentado a través de *alguien* que lo experimenta. Ante esto se vislumbran dos posibilidades: una, que se intente explicar la experiencia a causa de la cosa en sí; otra, que se la explique como producto de la inteligencia, del pensamiento creador. Según F. Larroyo,

para él, solo existen dos orientaciones fundamentales en la filosofía. Una parte del no-yo, del objeto, y culmina en la pregunta: ¿cómo es posible que el objeto determine la estructura del sujeto? La otra arranca de la conciencia del yo y pregunta: ¿cómo la conciencia, la conciencia en general, se llega a representar un objeto, un mundo de objetos? La primera orientación desemboca por necesidad en el naturalismo y determinismo, y elimina el concepto de libre personalidad, la segunda conduce directamente al idealismo. (1973:21)

Fichte apuesta por la segunda alternativa, pues para él es inadmisibles admitir que sea el objeto, la cosa en sí, el que determine --o sea el fundamento de- la experiencia o "*la totalidad del sistema de representaciones*". "*Si la cosa, el objeto, se toma como principio fundamental de la explicación, la inteligencia quedaría reducida a un mero*



epifenómeno"(1978:41), comenta Copleston a propósito de la alternativa privilegiada por Fichte.

Es precisamente para evitar que la inteligencia quede convertida en un epifenómeno --con lo cual falsearía teóricamente su propia esencia- que a nuestro filósofo no le queda más salida que darle un estatuto fundacional. Según Fichte --opina Copleston--.

el filósofo que desea evitar el dogmatismo y todas sus consecuencias, y que está dispuesto a ser lógico, tiene que eliminar la cosa en sí (el objeto, la cosa, independiente del sujeto) como factor de la explicación de la experiencia; (1978:42)

Porque su fundamento se encuentra, como vimos arriba, en la misma inteligencia, en la subjetividad.

Por tanto, Fichte aborda el problema de los fundamentos de la experiencia desde una doble perspectiva. Primero, preguntándose por la función que tiene en ella la cosa en sí, es decir, considerándola desde el objeto. Segundo, preguntándose por la función que desempeña en ella el sujeto, la inteligencia. Según Copleston [el filósofo], "*puede intentar explicar la experiencia ... como producto de la inteligencia en sí, es decir, del pensamiento creador, o, también, puede explicar la experiencia como efecto de la cosa en sí*"(1978:42). Ante estas dos alternativas, Fichte se decidió a favor de la primera, especialmente en su libro *Teoría de la ciencia*.

Por otro lado, nos interesa también destacar el resultado a que llega Fichte luego de haber tratado los puntos centrales de su problema. Para este autor, es el sujeto, no el objeto, el que determina y fundamenta las experiencias. Así debe reconocerlo, piensa él, cualquier sistema filosófico que pretenda evitar la vía del dogmatismo y que, asimismo, centre su interés filosófico fundamental en el sujeto libre y moral. No proceder así es una muestra de inmadurez e inconciencia filosófica, así como del dominio que ejerce el determinismo dogmático.



Así las cosas, Fichte resuelve la polémica sobre la detenninación de la experiencia -ya sea por el sujeto o ya sea o el objeto- a favor del primero, a favor del 'yo'.

El dogmático -escribe Copleston-, carente de interés, subraya la cosa, el no-yo. El pensador que tenga algún interés auténtico por el sujeto libre y moral hallará el principio básico de la filosofía en la inteligencia, en el yo más que en el no-yo"(1978:42).

Pero aún hay más. Y es que la dicotomía yo no-yo no es una dicotomía que exista realmente. Ambos términos son resultado de un proceso de abstracción, que es justamente el que crea la problemática de las dos vías entre las cuales tiene que optar el filósofo. Pero en la realidad plena de la conciencia el factor inteligencia-cosa, sujeto-objeto, forman una unidad indisoluble. Solo la abstracción permite hablar de cosa en sí e inteligencia en sí: realmente, en la conciencia real, están mutuamente entrelazadas. Por ello, el rotundo rechazo de Fichte a buscar la explicación de la experiencia en la cosa en sí: esta es algo derivado, algo que solo existe, no como Kant en una esfera de realidad exterior a la subjetividad, sino como un momento de esta, como un producto del "yo puro". Es este el que se desdobra en los dos términos: yo, no-yo.

Limitarse a constatar esta dualidad --dice F. Larroyo---, había sido el error de Kant. Hay que reconocer que los dos términos son puestos por el yo, bien que por el yo puro, ello es, un yo entendido en forma universal (. . .) el yo puro no es una sustancia, sino una actividad, un proceso inagotable. (1973:21)

Se trata de un proceso inagotable de objetivación de sí mismo: la cosa en sí y el sujeto expresan esta transmutación, por así decirlo, de yo puro.

Cada acto de objetivación presupone --dice Copleston-, un yo puro ... el yo puro se revela a sí mismo ante la reflexión por su actividad objetivadora ... Por ello, Fichte concluye que el yo puro no es lo que actúa, sino que es simplemente actividad o hacer ... La inteligencia



para el idealismo es hacer (. . .) y nada más que esto; nunca debiera llamarse cosa activa (...)(1978:43-44)

En resumen, más allá de la cosa en sí o del sujeto como entidades contrapuestas y separadas, lo que se tiene primariamente es una realidad en la que aquellos dos momentos se encuentran fundidos, y que en virtud de su mismo proceso de objetivación se hacen presentes y cobran autonomía: esa realidad primaria es el *yo puro*. Un *yo puro* que objetivándose no solo crea las cosas, sino que se revela a sí mismo en y a través de estos procesos de objetivación.

Un *yo puro* que crea tanto al sujeto (la conciencia de sí mismo) como el objeto (la cosa en sí). *La tarea de la filosofía es la reconstrucción sistemática de esta actividad objetivadora*. Por ello, igualmente está justificado, y es una exigencia de verdad, situar como principio del sistema filosófico al *yo*, al sujeto: es el punto de partida para captar los momentos de la objetivación del *yo puro*, es el vehículo de esa objetivación.

En ese sentido, ¿Por qué llamar a la filosofía fichteana "idealismo ético"? Se llama así porque sitúa en la interioridad subjetiva del hombre las posibilidades de crear la totalidad de las cosas: del *yo puro* depende todo lo demás; de un *yo puro* actuante en sus sucesivas objetivaciones. Es, en otras palabras, un idealismo porque ve al mundo, a las cosas, como una producción del sujeto; y tiene un talante ético porque las objetivaciones, además de expresarse en la actividad del sujeto, son objetivaciones tendientes al "deber ser" en libertad, es decir, a un deber ser en el que "la ley moral y el hecho real están unidos mediante la libertad ... El último fin de la moral es la realización de la razón en una comunidad de seres libres"(1973:21)

Esta es, en último término, la moralidad del idealismo fichteano: una moralidad, como actividad, que todo lo hace, y que lo hace tendiendo procesualmente hacia la libertad, hacia el orden moral absoluto. Es una



moralidad que se realiza, que realiza los fines del yo puro, por la humanidad entera misma: no por razones exteriores al ser humano ni por razones puramente individuales.

[Es] la humanidad -escribe F. Larroyo-- [la que] tiene que realizar este orden divino ... el hombre ha de recorrer un largo trecho para salvarse, más lo ha de hacer con sus propios pies. Si no pudiera hacerlo por sí mismo, no sería una vida viva, y no habría sido realmente ni siquiera una vida, sino que todo habría permanecido petrificado en ser rígido, inmóvil, muerto" (1973:22-23)

El voluntarismo y la dialéctica

Digamos ahora dos palabras sobre el voluntarismo del mundo y de la vida que es inherente a la concepción filosófica sostenida por Fichte. Ante todo, hay que señalar la primacía absoluta que tiene en Fichte la razón práctica como punto nodal de explicación de la creación del mundo y de la vida. Al depender todo de la actividad del sujeto, de una subjetividad libre, toda ley externa a la ley ético moral -es decir, externa a lo que la propia conciencia dicte a la humanidad-, o toda imposición determinista, queda anulada.

Por lo general -dice Fichte- se ha entendido la doctrina de la ciencia como si en ella se atribuyeran a lo individual efectos tales como la producción de la totalidad del mundo material... Esto es completamente erróneo: no es lo individual, sino la vida espiritual e inmediata la que crea todos los fenómenos, incluyendo los fenómenos individuales. (1978:44)



Es la vida espiritual la que se autor realiza produciendo la totalidad de las cosas. ¿Cómo aparece la dialéctica en Fichte? De un modo bastante acentuado, la dialéctica fichteana es una dialéctica subjetiva: es decir, una dialéctica centrada en la interioridad del sujeto: es, en sentido estricto, una dialéctica del conocimiento. Mejor aún, para Fichte la dialéctica es un método. ¿En qué consiste este método? Bien: en donde este se expresa mejor es en el proceso de reflexión filosófica que se realiza con el propósito de indagar los fundamentos de la experiencia.

Veamos cómo sucede esto, pero antes dejemos apuntado que en Fichte aparecen las tres ideas básicas de la dialéctica como conocimiento: posición (tesis) , contraposición (antítesis) y limitación recíproca (síntesis).

Fichte parte de la proposición de que el yo, el sujeto, es aprehendido como yo puro en su actividad, en la cual existe originariamente.

La proposición fundamental de la filosofía --escribe este autor- es la de que 'el yo que originalmente es su propio ser' ... [el yo] se ve en cuanto que se afirma a sí mismo ... Ponerse a sí mismo y ser son una misma cosa para el yo"(1978:44)

Esta es la tesis. Pero en la medida en que se cobra conciencia de esta actividad del yo puro -porque la actividad original del yo no es consciente de sí misma- surge la contraposición (necesaria para cobrar esa conciencia) con el no-yo. "Esta conciencia no se da sin que el no-yo se oponga al yo. De aquí resulta la segunda proposición de la filosofía: "un no-yo es simplemente opuesto al yo"(1978:46). Esta es la antítesis. Y entre esta antítesis (que es un no-yo ilimitado) y la tesis (que es un yo también ilimitado) se libra una confrontación por exclusión recíproca, una confrontación por la mutua aniquilación: una lucha a muerte entre dos momentos de la misma unidad.

Este no-yo ilimitado --escribe Copleston- se opone al yo dentro del mismo yo ... La actividad ilimitada que constituye el yo puro, o absoluto, tiene que poner el no-yo dentro de sí mismo. Pero si ambos son ilimitados, tenderán necesariamente a excluirse entre sí. Tenderán a obstaculizarse, a aniquilarse. (1978:46)



Pero dado que la realidad de los dos momentos anteriores, especialmente por lo que tienen de ilimitado, haría imposible la existencia de la conciencia, es necesario buscar una solución.

Esa solución es la síntesis de las dos proposiciones anteriores. Una síntesis que se enuncia en la siguiente proposición: *"yo pongo en el yo un no-yo divisible, como opuesto al yo divisible". Es decir, el yo absoluto pone dentro de sí mismo a un yo finito y a un no-yo finito. Ambos se limitan recíprocamente y se determinan entre sí*"(1978:47). Y así es resuelta la contradicción entre los términos opuestos.

En suma, la síntesis; lo que hace es limitar en este caso la ilimitabilidad de los momentos contrapuestos resolviendo la contradicción y la oposición.

Con otras palabras, la síntesis demuestra lo que significa la antítesis, para que no surja la contradicción entre un yo ilimitado y un no-yo ilimitado ... la actividad que fundamenta la conciencia forzosamente tiene que producir la situación en la que el yo y el no-yo se limiten entre sí. (1978:86)

Esta clarificación progresiva de las contradicciones, así como su solución sistemática, son una obra del pensar filosófico mismo: una obra de la filosofía mediante la cual el yo puro va cobrando conciencia de sí. En otras palabras: lo que hace el filósofo al ir describiendo el proceso de tesis, antítesis y síntesis es expresar el autoconocimiento que el yo puro va cobrando de sí mismo en sus continuas objetivaciones.

En conclusión, la dialéctica en Fichte es un método de conocimiento que, valiéndose de los tres momentos básicos de la misma (tesis, antítesis y síntesis), permite conocer el despliegue del yo-puro, así como también expresar el autoconocimiento, la autoconciencia, que este yo-puro va cobrando de sí mismo.



Es, además, una dialéctica subjetiva, primero, porque se limita a ser un método de conocimiento, un modo de ordenar los pensamientos y los razonamientos; y, segundo, porque lo que se da a conocer por medio de esa dialéctica no es una cosa real, sino una subjetividad.

Continuidad Fichte-Kant: Por razones obvias no podemos aquí destacar la totalidad de puntos de convergencia entre Fichte y Kant. Bástenos aludir a los que a nuestro juicio son los más relevantes.

- 1) Un punto importante de encuentro y de continuidad Fichte-Kant lo constituye
- 2) el tema de lo ético-moral, que en ambos autores recibe un trato preferente y central. En otras palabras, lo ético-moral, como problema de exigencia de la praxis que busca el deber ser, es en ambos autores un pilar fundamental de sus respectivos sistemas filosóficos.
- 3) Otro punto importante de convergencia entre ambos filósofos se encuentra en la importancia también central que ocupa en sus filosofías el problema del conocimiento. En ambos autores se trata de un problema que hunde sus raíces en la experiencia sensible, o cuando menos la tiene como un momento imprescindible a la hora de dar cuenta del proceso de conocimiento. En todo caso, las preguntas ¿qué se puede conocer? y ¿cómo se conoce? son abordadas por ambos autores; y para ambos el tema de la experiencia es esencial.
- 4) No se puede dejar de mencionar el problema de la dialéctica. En ambos filósofos aparece el tema de la dialéctica como un problema que atañe al conocer, es decir, como algo que no se



puede desligar del conocimiento. Y esto ya sea de manera explícita, como en Fichte, o implícitamente, como en Kant.

- 5) Hay que señalar también el carácter progresivo-utópico que asignan a la práctica moral. Para ambos autores la actividad ético-moral de los hombres debe llevar el reino de la libertad, de la igualdad y de la plena autoconciencia. En este sentido, la evolución de la humanidad tiene un sentido, un fin: la plena libertad.
- 6) Finalmente, en ambos autores se consolida el carácter sistemático y riguroso de los problemas metafísicos. Dicho de otro modo: en ambos la metafísica es antes que nada un sistema que pretende dar cuenta de los fundamentos últimos de la realidad.

Ruptura Fichte-Kant

- 1) Ante todo, un punto de ruptura entre Fichte y Kant lo constituye el carácter que se atribuye a lo ético-moral. Por parte de Kant, como ya vimos, lo ético-moral, la razón práctica, tiene una función transformadora y, de algún modo, creadora de lo real. Pero solo hasta cierto punto. Porque en Kant hay un ámbito de la realidad que no es producto de la razón práctica; un ámbito de la realidad - las cosas en sí- que no depende de la razón práctica y que obliga a transformar la realidad vigente en función de ella. En Fichte, por el otro lado, lo ético-moral pierde totalmente todas las limitaciones. Es lo que crea y produce de todo lo existente. Para Fichte, la cosa en sí kantiana, el noúmeno, deja de ser un aspecto de la realidad allende la experiencia para convertirse en un producto más del yo-puro. Este es un punto clave en la ruptura Fichte-Kant: la eliminación por parte del primero, en la consideración filosófica, de cualquier residuo que hiciera alusión a "la cosa en sí" como una realidad autónoma.



- 2) Ambos filósofos difieren en el lugar que asignan a la experiencia sensible en los respectivos sistemas filosóficos. Por el lado kantiano, la experiencia es un punto de llegada; es decir, es a la experiencia a la que se arriba a la hora de responder por las posibilidades del conocimiento científico. Para Fichte, por el contrario, la experiencia es un punto de partida: lo que se pretende encontrar son justamente los fundamentos de la misma; por tanto, dentro de los límites del conocimiento, la experiencia desempeña de uno y otro lado funciones distintas. Para Fichte, conocer científicamente la realidad supone retrotraerse a los fundamentos de la experiencia: para Kant supone defender los alcances de la misma.
- 3) Ambos autores entienden de un modo diferente la dialéctica. Dejando de lado el que haya en Kant una interpretación de la dialéctica en sentido peyorativo, en él la dialéctica está implícita en su pensamiento; se expresa tanto en el proceso de conocimiento como en la realidad misma. Para Fichte la dialéctica es principalmente un método de conocimiento, no un proceso que se opere en la misma realidad allende el conocimiento. Para Fichte las cosas no son en sí mismas dialécticas. Incluso si se quiere hablar de una dialéctica que no sea exclusivamente método, esta dialéctica sería la de una interioridad, la del yo puro que se despliega, que se objetiva. Pero de ello no se sigue lo que lo objetivado obedezca, en tanto que objetivado, a unas leyes de carácter dialéctico. Las pistas apuntan en ese sentido, pero en Fichte ello no es del todo claro. Habrá que esperar a Hegel. La dialéctica kantiana, pues, es subjetivizada por Fichte.
- 4) Fichte y Kant se distancian en la concepción progresivo-utópica que cada uno maneja. En Kant, recordémoslo, el proceso humano-evolutivo tendiendo hacia un fin, teniendo un sentido



determinado, nunca es realizado plenamente por la praxis moral de los individuos. Contrariamente a Kant, para Fichte el proceso mencionado sí cierra su ciclo; sí concluye plenamente. Además, la práctica moral fichteana no es realizada por los individuos, sino por la humanidad como colectividad. La plena realización humana es en Fichte -a diferencia de Kant- algo que se logra efectivamente mediante la praxis moral de la humanidad toda.

El idealismo de Juan Teofilo en contra posición con el realismo aristotélico

Al igual que Kant, en este contexto Juan Teofilo destaca la idea de reemplazar la imaginación sobre la experiencia humana, en contraposición el realismo aristotélico advierte que la imaginación existirá solo en un estado de individualidad.

1.1.7 El idealismo de Federico Guillermo Jese Schelling

Federico Guillermo Jese Schelling también conocido como Friedrich Wilhelm Joseph (*von*) Schelling de origen alemán nació y murió entre los años de 1775 a 1854, era un hijo de pastor protestante, estudió con Hegel y Hölderling en el Seminario Protestante de Tubinga, desde muy niño se destacó por el dominio de las lenguas clásicas y escribió las siguientes obras: ideas para una filosofía de la naturaleza; Tratados sobre el alma del mundo; El primer bosquejo de un sistema de filosofía de la naturaleza; filosofía y religión; y Sistema del idealismo trascendental.



Clasificó la filosofía en una corriente de idealismo objetivo, acentúa ya la idea del absoluto y estético. En el prólogo de su libro, el idealismo trascendental resumen las ideas sobre este siendo las siguientes:

El idealismo trascendental trata de dos ciencias opuestas por el principio y la dirección, pues una, el idealismo trascendental parte de lo subjetivo e intenta mostrar su proceso de objetivación a través de las categorías teóricas, del actuar y sus productos, hasta concluir en el arte y la otra, la filosofía de la naturaleza, comienza desde lo objetivo señalando como en el mundo natural tiene lugar un proceso de espiritualización, desde los mecanismos más simples, como el magnetismo, hasta la compleja estructura orgánica, para culminar con el hombre (Schelling, 1988, p. 2005).

Aun cuando estas ideas recibieron algunas críticas por filósofos como Fichte y, el seguidor de este, Schad, este último argumentaba que se mostraba oscura la relación entre la filosofía trascendental y la filosofía de la naturaleza, oponiéndose esta última a la doctrina de las ciencias; sin embargo, Schelling, ha desarrollado que no hay distinción entre lo orgánico y lo inorgánico y que los seres inanimados aspiran a ser orgánicos pues es la aspiración de toda la naturaleza, es llegar a ser orgánicos, a esa lucha es lo que Schelling denomina inteligencia, pues solo por medio de la inteligencia se logra alcanzar ser orgánico.

En ese orden, se puede decir que Schelling es otro gran filósofo del movimiento idealista alemán, porque es en buena medida heredero y continuador de las doctrinas de Kant y Fichte, a las cuales confrontó con nuevos problemas. Asimismo, su importancia filosófica se hace sentir también en Hegel en quien influyó sobremanera.

El problema del "yo"

Ante todo, hay que decir que en la filosofía de Schelling es muy importante la temática -al menos en una etapa de su labor intelectual- del yo, de la subjetividad. Como apunta Copleston,



Schelling, en su *Sistema del Idealismo Trascendental*, parte del yo con influencias de la *Teoría de la ciencia* de Fichte que pone en relieve en su proceso de elaboración de la autoobjetivación del yo, por ejemplo, en el aspecto moral. (1978:86)

Es tan fuerte en este momento el influjo de Fichte que, incluso, el punto de partida -la proposición básica de la filosofía de Schelling- es el yo; un yo incondicionado que se pone a sí mismo y que necesita, para manifestar su propia existencia, del no-yo. Como dice Copleston, de aquí se deduce [para Schelling] que 'la única proposición fundamental posible es la siguiente: yo es yo'. En su obra *Del yo como Principio de la filosofía* nos ofrece una versión menos peculiar de la proposición fundamental: 'yo soy yo', o bien, yo soy.

Pero este yo -que es en Schelling un yo absoluto necesita del no-yo. Schelling, consecuente con su perspectiva, postula la existencia de ese no-yo, así como de un término mediador entre aquél y este.

Afirma que el yo y el no-yo se condicionan el uno al otro. No existe ningún sujeto sin su propio objeto, ni un objeto sin sujeto ... tiene que haber [entre ellos] algún factor mediador, un producto común a ambos que los relacione y en cierto modo fusione; este elemento es la representación. (1978:82)

Por tanto, en esta etapa del pensamiento de Schelling se tiene, como elemento central, la siguiente tríada: *sujeto, objeto y representación*. Del primero se llega al tercero tanto ontológica como epistemológicamente.

Filosofía de la Naturaleza y Crítica del Dogmatismo

Lo anterior no quiere decir que la filosofía de Schelling se reduce a lo dicho por Fichte. En los postulados fundamentales de su filosofía de la naturaleza, muy influida por lo demás por la problemática fichteana, se encuentran ya los puntos de alejamiento iniciales entre ambos autores. Y es que de una u otra forma en este planteamiento de la filosofía de la



naturaleza se insinúa una temática ajena al pensamiento de Fichte: el *idealismo objetivo*. Un idealismo que, aunque reivindica la derivación de las cosas objetivas desde la subjetividad, el yo, admite la autonomía de aquéllas, a las que da el nombre de naturaleza.

Eso que constituye el lado objetivo de la realidad, que es independiente de la existencia humana, es la naturaleza. La naturaleza es lo que en Schelling carece de conciencia; es lo inconsciente.

Por tanto, no es la naturaleza, como creía Fichte, un instrumento para la acción moral de los hombres, sino que en Schelling la misma tiene un rango metafísico. Y es que el que para Schelling la naturaleza no tenga conciencia de sí misma lo que presupone es que en donde se manifiesta primariamente el Yo Absoluto no es en la subjetividad humana, sino en la naturaleza.

En una serie de obras sobre la filosofía de la naturaleza -escribe Copleston- expuso su propia concepción de esta como manifestación inmediata del absoluto, como sistema teleológico y dinámico que se organiza a sí mismo progresando lentamente hacia la emergencia de la conciencia y hacia el conocimiento de la naturaleza por sí misma en y a través del hombre.

De aquí nace la principalidad ontológica de la naturaleza como realidad objetiva, porque si bien es cierto que es la naturaleza la expresión inmediata del absoluto -por tanto, es a este a quien compete la ultimidad metafísica-, es también cierto que una vez comenzado el proceso de toma de conciencia del absoluto, este solo puede ser alcanzado plenamente en la medida en que el hombre cobre conciencia de la productividad inconsciente de la naturaleza.

Son los procesos objetivos de la naturaleza, como expresión inconsciente del absoluto, los que hacen posible superar esa inconciencia por medio del hombre: en este la naturaleza cobra su propia autoconciencia. En palabras de Lukács:



aquella 'Odisea del Espíritu' de la que hablamos más arriba es, cabalmente, el proceso en el que ... la productividad inconsciente de la naturaleza cobra conciencia y autoconciencia en el hombre, una autoconciencia radical, en el sentido de que el conocimiento filosófico adecuado del mundo expresa cabalmente su objeto precisamente porque no es otra cosa que la elevación a conciencia de lo producido inconscientemente por los procesos objetivos de la naturaleza, sencillamente porque esta autoconciencia es de por sí el más alto producto del mismo proceso natural. (1978:87)

La naturaleza es la matriz fundamental de la inconsciencia y de la autoconciencia procesual del absoluto. No es ni la subjetividad de Fichte ni la razón práctica de Kant. El hombre mismo no es más que la naturaleza cobrando conciencia de sí misma.

Aquí sale al paso otro momento de la filosofía de Schelling que, en buena medida, ilumina lo que ya apuntamos: la crítica de este al dogmatismo (representado por Spinoza) y al criticismo (representado por Kant), a los cuales se propone superar.

Primero veamos qué es para él dogmatismo. Para Schelling, el dogmatismo implica la absolutización del no-yo. En este sentido,

el hombre no es más que una mera modificación del objeto infinito, es la substancia de Spinoza, y no puede conocer la libertad ... en último término, significa la aniquilación del ser humano como libre agente de la moral. En el dogmatismo no hay lugar para la libertad. (1978:82)

Por otro lado, nuestro autor opina que el criticismo, que se propuso como una de sus metas principales la refutación del dogmatismo, es también una alternativa filosófica poco viable. Además, se trata de una alternativa débil para enfrentar al dogmatismo. Contra los dogmáticos, el criticismo pretendió afirmar la vigencia de la libertad en la esfera nouménica. Pero en la demostración teórica se quedó corto. Como dice Schelling, "ni siquiera el sistema tan perfecto del criticismo está capacitado para refutar, teóricamente, el dogmatismo" (1978:87-88)



Pero, lo que es peor, ambas interpretaciones le parecen a Schelling limitadas y partícipes de un mismo error. Veamos cuál es el error común. El problema se origina, piensa Schelling, en el abordaje teórico que hacen ambas filosofías de lo infinito y de lo finito. Y es que ambas posturas, al partir erróneamente de lo infinito hacia lo finito, caen en insalvables abismos teóricos cuando intentan llevar a cabo la transición. Por ello, se impone una solución, la cual se perfila desde el momento que se aprehende la unidad, la coexistencia, de lo finito y lo infinito: esto es, "que, si lo finito se puede ver en lo infinito, y lo infinito en lo finito, ya no surgirá el abismo a salvar a base de argumentos o demostraciones teóricas". (1978:87-88)

Pero, ¿cómo se puede ver esta unidad de lo finito y lo infinito? Fácilmente, responde nuestro filósofo: mediante la *intuición intelectual*.

La Intuición Intelectual: la intuición intelectual es la intuición primigenia de la identidad entre el acto de intuir y el ser intuido, es decir, de la identidad entre el sujeto y el objeto. Es tan fundamental la intuición intelectual, que tanto el dogmatismo como el criticismo operan con base en la misma, deformando uno de sus momentos.

El dogmatismo lo interpreta como la intuición del ser, idéntica al absoluto concebido como objeto absoluto. El criticismo lo interpreta como revelador de la identidad del ser con el Absoluto como sujeto absoluto, concebido como pura subjetividad libre. (1978:89)

Ello conlleva una reducción de un aspecto a otro: es decir, la reducción del sujeto a objeto o, por el contrario, la reducción del objeto a sujeto. Esto es lo que hay que evitar, cree Schelling, no por medio de refutaciones teóricas, sino por medio de criterios prácticos. Porque, indudablemente, ambas posiciones conducen a exigencias morales y prácticas distintas.



El dogmatismo exige del yo finito una sumisión a la causalidad absoluta de la substancia divina, y una renuncia a la propia libertad, pues lo divino está en todo ... el criticismo exige, sin embargo, que el hombre mismo realice el absoluto en sí por medio de una actividad libre y continua ... una constante actividad libre de acuerdo con la propia vocación para llegar a ser el agente moral que, libre y triunfante, domine el mero objeto" (1978:89)

Ante esta tajante disyunción en el plano de la praxis, en el plano ético-moral, la superación de la misma debe ser necesariamente práctica. Schelling, sin decidirse radicalmente por ninguna de las dos opciones - aunque no puede ocultar su simpatía por el criticismo-, deja abierta la posibilidad de optar por una u otra concepción, no teóricamente porque es imposible, sino de acuerdo con las necesidades prácticas de cada individuo.

La afirmación de Schelling de la imposibilidad de refutar teóricamente el dogmatismo o el idealismo y de la necesidad de recurrir a criterios prácticos para decidirse por una u otra posición, puede relacionarse con puntos de vista expuestos recientemente, según los cuales no se pueden decidir entre sistemas metafísicos a nivel puramente teórico, sino a partir de criterios morales, si aquellos sistemas sirven para promover diversos tipos de conducta. (1973:23)

A nivel metafísico, no hay opción entre ambas alternativas. Incluso su refutación se vuelve sumamente difícil. Y lo que conviene mejor, y lo que pretende Schelling, es realizar la síntesis de ambas concepciones. Una síntesis porque ambas manejan una dosis de verdad en lo que postulan; pero una síntesis que da un estatus distinto a cada uno de los momentos (objetivo y subjetivo) y que interpreta su unidad, así como el acceso a la misma, de modo distinto.

El elemento spinozista que se advierte en la síntesis antes mencionada será la atribución a la naturaleza del estatus ontológico de totalidad orgánica que Fichte no admitía. La naturaleza, en este contexto, se presenta como una manifestación objetiva e inmediata del absoluto. Pero, al mismo tiempo, esta síntesis se ve obligada a desvalorizar a la naturaleza en cuanto expresión y manifestación del espíritu. Una síntesis tiene que ser idealista, a no ser que represente un retorno al pensamiento prekantiano. Pero no tiene que ser un idealismo subjetivo en el que la naturaleza no suponga más que un



obstáculo, que el yo pone con objeto de realizarse a sí mismo.
(1973:23)

Ya vimos que para Schelling eso no es así. El yo, para decirlo en estos términos, es la naturaleza misma cobrando conciencia de sí misma. Por ello, tiene su propio rango metafísico. Pero un rango metafísico limitado porque ese proceso de *concienciación* de la naturaleza es, a la vez, la expresión y manifestación del espíritu, del absoluto, que de algún modo se sirve de la naturaleza y del hombre, como producto más elevado de esta, para hacerse autoconsciente.

Idealismo Subjetivo e Idealismo de la Identidad

Con esto queda más clara la idea que expusimos antes, cuando hablamos de la filosofía de la naturaleza de Schelling. La polémica con el criticismo y el dogmatismo (y en el fondo más recientemente con el idealismo subjetivo, que se había alzado como superación de ambos) clarifica la postura filosófica de Schelling; lo que se ha dado en llamar *idealismo objetivo*. Idealismo porque, en última instancia, lo primario, lo fundante, de la realidad es una entidad inasible físicamente: el Espíritu, el Absoluto, la Idea. Objetivo porque admite un orden con entidad física propia; un orden -la naturaleza- que expresa idénticamente y por excelencia las conexiones y los procesos de las ideas, por lo cual se vuelven el lugar adecuado para el proceso de un autoconcientización.

Por otra parte, desde aquí se puede vislumbrar por qué se considera al idealismo schellingiano un *idealismo de la identidad*. Se la ha llamado idealismo de la identidad o filosofía de la identidad porque, rompiendo casi totalmente con Fichte, niega la posibilidad de que un yo inconsciente, como cree Fichte, pueda ser realmente un verdadero yo. Como dice Schelling,

lo que es inconsciente no es aún yo, no es aún sujeto, sino sujeto y objeto a la vez, o más bien ni una cosa ni otra a la vez. No existiendo



el yo sin el no-yo, no se puede decir que produzca el no-yo, a menos de añadir el recíproco; el no-yo produce el yo. (1973:23)

Por lo cual, por no ser posibles ambos términos cada uno por su lado y por carecer, en consecuencia, cada uno en sí mismo de valor absoluto, se le plantea a Schelling la necesidad de buscar el Absoluto más allá de toda oposición yo no-yo.

Si lo absoluto existe -escribe Larroyo-, no puede ser más que la síntesis de todas las condiciones de existencia, siendo la condición suprema y primera, la fuente y el fin de toda existencia subjetiva, como de toda existencia objetiva. (1973:23)

El absoluto es, en este sentido, la nula identidad de las contradicciones, de los puestos; en otras palabras, su síntesis originaria (como inconciencia) y su síntesis final (como conciencia plena). Lo absoluto es algo indiferenciado; algo allende al sujeto y al objeto y que, sin embargo, para tomar conciencia de sí se expresa inmediatamente en la naturaleza y desde ella avanza hacia la conciencia humana, en la cual el conocimiento filosófico, es la elevación a conciencia de los procesos objetivos de la naturaleza, a la par de que es una actividad producto de la naturaleza en su grado más alto. En resumen, la filosofía de Schelling tiene por fundamentos la teoría de la identidad de sujeto-objeto, como último principio fundamental de la realidad y, por tanto, de la filosofía.

Continuidad Schelling, Fichte, Kant

Hay, como es de esperar, entre esos tres pensadores muchos puntos de convergencia y de continuidad. Aquí nos limitaremos a señalar los más importantes; con la salvedad de que algunos de ellos ya fueron mencionados en el transcurso del apartado dedicado a Schelling.



a. Como primer punto de convergencia entre los tres autores encontramos el problema de la moral, el problema de lo ético. La praxis moral, la actividad del sujeto tendiente al deber ser ocupa un lugar central en sus elaboraciones metafísicas.

b. En segundo lugar, otra preocupación común a los tres autores tiene que ver con el problema del conocimiento. En Schelling hay una pregunta constante por las posibilidades de conocer verdaderamente los fundamentos de la realidad. No es su preocupación metafísica última, pero el cómo se conoce la realidad y los métodos para ello son aspectos centrales en su filosofía.

c. Otro elemento común a los tres filósofos es el terna de la dialéctica. No es necesario insistir en su importancia para Fichte-Kant. Quizá tampoco valga la pena insistir en la relevancia que tiene el terna en Schelling. Lo que sí se tiene que señalar es que para este último la dialéctica tiene un rango metafísico y epistemológico de gran envergadura, que ciertamente ya se venía perfilando en los primeros.

d. Igualmente, hay profunda continuidad en los tres pensadores en lo que se refiere a su concepción progresivo-utópica de la historia de la humanidad. En los tres, de algún modo, la finalidad y el sentido de la historia humana es la libertad: el reino ético por excelencia. Para Schelling, la evolución de la humanidad debe alcanzar dialécticamente ese estadio de total y absoluta libertad.

e. Un quinto punto de convergencia y continuidad radica en que Schelling -al igual que Fichte-Kant- se pregunta por los fundamentos de las cosas. A él, al igual que a los otros dos filósofos, le interesa como terna metafísico fundamental establecer sistemática y rigurosamente lo que últimamente subyace a la realidad de las cosas que se nos dan en la experiencia, o como diría él, en nuestras representaciones.



f. Finalmente, otro rasgo común a los tres autores es la preocupación por la índole propia de las cosas, tal cual son en sí mismas. Los tres dieron una respuesta al problema. Luego veremos las diferencias existentes en los tres planteamientos.

En resumen, los puntos importantes de coincidencia y continuidad entre Schelling-Fichte y Kant son los siguientes: el problema ético-moral; el tema del conocimiento; el problema de la dialéctica; el carácter progresivo-utópico de la evolución histórica; la pregunta por los fundamentos de las cosas; y, finalmente, la pregunta por la índole de las cosas en sí.

Ruptura Schelling, Fichte, Kant

a. Así como en el tema de lo ético-moral existe entre estos tres pensadores una indudable afinidad, también hay entre ellos diferencias notables. En Kant, recordármolo, la razón práctica tiene como objetivo principal realizar, o intentar realizar, en la vida humana el orden superior de las cosas en sí. No tiene, en este sentido, un estatuto metafísico u ontológico. Para Fichte, lo ético-moral tiene un valor absoluto. Es lo creador de todo; incluidas las cosas en sí, que en Kant tienen un carácter ontológico, independiente de la subjetividad humana. Schelling, desde una perspectiva contra distinta a la de Fichte y Kant, postula que lo ético moral no es, como en Fichte, un creador absoluto de todas las cosas, sino un producto de la misma realidad objetiva --de la naturaleza- mediante el cual ella se hace consciente; más aún, insiste en que no hay primariamente una subjetividad pura, sino una unidad de sujeto-objeto, en la que este último es el punto de partida hacia la plena autoconciencia del absoluto que se manifiesta inicialmente en la naturaleza y sus procesos objetivos. Kant le refuta la idea de la *inasibilidad* del orden de las realidades en sí por medio de la razón práctica. Schelling piensa que este orden sí puede ser alcanzado siempre y cuando se entienda que en los inicios del proceso



evolutivo de la humanidad -y, en general, de la materia-, lo que se da es una unidad indisoluble de todos los aspectos que ulteriormente se desarrollarán; esto es, cuando se entienda que el orden de las cosas en sí no es un orden de entidades allende la existencia objetiva, sino un momento de estas por conquistar su mismo autodesarrollo.

b. En el tema sobre conocimiento hay, en segundo lugar, diferencias importantes entre los tres planteamientos. Para Kant se conoce solo en la medida en que se tienen experiencias sensibles de lo que se pretende conocer. Más allá de la experiencia lo que hay son elucubraciones. Para Fichte, conocer implica trascender la experiencia, no hacia las regiones exteriores a la experiencia, sino hacia los fundamentos subjetivos de la misma. Es de la subjetividad, del yo, de quien depende en última instancia el conocer: el yo es el único que puede conocer. Schelling, distanciándose de ambas posiciones, piensa que las posibilidades del conocer no nacen de la experiencia ni de la subjetividad pura, sino que dependen de la evolución interna de la naturaleza, la cual, al producir al hombre y su conciencia, sienta las bases para su propio autoconocimiento. El conocimiento no tiene, pues, sus raíces ni en la experiencia ni en el yo, sino en la realidad objetiva.

c. En la dialéctica, como tercer punto, se encuentra un elemento de ruptura y discontinuidad en el pensamiento de estos tres filósofos alemanes. La diferencia entre Kant y Schelling radica, ante todo, en que en el primero la dialéctica apenas está insinuada; mientras que en el segundo aparece explícitamente. Además, para Kant el proceso dialéctico es mediado, en buena medida, por la práctica moral; mientras que para Schelling ese proceso, especialmente en lo que se refiere a la dialéctica objetiva, está regido por leyes que son independientes de la praxis humana. En Fichte, la dialéctica es una dialéctica eminentemente subjetiva.

d. En cuarto lugar, en lo que toca al carácter progresivo-utópico de la historia, se hacen sentir marcadas distancias entre los tres filósofos. Kant cree que el reino de la libertad, de la plenitud, no es más que una fuerza



que atrae y dirige el proceso histórico sin ser alcanzada nunca en su totalidad. Schelling piensa que ese estado de libertad sí será alcanzado, y que, en ese momento, el proceso evolutivo natural-social habrá llegado a su conclusión. Fichte, por otro lado, nos dice que habiéndose alcanzado la cima del proceso evolutivo y realizado a plenitud la idea, el mérito de esa culminación le corresponderá no a la subjetividad, al yo, que cobra conciencia del absoluto, sino a la naturaleza que cobra conciencia de sí misma.

e. En la pregunta por los fundamentos de la realidad cada filósofo nos ofrece una respuesta distinta. Mientras Fichte y Kant ubican estos fundamentos en la intimidad del sujeto (Kant no por completo y Fichte absolutamente), Schelling enfoca su atención hacia algo que está más allá de la subjetividad y de la objetividad; pero que, sin embargo, se expresa primariamente en el objeto natural.

f. Finalmente, otro punto de ruptura tiene que ver con el tratamiento que cada uno de ellos da al tema de la cosa en sí. Kant postula la existencia de un ámbito de la realidad llamado *noumenal*, inasible e inalcanzable teóricamente y que solo puede ser aproximado a la realidad mediante la vía práctica. Fichte, por otro lado, no acepta la existencia de tal ámbito de cosas en sí, separadas e independientes del sujeto; es este su productor. Schelling, contra Fichte, afirma la existencia de una realidad en sí; pero no de una realidad en sí al modo de Kant, sino una realidad en sí en unidad intrínseca con un sujeto; una realidad en sí no producida por el sujeto -como en Fichte-, pero tampoco allende este -como en Kant: una realidad de cosas en sí como momentos de la naturaleza, que es una expresión de la unidad primaria sujeto-objeto-.



El idealismo de Federico Guillermo Jese Schelling en contraposición con el realismo aristotélico

Como se expuso brevemente Jese Schelling hace una división entre el mundo inorgánico y el orgánico y que lo inorgánico aspira llegar a ser orgánico y que a ese proceso es lo que se llama inteligencia, dentro de la cual da una clasificación, cuando explica la diferencia entre alma nutritiva, alma sensitiva y alma racional, la primera la poseen las plantas, la segunda los animales y la última solo el hombre; es decir, que no es aceptable la idea de que las plantas por ejemplo aspiren a ser hombres por medio de la inteligencia tal y como lo plantea Jese Schelling.

1.1.8 El idealismo de José Guillermo Federico Hegel

Filósofo alemán, que vivió desde el año 1770 hasta 1831, desarrollo el idealismo absoluto y es atribuido al autor, en el cual se afirma que para que el sujeto pensante pueda conocer el mundo, debe existir en alguna medida una identidad de pensamiento y de ser.

Para los autores Giovanni Real y Dario Antiseri, las ideas de Hegel pueden resumirse de la siguiente manera:

En resumen: el ciudadano solo existe en cuanto miembro del Estado. Se trata de una concepción griega que Hegel vuelve a plantear y lleva hasta sus últimas consecuencias, en el contexto de su idealismo y su panlogismo. Si el Estado es la razón que efectúa su ingreso en el mundo, la historia -que nace desde la dialéctica de los Estados- no es más que el desplegarse de esta misma razón. «La historia -dice Hegel- es el desplegarse del espíritu en el tiempo, del mismo modo que la naturaleza es el desplegarse de la idea en el espacio.» La historia es el juicio del mundo y la filosofía de la historia es el conocimiento y la revelación conceptual de esta racionalidad y de este juicio. La filosofía de la historia es la visión de la historia desde el punto de vista de la razón, frente a la visión tradicional, característica del intelecto (Reale y Antiseri, 1988, p. 148).



Para Hegel la realidad y lo verdadero no tiene una materia en sí; es decir, que no son substancia, es pensamiento y espíritu. También cita las ideas de Schelling al considerarla como ingenua y vacua pues afirma: "lo absoluto de Schelling, es como la noche en la que todas las vacas son negras" (Reale y Antiseri, 1988, p. 469).

Pues para Hegel el espíritu se autogenera, porque va generando al mismo tiempo su propia determinación y superándola plenamente. También consideró una distinción entre lo finito y lo infinito, para Hegel lo infinito era lo positivo de finito, su negación y eliminación, siendo esto último su principal proposición de la filosofía hegeliana. Al respecto los autores Reale y Antiseri refieren:

El espíritu infinito hegeliano es como un círculo, en el que principio y final coinciden de manera dinámica, como un movimiento en espiral dentro del cual lo particular siempre está puesto en lo universal y siempre se resuelve dinámicamente en este, el ser siempre se resuelve en el deber ser y lo real siempre se resuelve en lo racional. Esta es la novedad que aporta Hegel y que le permite superar claramente a Fichte (Reale y Antiseri, 1988, p. 161).

Es decir, que claramente Hegel no puede aceptar la idea de que la existencia pueda ser finita, pues en todo el principio y el final coinciden, tal cual un espiral.

En ese orden, durante su período de labor filosófica, Hegel sustenta las concepciones de la "filosofía de la identidad" de Schelling y edita con este la *Revista Crítica de Filosofía*. Su primera obra importante y ya enteramente original es la *Fenomenología del espíritu* (1806), de la que Marx dice que es el "verdadero hontanar" de la filosofía hegeliana.

En 1808, Hegel llega a Nuremberg, donde desempeña la rectoría del gimnasio y escribe su gran tratado *La ciencia de la lógica*. Nombrado en 1816 profesor de la Universidad de Heidelberg, se traslada dos años después a la de Berlín, en la que es profesor y durante algún tiempo rector. Fallece en Berlín en 1831.



La filosofía de Hegel, remate del idealismo clásico alemán

El lugar histórico de Hegel en la filosofía fue definido por Engels con estas palabras: "Esta filosofía alemana moderna encontró su remate en el sistema de Hegel, en el que por vez primera —y ése es su gran mérito— se concibe todo el mundo de la naturaleza, de la historia y del espíritu como un proceso, es decir, en constante movimiento, cambio, transformación y desarrollo, intentando además poner de relieve la conexión interna de este movimiento y desarrollo... No importa que Hegel no resolviese el problema. Su mérito, que sienta época, consistió en haberlo planteado."

Consiste, pues, la eminente significación de la filosofía hegeliana en exponer una concepción dialéctica del mundo y el correspondiente método dialéctico de investigación. Hegel elabora la dialéctica como ciencia filosófica que generaliza toda la historia del conocimiento y las leyes más generales del desarrollo de la realidad objetiva. Empeño particular de Hegel es indagar y fundamentar en sus múltiples aspectos los principios esenciales del modo dialéctico de pensar, que es radicalmente opuesto a la metafísica. Tras someter a profunda y argumentada crítica el método metafísico, Hegel formula, bien que, en tergiversada forma idealista, las leyes y las categorías de la dialéctica.

Para este fin, su punto de apoyo son las ideas dialécticas de Kant, Fichte y Schelling, que desarrolla al tiempo que rechaza una serie de proposiciones erróneas de estos pensadores. De acuerdo con Kant en cuanto a la necesidad de investigar filosóficamente las premisas de la actividad cognoscitiva del hombre, juzga estéril y escolástico el intento kantiano de investigarla fuera de la historia del conocimiento y de su aplicación real, y afirmaba que la investigación del conocimiento no es posible si no en *él proceso del conocimiento*, y examinar el llamado instrumento del saber no es más que conocerlo.



Con no menos determinación se pronunció contra el subjetivismo de Kant y Fichte. Para Hegel, la naturaleza existe independientemente del hombre, y el conocimiento humano tiene un contenido objetivo. Contra la subjetiva contraposición kantiana entre esencia y fenómeno establece que el fenómeno es tan objetivo como la esencia y que la esencia se aparece, esto es, se denota en el fenómeno, por cuya razón el fenómeno también es esencial. Al conocer el fenómeno conocemos la esencia, en la cual no hay nada que no aparezca directa o indirectamente, dicho, en otros términos, que no exista sin relación con lo otro, aisladamente. Tampoco la apariencia es nada subjetivo, sino aparición específica de la esencia.

En ese sentido, Hegel partiendo de la proposición dialéctica de la unidad de esencia y fenómeno rechazó la doctrina kantiana de la incognoscibilidad de las "cosas en sí"; en la naturaleza de las cosas no hay ninguna muralla inexpugnable al conocimiento.

En oposición a Fichte, Hegel afirmaba que la naturaleza y la sociedad no pueden ser extraídas del Yo, de la autoconciencia, como tampoco pueden ser subsumidas bajo él. El propio Yo debe ser entendido como aparición suprema, como expresión de la esencia interna, como primer principio de todo lo existente.

De la misma manera, con no menos aspereza crítica a Schelling, sobre todo por menoscabar el papel del pensamiento lógico y de la lógica en general y por el intuicionismo que, a la postre, le había llevado a un franco irracionalismo. Sin embargo, siendo idealista como era, Hegel no pudo someter a crítica el vicio idealista fundamental de sus precursores inmediatos: para él, como para los demás idealistas, la naturaleza es derivada de un espíritu supranatural. Justamente por ello no pudo resolver los problemas dialécticos planteados por sus precursores y por su propia filosofía.



La identidad del Ser y el Pensar, Punto de Partida de la Filosofía Hegeliana

Hegel, lo mismo que Schelling, entiende que ni la materia ni la conciencia del hombre pueden considerarse como lo primario, pues es imposible deducir lógicamente la conciencia de la materia, como esta es indeducible de la conciencia, que debe ser comprendida como resultado de todo el desarrollo anterior de un principio primario substancial absoluto.

Así las cosas, Hegel rechaza el aserto de Schelling acerca de que el principio primario debe ser concebido como una identidad absoluta de lo subjetivo y lo objetivo que descarta toda diferencia entre ellos. Identidad y diferencia son opuestos dialécticos inseparables. Por ello sostiene Hegel que la filosofía no es un sistema de identidad; eso seríaafilosófico...; pues La filosofía es actuación, movimiento, repulsión...; es en la diferenciación simultáneamente idéntica consigo misma.

En ese sentido, para Hegel, la identidad originaria que forma la base substancial del mundo es, la identidad del ser y del pensamiento, en la cual, sin embargo, está presente desde el comienzo la diferencia entre lo objetivo y lo subjetivo, aunque esta misma diferencia existe solo en el pensamiento. El pensamiento no es solo actividad subjetiva, humana, sino también esencia objetiva independiente del hombre, la primera base, la primera fuente de todo lo que existe. Congruentemente, la unidad (y la diferencia) entre el ser y el pensar, entre el objeto del pensamiento y el propio pensamiento es la expresión necesaria de la esencia del pensamiento que se piensa a sí mismo, se hace objeto del pensamiento, y de esta suerte "se divide", se escinde en lo subjetivo y lo objetivo. El pensamiento "enajena" su ser bajo la forma de la materia, la naturaleza, que es el "ser otro" de ese pensamiento que existe objetivamente y que Hegel llama Idea Absoluta. Desde este punto de vista, la razón no es una particularidad específica del hombre, sino la base primaria del mundo, de lo que se sigue que el mundo es básicamente lógico, existe y se desarrolla conforme a leyes immanentes



del pensamiento, de la razón. Por lo tanto, Hegel juzga la razón, el pensamiento esencia absoluta de la naturaleza, del hombre, de la historia universal, esencia independiente del hombre y de la humanidad. El pensamiento, como esencia substancial, no se encuentra fuera del mundo, sino en él mismo como su contenido interno y se manifiesta en toda la multiplicidad de los fenómenos de la realidad.

En su consecuente despliegue del principio de la identidad del ser y el pensamiento, Hegel ve en el pensamiento (la Idea Absoluta) no una esencia primaria inmóvil e inmutable, sino un proceso ininterrumpido de conocimiento que pasa de un peldaño a otro más elevado. En virtud de ello, la Idea Absoluta es no solo principio, sino también contenido en desarrollo de todo el proceso mundial. En esto consiste la conocida proposición hegeliana de que lo Absoluto debe ser comprendido no solo como premisa de todo lo existente, sino también como su resultado, es decir, como grado superior de su devenir.

Este grado superior de la Idea Absoluta es el Espíritu Absoluto: la humanidad, la historia humana. Hegel expone y trata de argumentar por primera vez estas proposiciones en la *Fenomenología del espíritu*.

En la primera parte de esta obra, examina la relación de la conciencia con el objeto, el cual se opone a aquélla desde el exterior como objeto de conocimiento. El filósofo alemán analiza esta relación y concluye que el objeto es cognoscible toda vez que su esencia es de carácter espiritual, lógico. La conciencia descubre en el objeto su propia esencia y gracias a ello se eleva a autoconciencia

Así las cosas, la autoconciencia se correlaciona ya no con los objetos exteriores, sino con otras autoconciencias, de lo cual surgen las diferentes relaciones sociales (la relación del esclavo y el señor, por ejemplo), que considera ya como forma del desarrollo, del enriquecimiento de la autoconciencia de la humanidad en el camino hacia la verdad absoluta y un



régimen social racional, en el que se realiza y se realizará de modo cabal la riqueza infinita de contenido inmanente de la Idea Absoluta.

Comparado con las percepciones sensoriales, el pensamiento es una forma superior del conocimiento del mundo exterior. No podemos percibir sensorialmente lo que no existe ya (el pasado), lo que no existe aún (el futuro). Las percepciones sensoriales guardan conexión inmediata con los objetos, con las cosas que operan sobre nuestros sentidos; la ciencia, por su parte, pone al descubierto, revela los fenómenos que no vemos, no oímos, no palpamos. Mas por grande que sea el significado del pensamiento, por infinitas que sean las posibilidades del conocimiento teórico, el pensamiento se funda en los datos de la experiencia sensorial y no se puede prescindir de esta.

En virtud de la subvaloración idealista de los datos sensoriales, Hegel no ve la profunda unidad dialéctica de lo racional y lo empírico, no comprende cómo el pensamiento extrae su contenido de las percepciones sensoriales del mundo exterior.

Para Hegel, el contenido del pensamiento (el contenido de la ciencia) es inherente solo a él (¡solo al pensamiento!); no es recibido del exterior, sino engendrado por el pensamiento.

Desde este punto de vista, el conocimiento no es la averiguación de lo que existe fuera de nosotros, fuera del pensamiento; es la averiguación, la toma de conciencia del contenido del pensamiento, de la ciencia. Por consiguiente, el pensamiento, la ciencia conocen su propio contenido, y el conocimiento resulta autoconciencia del espíritu.

A la postre, Hegel llega a la conclusión fantástica de que el pensamiento humano no es más que una de las manifestaciones (cierto, la más elevada en la Tierra) de un pensamiento absoluto que existe fuera del hombre: la Idea Absoluta, es decir. Dios. Según la doctrina hegeliana, lo racional, lo divino, lo real, lo necesario coinciden. De aquí deriva una de las



tesis más importantes de la filosofía hegeliana: lo que es real es racional, lo que es racional es real.

El idealismo de Hegel en contra posición al realismo aristotélico

Para Hegel lo particular está puesto dentro de lo universal, pero para el realismo aristotélico, las ideas presentan en estado de universalidad y que ese estado no existe fuera del espíritu en ese estado de universalidad, sino que existe en estado de individualidad.

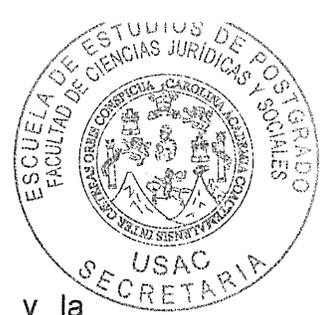
1.1.9 Clases de idealismo:

Al desarrollar la clasificación del idealismo, pues se extraerán ideas que ya fueron abordadas por los seguidores de estas corrientes, por lo que solo se realizará un breve resumen y conclusión del significado de alguna de ellas, iniciando por el idealismo absoluto, seguido del idealismo subjetivo, el objetivo y trascendental.

1.1.9.1 Idealismo absoluto

El idealismo absoluto fue desarrollado por Hegel, como se describió anteriormente sus principales ideales, lo real y verdadero, es pensamiento y espíritu. Pero para comprender el idealismo absoluto se utiliza el método filosófico especulativo, según el diccionario filosófico marxista, la fuente fundamental del conocimiento es la teoría pura, sin la ayuda de los sentidos, la fuerza inmediata pura, de la inteligencia.

El idealismo absoluto concibe el estudio de los conceptos de forma total; es decir, que no los analiza de forma unitaria, sino de forma absoluta, la unidad es concebida como algo que pertenece a una totalidad absoluta, también



denominada multiplicidad. En ese sentido la relación entre la unidad y la multiplicidad es equivalente a lo infinito y a lo finito.

El idealismo absoluto concibe la multiplicidad –ya sea multiplicidad de los conceptos puros, en el plano estrictamente lógico, ya sea la multiplicidad de las cosas e instituciones que constituyen los objetos de la experiencia– como una totalidad absoluta, en la medida en que determina la relación entre la multiplicidad y la unidad como una relación interna, en la cual la multiplicidad constituye la manifestación o alteración de la unidad originaria y está por su parte se halla mediada consigo misma a través de su otro; es decir, de la multiplicidad. Desde esa perspectiva, la infinitud de lo incondicionado o de lo absoluto no deriva de su carácter trascendente respecto de la multiplicidad de lo finito, sino de su carácter concreto, al pensar la unidad como resultado de la integración de esa multiplicidad como una totalidad absoluta (Millet, 1985, p.154).

Ahora bien, según esta tesis idealista, la realidad particular no existe por sí misma, sino pertenece a lo universal, en tal sentido Hegel al respecto refiere:

De este modo, la tesis idealista de la mediación de lo particular por lo universal implica que el ser de cada determinación particular no se caracteriza por la positividad o por la mera identidad consigo misma, sino que contiene en sí una relación negativa consigo mismo (Millet, 195, p. 156).

El idealismo absoluto en contra posición con el realismo moderado propuesto por Aristóteles

El idealismo absoluto expresa que lo particular no existe, sino pertenece a lo universal, mientras que, para el realismo aristotélico, las ideas pueden pertenecer a un mundo universal, pero si solo existirán de forma individual.



1.1.9.2 Idealismo subjetivo

Si se parte del concepto inicial del idealismo subjetivo, este sostiene que las ideas solo existen en la mente del sujeto. Partiendo de esta conceptualización o más bien, de esta reflexión, es necesario citar a Kant, pues como ya se abordó en el presente capítulo, Kant en su obra, la crítica de la razón pura, postula que la razón humana tiene, una especie de conocimientos, el destino particular de verse acosada por cuestiones que no pueden apartarse, pues le son propuestas por la naturaleza de la razón misma, pero a las que tampoco puede contestar, porque superan las facultades de la razón humana; es decir, que para Kant el hombre lo es todo. Más adelante surge Fichte como seguidor del idealismo subjetivo, pero para Fichte el hombre no lo es todo, como para Kant, pues para Fichte hay una frontera entre el yo cognoscitivo y volitivo; es decir, que, para Fichte, el yo, se convierte en la fuente originaria de todo ser cósmico.

El idealismo subjetivo versus el realismo aristotélico

Como ya se indicó el idealismo subjetivo expresa que las ideas solo pertenecen en la mente del sujeto, mientras que el realismo aristotélico sostiene que las ideas presentan en estado de universalidad y que ese estado no existe fuera del espíritu en ese estado de universalidad, sino que existe en estado de individualidad.

1.1.9.3 Idealismo objetivo

Para el idealismo objetivo, las ideas existen por sí mismas y estas solo pueden ser aprehendidas o descubiertas, Schelling al exhibir sus ideas, concluye que el ser, el espíritu es la fuente del devenir, pero que el espíritu es independiente de nuestro yo. Es así como surge el principio de infinitud objetiva.



El idealismo objetivo versus el realismo aristotélico

Como ya se advirtió el realismo objetivo refiere que las ideas ya existen y esas son aprehendidas, mientras que para el realismo aristotélico, las ideas existen en un estado de universalidad

1.1.9.4 Idealismo trascendental

El idealismo trascendental también fue desarrollado por Kant y también es conocido como idealismo crítico, en esta corriente filosófica Kant parte del conocimiento humano y que este solo puede ser referido a los fenómenos, y no a las cosas en sí mismas. Para Kant el fenómeno constituye el mundo tal y como es percibido y a las cosas en sí mismas, al mundo tal como existe independientemente de la experiencia.

El idealismo trascendental versus el realismo aristotélico

Según Kant el mundo existe independientemente de la experiencia, mientras que, para el realismo aristotélico, las ideas existen, pero solo en un estado de universalidad.

En conclusión

La fuente principal del idealismo absoluto es la razón humana, mientras que la fuente principal del idealismo subjetivo es el hombre, pues las ideas solo existen en la mente del sujeto. Mientras que en el idealismo objetivo las ideas existen por sí mismas y estas a su vez solo pueden ser aprehendidas o descubiertas. Asimismo, Kant también postula el idealismo trascendental en el cual el conocimiento humano, solo puede ser referido a los fenómenos, y no a las cosas en sí mismas.

Esta corriente filosófica tradicional es cuestionada por otras corrientes como el materialismo y el realismo, para la primera; es decir, para el materialismo lo que



interesa es conocer que existió primero si el ser o la materia. Y para el realismo la cual postula que el mundo existe independiente al observador. Es por ello que, a continuación, se desarrollará primera de las citadas, el materialismo.

1.2 El materialismo

Para iniciar el desarrollo del presente paradigma, hay que tener en cuenta los siguientes elementos en que se compone, tales como: ¿Qué es el materialismo? Y ¿Cuáles son las clases de materialismo?

En cuanto al primer elemento, el materialismo es una doctrina muy antigua, porque tiene sus orígenes entre los presocráticos griegos Demócrito y Epicuro, por tal razón su evolucionar histórico ha trascendido civilizaciones y épocas enteras de la humanidad, en las que ha presentado un enfoque analítico del conocimiento de las cosas, para dar una definición de materialismo, se citará la proporcionada por Guillermo Briones, quien al respecto del materialismo explicó lo siguiente.

En términos generales, el materialismo es la doctrina (o doctrinas), según la cual todo lo que existe es materia; es decir, solo existe, en última instancia, un solo tipo de realidad que es la realidad material. La materia es, así, el fundamento de toda realidad y la causa de todas las transformaciones que se dan en ella (Briones, 2002, p. 22).

Con base en esta definición se evidencia que, para el materialismo, todas las cosas dependen de la materia, por lo que los temas como el espíritu y las ideas, no tienen existencia propia en sí, sino que son producto de la materia humana, la cual trasciende elevándose hasta producir las ideas.

En cuanto a la segunda pregunta, en el siglo XX, se han visibilizado dos clases de materialismo, por un lado el fisicalismo, el cual fue propuesto por algunos miembros del Círculo de Viena; es decir, los representantes del positivismo lógico, para ellos un enunciado solamente tiene significado si puede ser verificado, por tal razón este paradigma, se encuentra íntimamente ligado con



el positivismo lógico, situación por lo cual esta clase de materialismo se explicará cuando se toque el tema correspondiente.

La otra de clase de materialismo que se ha visibilizado en el siglo XX y al cual se le prestará toda la atención en el presente tema, es el materialismo dialéctico, por tal razón lo primero que se establecerá, a continuación, es una definición de este supuesto epistemológico, citando para el efecto a Guillermo Briones, quien, de este paradigma, expuso lo siguiente:

El materialismo dialéctico tiene como una de sus preocupaciones centrales el cambio de la realidad. Consecuentemente, considera al mundo como un proceso en el cual, históricamente, se dan fenómenos nuevos y cada vez más complejos a partir de los más simples, siguiendo las leyes de la dialéctica: a) la ley de transformación de los cambios cuantitativos en cualitativos; b) la ley de interpenetración de los opuestos que reconoce la existencia de contradicciones en la naturaleza; y c) la ley de la negación de la negación, o sea, una situación dada es reemplazada por otra, de tal modo que lo nuevo surge de la negación de la situación anterior y esta es de nuevo negada y reemplazada, por otra nueva situación (Briones, 2002, p. 22).

Con base en la definición anterior, se evidencia que para el materialismo dialéctico el mundo es un proceso por medio del cual se producen cambios constantes, teniendo como punto de partida las leyes de la dialéctica, entre ellas se pueden observar la lucha de contrarios, el reemplazo de una situación dada por otra, de lo anterior entonces se coloca como estructura fundamental del materialismo dialéctico la lucha de clases, en donde coexisten doctrinas impulsadas por Marx y Engels, tales como la teoría de la plusvalía, de la superproducción y de las crisis, la luchas de clases sociales, el capital, así como conceptos fundamentales surgidos de este movimiento doctrinario tales como base económica, superestructura, los medios de producción, etc.

1.2.1 El materialismo de Demócrito

Demócrito era un filósofo griego presocrático, discípulo de Leucipo que vivió durante los años 460 al 370 antes de la era cristiana, fundó la doctrina atomista, la



cual considera que el universo está construido por átomos, esta teoría de esplendida riqueza fue superada, con el descubriendo de los electrones, protones y neutrones, pero pese al avance de la ciencia la teoría atomista, les dio un gran impulso a los descubrimientos más grandes de la historia. Para Demócrito lo que le interesa no es tanto el placer como la tranquilidad de su espíritu. Pero también se considera que Demócrito es quien le da inicio al materialismo en sentido estricto, pues Schimidt Werner Post afirman que Demócrito inicia la tradición materialista, pues expone que el universo solo está conformado por átomos.

El materialismo de Demócrito, según los citados autores, destruyen miedos, supersticiones, prejuicios pretendiendo establecer al hombre como el dueño de su destino.

Entonces ¿qué es la conciencia para esta corriente materialista?, es un epifenómeno; es decir, lo accesorio del hombre, que la conciencia resulta ser un accesorio del hombre y que no tiene influencia sobre él. Para Demócrito la esencia de las cosas es una multiplicidad de átomos.

El materialismo de Demócrito versus el realismo aristotélico

Para el materialismo de Demócrito, lo único que existe es la materia y que las ideas constituyen un simple accesorio del ser, mientras que para el realismo aristotélico hay tres elementos en la cosa real, la sustancia; es decir, el individuo o el sujeto, su esencia la cual es distinta a la existencia y el accidente. Así por ejemplo para Aristóteles no hace falta probar sobre la existencia de Dios, porque es tan cierta como algo que existe y que la idea de Dios, por lo tanto, es inmaterial.



1.2.2 El Materialismo de Marx

Fue conocido como el padre del materialismo histórico, vivió entre los años 1818-1883, nació en Alemania, pero era de origen judío, escribió el libro, Manifiesto del Partido Comunista, en el que desarrolla al lado de Federico Engel, la lucha de clases entre el proletariado y la burguesía en palabra, a continuación, se describe parte del pensamiento de Marx:

Nuestra época, la época de la burguesía, se distingue; sin embargo, por haber simplificado las contradicciones de clase. Toda la sociedad va dividiéndose, cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado (Engels, 2011, p. 115).

Marx era considerado como un seguidor de la corriente materialista, pues él desarrolla el concepto de producción, pues para Marx el intercambio de los productos constituye la base del orden social y que la base de dicho orden está en relación con lo que produce y cómo lo produce, sustituyendo los principios filosóficos por la economía; dichos pensamientos y concepciones se describen en los siguientes párrafos:

La concepción materialista de la historia parte del principio de que la producción, y, junto con ella, el intercambio de sus productos, constituyen la base de todo el orden social; que en toda sociedad que se presenta en la historia, la distribución de los productos y, con ella, la articulación social en clases o estamentos, se orienta por lo que se produce y por cómo se produce, así como por el modo en que se intercambia lo producido. Según esto, las causas últimas de todas las modificaciones sociales y las subversiones políticas no deben buscarse en la cabeza de los hombres, en su creciente comprensión de la verdad y de la justicia eterna, sino en las transformaciones de los modos de producción y de intercambio; no hay que buscarlas en la filosofía, sino en la economía de la época de que se trate (Engels, 1964, p. 263).

Se denomina a esta corriente filosófica, materialismo histórico, pues, según Marx la historia ha sido determinada por la evolución de los pensamientos y las ideas de los hombres y que, a su vez, están determinadas por un espíritu o razón universal.



El materialismo de Marx versus el realismo aristotélico

La influencia del realismo aristotélico se ha destacado, porque precisa que la historia está siendo dirigida por Dios, mientras que para el materialismo histórico la historia es determinada por la evolución de los pensamientos de los hombres y que a su vez está determinada por la razón universal.

1.2.3 El materialismo de Friedrich Engels

Nació en 1820 y murió en 1885 de origen alemán, filósofo cuya corriente seguía, era la materialista; sin embargo, hace una crítica sobre el materialismo histórico, en una carta que él dirigió a Konrad Schmidt, en la que expresa que, los partidarios de esta corriente la siguen como excusa para no estudiar historia.

La época histórica en la cual vivió Friedrich Engels, es una etapa derivada de la derrota de Napoleón, en donde surgen gobiernos de corte absolutistas en las que se limitan los derechos y libertades que las personas obtuvieron, todo derivado de la revolución francesa, es así como surgen movimientos que demandan una igualdad política, económica y social. Es así como en 1820 se levanta una revolución la cual está influenciada por dos factores, el idealismo y el nacionalismo. También nace una nueva clase social denominada burguesía, misma que sustituye a la clase feudal y los obreros se convierten en la clase más baja de la sociedad, es así como Engels forma parte en los procesos de movimientos políticos del proletariado y a una edad muy juvenil él está presente en todo tipo de reuniones y debates de los cartistas, a su vez entabló relaciones de amistad con personalidades de la izquierda, como George Harney. A este estallido revolucionario se suman escritos como, la propiedad y el manifiesto del partido comunista, obras en las que participa como autor Engels y se crea la internacional obrera con sede en Londres. Por iniciativa de Marx y Engels, se creó la Internacional Obrera la cual tuvo sede en Londres con el objetivo de expandir



las ideas socialistas y revolucionarios de los obreros del mundo, a fin de lograr que la clase obrera fomentara un interés político.

Para Engels el representante de toda la sociedad es el Estado; para Engels la autoridad es sinónimo de poder; para Engels la lucha de clases provoca un efecto revolucionario, esta idea fue criticada pues la lucha de clases no podría provocar la solución de los conflictos.

Engel y Marx crean la corriente filosófica denominada materialismo dialéctico; más adelante, esta corriente filosófica fue perfeccionada por Lenin y Stalin; en este caso el materialismo fue denominado dialéctico, pues la palabra dialéctica se deriva verbo griego *dialeghestai* que significa: arte del diálogo y de la discusión razonada. En este mismo orden de ideas el materialismo dialéctico estudia los fenómenos de la naturaleza y son concebidos de forma dialéctica, pero, a su vez, son interpretados bajo la teoría materialista. Pero fue extendida a los fenómenos sociales. Su importancia estriba en que fueron el fundamento del comunismo, Stalin el cual es citado por el Diccionario Marxista respecto de Marx refiere: *Marxista* (1946) “una concepción íntegra del mundo, un sistema filosófico del cual brota lógicamente el socialismo proletario de Marx” (p. 201).

Lenin el cual también es citado por el *Diccionario marxista*, en cuanto al desarrollo que aporta Hegel a la corriente filosófica denominada, el materialismo dialéctico refiere:

(Marxista, 1946) De la dialéctica de Hegel solo tomaron su “médula racional” y desechando la corteza idealista hegeliana, continuaron desarrollando la dialéctica, dándole su forma científica actual. “Dirigiendo su mirada hacia la vida, vieron que no es el desarrollo del espíritu el que explica el desarrollo de la Naturaleza, sino al revés, el espíritu debe ser explicado por la Naturaleza, por la materia (p. 201).

Siguiendo estas ideas el materialismo dialéctico de Hegel propone hacer un estudio de los fenómenos de la naturaleza, como se expresó antes, pero estas ideas por considerarlas de tipo idealista fueron desechadas y Lenin utiliza



únicamente lo racional; es decir, su método dialéctico, concluyendo que el espíritu debe ser explicado por la naturaleza, por la materia.

El materialismo de Friedrich Engels en contra posición al realismo aristotélico

El materialismo dialéctico surge en contraposición al idealismo; sin embargo, el materialismo, al estudiar los fenómenos de manera interconectada, con acciones recíprocas en donde unos fenómenos influyen sobre otros, y estar todos interconectados se convierten en una unidad del mundo. Al mismo tiempo, esta idea debe ser entendida como metafísica, toda vez que implica conocer a la diversidad del mundo como una unidad, es aquí donde la concepción materialista incluso llega a estadios idealistas. En ese contexto, como ya se refirió Aristóteles se apoya en la experiencia y en la razón como instrumento óptimo para investigar la verdad, los sentidos y la experiencia sensible son la única fuente de conocimiento, pues "nada hay en la mente que no se dé antes en los sentidos" y solo por medio de la abstracción se puede entender la materia, pues para Aristóteles la materia es entendida como aquello con lo que está hecho algo.

1.2.4 El materialismo de Feuerbach

Su vida estuvo presente del año 1804 a 1872, nace en Alemania y considera que aun cuando algo no se ha pensado siempre que tenga una existencia existe, José Barata Moura al citar la obra escrita por Ludwin Feuerbach, de *ratione*, expone:

Las cosas, en tanto que son singulares y afectan a los sentidos, existen ciertamente fuera del pensar; pero la verdad misma, esencia y naturaleza interna de las cosas, no puede ser puesta como si estuviera fuera del pensar. El pensar (cogitado) o el conocer (*cognitio*), puede ser correctamente llamado lugar o ser (*in esse*) de la verdad (Moura, 1994, p. 103).



Es decir, que el materialismo es el límite sensible de la individualidad, la crítica a esta corriente filosófica estriba en la idea de inmortalidad, pues para el materialismo no existe.

La inmortalidad no puede, por lo tanto, derivar de una sobrevaloración del alma, que arrastraría una descaracterización esencial del individuo (que solo es tal por su corporalidad y en su corporalidad) y el hundimiento en un mero materialismo de otro tipo, puesto que el alma pasaría, en tal caso, a ser considerada en un ámbito de abstracción y aislamiento, de Absonderung. Aceptando y asumiendo la finitud radical del individuo, la inmortalidad solo puede ser encontrada en el horizonte comunitario de la racionalidad espiritual. La esencia se convierte en el amor se convierte en el vínculo y vehículo de la vida auténtica: el verdadero más allá, el cielo ... es amor, intuición, conocimiento, solo en estos podrás estar en lo infinito (Moura, 1994, p. 105).

El materialismo e Feuerbach versus el realismo aristotélico

Como ya se indicó anteriormente para el materialismo no existe explicación en la idea de inmortalidad; sin embargo, para el realismo aristotélico se encuentra que el alma inteligible es inmortal pues no pertenece al hombre.

1.2.5 El Materialismo de Hobbes

Thomas Hobbes de origen inglés, vivió de 1599 a 1679, era un destacado filósofo que escribió la obra: *Leviatán* en el año de 1651 en la cual desarrolla la filosofía política occidental. Hobbes también fue considerado como un filósofo, a quien se le consideraba como materialista, en el libro, *anales del seminario de metafísica*, escrito por Antoni Defez i Martín refiere que:

Así, la intención de Hobbes consistiría en decir que la explicación, que no demostración, de la verdad del materialismo depende de la paridad y continuidad ontológica entre el mundo y el ser humano, tal y como estas son explicadas por la ciencia empírica. En este sentido el proyecto de Hobbes, bien distinto al de Descartes, sería un intento de naturalizar la epistemología que, no obstante, es consciente de los límites metafísicos que afectan a las propuestas naturalizadoras de la filosofía (Martin, 2002, p. 7).



En el libro escrito por Hobbes, *Leviatán*, el imprime la tesis de que no es posible demostrar que el mundo sea como lo conocemos, asimismo que no es posible demostrar la verdad del realismo metafísico.

Siguiendo Hobbes con lo descrito en su libro, *Leviatán*, concluye sobre el abuso del lenguaje y considera los siguientes vicios:

Primero, cuando los hombres registran sus pensamientos equivocadamente, por la inconstancia de significación de sus palabras; con ellas registran concepciones que nunca han concebido y se engañan a sí mismos. En segundo lugar, cuando usan las palabras metafóricamente; es decir, en otro sentido distinto de aquel para el que fueron establecidas, con lo cual engañan a otros. En tercer lugar, cuando por medio de palabras declaran cuál es su voluntad, y no es cierto. En cuarto término, cuando usan el lenguaje para agraviarse unos a otros: porque viendo cómo la Naturaleza ha armado a las criaturas vivas, algunas con dientes, otras con cuernos y algunas con manos para atacar al enemigo, constituye un abuso del lenguaje agraviarse con la lengua, a menos que nuestro interlocutor sea uno, a quien nosotros estamos obligados a dirigir (Hobbes, 2003, p. 34).

Sin embargo, Descartes responde a las preguntas de Hobbes de la siguiente manera:

La unión en que el razonamiento consiste no es la de los nombres, sino la de las cosas que los nombres significan y me resulta extraño que pueda ocurrírsele a alguien lo contrario. Pues ¿quién duda de si un francés y un alemán pueden tener los mismos pensamientos o razonamientos tocantes a las mismas cosas, aunque las palabras que conciben sean completamente distintas? ¿No se condena a sí mismo nuestro filósofo, cuando habla de convenciones a capricho respecto del significado de las palabras? Pues, si admite que las palabras significan algo, ¿por qué se resiste a reconocer que nuestros razonamientos versen sobre la cosa significada, más bien que sobre las palabras solas? (Descartes, 1977, p. 120).

El Materialismo de Hobbes en contra posición al realismo aristotélico

Para esta corriente filosófica no es posible demostrar que el mundo sea como lo conocemos, asimismo que no es posible demostrar la verdad del realismo metafísico.



1.2.6 Clases de materialismo

1.2.6.1 Materialismo histórico y dialéctico

La base del marxismo es el materialismo histórico y dialéctico, el cual se opone al espiritualismo, para esta corriente solo existe la materia, reduciendo el espíritu a una consecuencia del materialismo, pero en sus inicios se observó dos defectos: 1. El mecanicismo: reducía todos los movimientos a lo mecánico, y no veía lo social. 2. Criterio metafísico: estimaba la naturaleza como inmutable, eternamente sometida a la rotación. No se sabía aplicar a la doctrina a la comprensión de la vida social (Vollo, 1974).

Marx y Engels aplican el materialismo a la vida social, para transformar a la sociedad, por ello plasman sus ideas materialistas en su obra, el manifiesto comunista.

Para poder caracterizar el materialismo dialéctico es necesario tomar en cuenta los siguientes rasgos fundamentales:

a. Por oposición a la metafísica, pues el método dialéctico estudia los fenómenos de la naturaleza en su conjunto en oposición a la metafísica, para José Stalin este rasgo fundamental le da una característica única al materialismo dialéctico, refiriendo lo siguiente:

por eso, el método dialéctico entiende que ningún fenómeno de la naturaleza puede ser comprendido, si se le toma aisladamente sin conexión con los fenómenos que le rodean pues todo fenómeno tomado de cualquier campo de la naturaleza, puede convertirse en un absurdo si se le examina sin conexión con las condiciones que le rodean, desligado de ellas; y por el contrario, todo fenómeno puede ser comprendido y explicado si se le examina en su conexión indisoluble con los fenómenos circundantes y condicionado por ellos (Stalin, 1977, p. 3).

b. Por oposición a la metafísica, José Stalin también refiere que la dialéctica no puede estudiar a la naturaleza de forma inmóvil o quieta, sino por el contrario considera que es variable, de esa cuenta Stalin señala:



Por eso, el método dialectico exige que los fenómenos se examinen no solo desde el punto de vista de sus relaciones mutuas y de su mutuo condicionamiento, sino también desde el punto de vista de su movimiento, de sus cambios y de su desarrollo, desde el punto de vista de su nacimiento y de su muerte (Stalin, 1977, p. 854).

Más adelante Stalin también cita a Engels en cuanto a considerar que la naturaleza no puede ser estudiada de forma estática

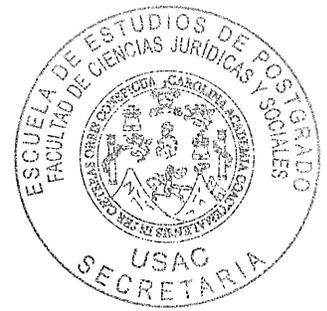
Desde sus partículas más minúsculas hasta sus cuerpos más gigantescos, desde el grano de arena hasta el sol, desde el protozoo hasta el hombre, se halla en estado perenne de nacimiento y muerte, en flujo constante, en movimiento y cambio incesante (Stalin, 1977, p. 890).

c. Por oposición a la metafísica, el proceso de desarrollo no puede ser observado como de crecimiento, pues es un proceso en el cual pasan de los cambios cuantitativos insignificantes y ocultos a los manifiestos, Stalin lo explica de la siguiente forma:

Por eso, el método dialectico entiende que el proceso de desarrollo debe concebirse no como movimiento circular, no como una simple repetición del cambio ya recorrido, sino como un movimiento progresivo, como un movimiento en línea ascensional, como el tránsito de viejo estado cualitativo a un nuevo estado cualitativo, como el desarrollo de lo simple a lo complejo, de lo inferior a lo superior (Stalin, 1977, p. 990).

d. Por oposición a la metafísica, los fenómenos de la naturaleza llevan implícitas contradicciones, al respecto Lenin refiere que la dialéctica es el estudio de las contradicciones, las cuales están contenidas en la esencia de los objetos.

En conclusión, el materialismo dialectico, para caracterizarlo es necesario tomar en cuenta los siguientes rasgos fundamentales: 1. Que los fenómenos de la naturaleza se observan en su conjunto, y no en forma aislada; 2. Que los fenómenos de la naturaleza no son móviles o quietos, sino que son variables; 3. Que el proceso de desarrollo de los fenómenos de la naturaleza no puede ser observado como de simple crecimiento, sino que pasan de simples cambios cualitativos y ocultos a manifiestos.



1.2.6.2 Materialismo cosmológico

El materialismo cosmológico refiere que, la materia es el origen del universo y existen fuerzas capaces de movilizarlas sin necesidad de apelar a una fuerza espiritual, ideas que surgieron en la mente de los filósofos griegos Demócrito y Epicuro las cuales pese a serias críticas del materialismo científico, renacieron años más tarde con la teoría de la relatividad del físico alemán de origen judío Albert Einstein descubrimientos que resucitarían la idea de la cosmología de las materias, más adelante en el año de 1932 el astrónomo Juan Oort, descubrió que: “la materia oscura constituye el 90% de la masa del universo, sugieren que está formada por neutrinos o alguna forma más exótica de partículas aún no descubierta en los laboratorios de las altas energías” (Tuñon, 2006, p. 1).

1.2.6.3 El materialismo antropológico

El materialismo antropológico explica la naturaleza de la humanidad por medio de sus componentes físicos y fisiológicos, el cual lo distingue como cuerpo y alma, a pesar de las serias críticas que representó la creencia de que el ser humano era cuerpo y alma, el materialismo antropológico se conceptualiza con los avances de la ciencia, los cuales explican los cambios físicos de los seres.

1.2.6.4 Materialismo moderno

Esta subclasificación de la corriente filosófica del materialismo, debe ser comprendida como una corriente actual; es decir, del tiempo presente. Fernández al intentar exponer que es el materialismo señala que:

El materialismo explica lo superior por lo inferior; presenta las realidades más perfectas como agregados de cosas menos perfectas. Ahora bien, ¿es evidente que perfección (ser) sea lo mismo que magnitud (cantidad), o complejidad (conexión)? Lo sería si solo pudieran existir seres materiales.



Pero, si hubiera seres inmateriales, entonces habría una gradación de perfección en el ser, inversa a su complejidad. En efecto, el ser espiritual carece de cuerpo, no tiene partes; sin embargo, es superior al ser material. Espiritual y material se comparan como lo superior a lo inferior; la escala que va de las piedras a Dios (pasando por el hombre), no es un tránsito de lo simple a lo complejo, sino de lo complejo a lo más simple. Dios es la pura simplicidad, la suprema sencillez. Y lo mismo sucede con el conocimiento, la señal de la inteligencia no es acumular, sino simplificar (Fernández, 2005, p. 9)

Es decir, que Fernández Buriño no puede limitar sus pensamientos al solo hecho de que existe solo lo que se observa con los ojos y se palpa con los sentidos, sino que va de lo abstracto a lo material. Asimismo, refiere que el materialismo surge en oposición a la corriente creacionista, la cual tiene el postulado de que los seres existen, porque Dios los ha creado a su imagen y semejanza; sin embargo, tal y como lo afirma Fernández:

El materialismo, por el contrario, sostiene que Dios no es más que una (idea), un producto mental del hombre. No entiende a Dios como creador del hombre, sino al hombre como creador de Dios; y, en fin, el mundo (o mejor, el caos y el azar) ha sido el productor del hombre. Para el materialismo, el espíritu es producto de circuitos neuronales; y las neuronas, producto de la materia (Fernández, 2005, p. 9).

Pero estas ideas, resultan ser criticadas por el propio Buriño, señalando que:

En ocasiones el esquema del materialismo se presenta como un resultado de la ciencia (Materialismo científico), para el cual solo existe la Naturaleza (átomos, espacio, fuerzas...); la Naturaleza produce por evolución al hombre; el hombre produce la sociedad, el lenguaje, la cultura. En fin, la ciencia, el arte, la filosofía y la religión son los niveles superiores de la cultura. Todo sería un proceso que va integrando elementos y, a partir de materia inerte, se alza hasta la vida, después llega al hombre y, por fin, hasta el pensamiento consciente. Además, en el esquema de este materialismo divulgado, cada uno de nosotros sería un producto de su cultura y las culturas productos sociales e históricos. En semejante planteamiento, las explicaciones son hasta cierto punto triviales, se diría que superfluas. La vida no tiene misterio, las ciencias lo explican todo..., y no hay más. Pero la vida nos hace sospechar que hay más y si en efecto hay más, entonces habrá que reconocer que hay mucho más (Fernández, 2005, p. 9).



1.2.6.4 Materialismo Jurídico

Para analizar el materialismo jurídico, se enfoca en la concepción del derecho, desde la perspectiva del materialismo dialéctico, tomando como base el pensamiento de Karl Marx como uno de sus máximos exponentes. Para analizar algunas posturas de Marx en el campo del derecho, es necesario hacer en primer término unas acotaciones sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico; pues ambas corrientes materialistas aparecen combinadas en la base de su posición filosófica, aun cuando su pensamiento tendía más bien hacia el materialismo histórico. Hay que recordar que el materialismo, en su acepción más amplia reduce la totalidad de lo real a la materia, o a fuerzas que surgen de ella; entendiendo por materia toda substancia corpórea. Y como no coinciden los pensadores en el análisis y características de esta realidad ni en distinguirla de otras realidades como la vida y el espíritu, han surgido distintas concepciones materialistas: el materialismo mecanicista, el materialismo biológico, el materialismo racionalista o espiritualista, el materialismo metafísico, el materialismo antropológico, el materialismo dialéctico y el materialismo histórico. Sobre el materialismo dialéctico, se enseña que mientras la concepción mecanicista de la materia se apoya en la idea de que el mundo está compuesto de cosas y en último término de partículas minúsculas que se combinan entre sí de una manera inerte, el materialismo dialéctico sostiene que los fenómenos materiales son procesos. O sea, que, si bien Hegel tuvo razón en insistir en el carácter global y dialéctico de las transformaciones en los procesos naturales, erró al considerar estos cambios como manifestaciones del espíritu; por lo que los materialistas invirtieron la idea hegeliana y colocaron en la base a la materia misma desarrollándose dialécticamente. Es decir, que la dialéctica con su triada de tesis, antítesis y síntesis no está en la idea o el pensamiento, sino en la materia, en la naturaleza y esta dialéctica de la naturaleza procede, según tres leyes: ley del paso de la cantidad a la cualidad, ley de la interpretación de los contrarios (u opuestos) y ley de la negación de la negación. La negación de la negación se manifiesta en que de un germen procede una planta que florece y muere, produciendo otro germen que vuelve a florecer.



En ese orden, al materialismo histórico representa una aplicación de la doctrina del materialismo dialéctico: aquel, desarrollado preferentemente por Marx, según el cual «el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de conjunto de la vida social, política y espiritual. Las condiciones económicas constituyen las estructuras con relación a las cuales las realidades llamadas espirituales no son, sino superestructuras o sobreestructuras como sostiene uno de sus intérpretes, estrechamente dependientes de las bases sobre las que descansan. Engels sostuvo que designaba con esta expresión, materialismo histórico, la concepción de la historia, según la cual la causa última y el motor decisivo de todos los acontecimientos históricos importantes deben buscarse en el desarrollo económico de la sociedad; es decir, en la transformación de los modos de producción y de intercambio, en la división de la sociedad en clases distintas y en las luchas de esas clases entre sí.

En ese sentido, dentro del pensamiento jurídico de Marx, se pueden encontrar varias maneras de abordar el análisis de los textos de Marx, referidos al derecho, los que se pueden agrupar en dos interpretaciones, que a continuación se detallarán: para llegar al punto de análisis, hay que resaltar que al concepción de derecho de Marx, se le dio un tratamiento dogmático y unilateral; el cual consiste en atribuir un valor absoluto a las escasas formulaciones específicas en las que Marx se refirió de forma expresa al derecho, en ese orden, algunos autores se han remitido a fragmentos sacados de contexto de las obras *La cuestión judía* (1843) y de *La sagrada familia* (1845-46), de los que han inferido que, según Marx, el derecho formal del Estado político moderno imposibilita la realización de los derechos y libertades reales; asimismo, se extrajo de una cita de la obra *El manifiesto comunista* (1848), la afirmación de que Marx redujo el derecho en general a un elemento voluntarista, pues señaló que este es la voluntad de la clase dominante en su intento consciente por preservar sus intereses económicos, asimismo, se ha citado un fragmento del prólogo de la obra *Contribución de la crítica de la economía política* (1859), de la que se ha afirmado,



que para Marx, el derecho como una superestructura es un mero reflejo de la base económica. Así las cosas, en la historia del pensamiento jurídico, han prevalecido dos dimensiones principales, sobre las interpretaciones que han realizado tanto críticos como seguidores respecto de la significación del derecho en las posturas de Marx, los cuales son:

a. La que se considera al derecho como un reflejo superestructural de la base económica, la cual se base en una interpretación mecanicista de las relaciones entre “base” y “superestructura” al llegar a comprender las relaciones jurídicas como un mero reflejo de las relaciones económicas.

b. La segunda escuela interpretativa que considera al derecho como un instrumento usado a voluntad por una clase para su dominación, se caracteriza por atribuirle exclusivamente un valor político instrumental al significado que en el pensamiento de Marx asume el derecho; porque, según estas interpretaciones, en Marx es evidente que el derecho es solamente un producto mecánico y directo de la voluntad de una clase en el poder, esto significa que el derecho no es más que un simple apéndice instrumental de opresión y dominación de una clase. Bajo este enfoque, el derecho no es más que una mera técnica instrumental coactiva al servicio de los intereses económicos y políticos de una clase.

No obstante, todo lo señalado en este apartado, es necesario resaltar que el materialismo y es especial el dialéctico postulado por Marx y Engels, constituye una corriente filosófica derivada del realismo, pues este último se opone al idealismo, porque postula que los objetos son independientes al observador. Así pues, pueden existir modalidades de realismo que admiten la existencia de objetos ideales o abstractos (neotomismo, idealismo objetivo, platonismo matemático) con independencia al observador, cosa contraria a lo que postula el materialismo; no obstante, existe el realismo de objetos materiales que a diferencia de los anteriores, excluye los objetos abstractos o ideales, dentro los que se encuentra el denominado **realismo materialista** del materialismo dialéctico el cual, es una



postura filosófica, desarrollada por Karl Marx y Friedrich Engels, que retoma el pensamiento dialéctico de Hegel, pero "dándolo vuelta". Según estos autores, existe una realidad material independiente de los sujetos, pero que solo es comprendida por la actividad de los hombres. Es decir, que la realidad solo es realidad, porque es mediada por la práctica de los hombres concretos. La idea de que el hombre construye la realidad, no obstruye que el hombre pueda conocer la realidad tal cual es, sino todo lo contrario, solo así puede conocer tanto la realidad humana creada como la naturaleza.



CAPÍTULO II EL REALISMO ARISTOTÉLICO

2.1 El realismo

Siguiendo con Fernández, a continuación, se explicará la corriente filosófica, el realismo, partiendo de las ideas de san Agustín y Balmes.

A continuación, Fernández Buriño cita a san Agustín:

Observa que hay formas de pensar válidas y también las hay no válidas. Si el pensamiento es valioso, es realista, más atento a la verdad que radica en las cosas que al simple discurrir; no consiste en invenciones ni ficciones: la (verdad es lo que es), dice san Agustín (Fernández, 2005, p. 96).

Es decir que el realismo para Buriño, significa atención y respeto a las cosas mismas, pero más adelante refiere que la verdad no puede rígida: (Fernández, 2005) “las hay de muchos tipos, porque en las cosas hay muchos aspectos” (p. 96).

En este mismo orden de ideas se debe entender que el realismo es:

El intento por entender los hechos más básicos respecto al mundo que habitamos y, en la medida de lo posible, de darles una explicación. Esta no es una cuestión exclusiva de ciertos especialistas, sino que compete profundamente a todo ser humano, esté o no completamente consciente de ello (Mendoza, 2008, p. 4).

Más adelante Mendoza en su libro, el realismo filosófico, al referirse al realismo afirma que: (Mendoza, 2008) “una filosofía auténtica del realismo, basada en principios demostrables de veracidad objetiva, que emplea la evidencia objetiva como su único criterio de veracidad” (p.4).

Es importante resaltar que, en los distintos códigos de la mayoría de los países del mundo, el objeto del proceso es la averiguación de la verdad, de allí la necesidad de la humanidad por conocer la verdad de la existencia y de cómo han acontecido los sucesos, pero tal y como lo refiere Mendoza esto es algo que les compete a todos.



Sin embargo, es necesario también tomar en cuenta, que el realismo ha dado lugar a las teorías del espacio y el tiempo relativos y el concepto realista de lugar:

A lo largo del proceso de desarrollo de la inteligencia, el espacio y el tiempo son literalmente contruidos junto con la realidad. Este proceso se efectúa por intermedio de sucesivos estados de equilibrio tendencial entre la información asimilada desde el exterior y la acomodación de los esquemas de acción y cognitivos que estructuran progresivamente la objetividad (Escolar, 1998, p. 74).

El realismo y el realismo moderado de Aristóteles

Es decir, que se da una diferencia entre el realismo y realismo moderado de Aristóteles, es muy simple siguiendo a Maritain, para el realismo lo que nos presentan las ideas en un mundo de universalidad, existe en la realidad en un estado de universalidad. Por el contrario, el realismo Moderado de Aristóteles, postula que lo que las ideas nos presentan en estado de universalidad, no existe fuera del espíritu en ese estado de universalidad, sino que existe en estado de individualidad.

A continuación, se presentan dos ejemplos, con el objeto de hacer más práctica la comprensión de lo que antes se describió:

Para el realismo también llamado realismo ingenuo lo que se percibe por los sentidos es lo que parecen ser; entonces al aplicar esta idea, por ejemplo a la justicia; una joven de quince años al salir del centro educativo donde ella estudia, cuando ella se dirigía a su residencia un hombre le sale al encuentro y abusando de su superioridad física la sube a su vehículo y la conduce a un terreno baldío donde lamentablemente ejerce violencia sexual en contra de una niña de tan solo quince años de edad; la joven al llegar a su residencia sus padres advierten que algo le sucedió la interrogan y ella resuelve contar lo que le sucedió, este hecho es denunciado y llevado a los tribunales de justicia, pero el juez que analiza el



expediente emite una sentencia absolutoria, porque el ministerio público no presentó las pruebas tal y como está establecido en la ley.

Esta joven mujer percibió por los sentidos la justicia, en sentido negativo, pues el ministerio público no puso el interés suficiente en su proceso y el juez al sancionar al fiscal sanciona también a la víctima. Pero se podría decir, que ¿esta debe ser la percepción universal de justicia?, según el realismo sí, pero surge un realismo más moderado que postula: lo que las ideas nos presentan en estado de universalidad, no existe fuera del espíritu en ese estado de universalidad, sino que existe en estado de individualidad; es decir, que la percepción que tuvo la víctima en este caso sobre justicia, existe, pero solo en un estado de individualidad.

2.2 El realismo aristotélico

Para dar inicio al trabajo de tesis doctoral titulada, el realismo aristotélico y su influencia en el derecho, se ha de iniciar, con el análisis de la definición del realismo aristotélico, término cuya connotación nace y se desarrolla dentro del ámbito de la filosofía, razón por la que se debe partir de la definición de esta, la cual etimológicamente, se deriva de dos palabras, la primera de ellas proviene del griego *philos* que significa amigo y *shopia* que significa sabiduría; es decir, que la filosofía consiste en, el amor por la sabiduría; Aristóteles define a la filosofía como “la totalidad del saber posible sin tener conciencia de cada objeto en particular” (Hispanica, 1990, p. 262) La enciclopedia Hispanica la define como:

Un esfuerzo por pensar esa realidad, por alcanzar la sabiduría, el hombre ha conquistado a lo largo de los siglos una comprensión más cabal de sí mismo y de su entorno y una comprensión también mayor de las propias limitaciones de su pensamiento (Hispanica, 1990, p. 262).

Partiendo de esta definición, el análisis que se observará alrededor de este documento, será de tipo filosófico.



Es importante anotar que la filosofía es conocida en esta etapa de la historia del mundo, gracias a los pensadores de origen griego, por esa razón se han abordado los aportes de uno de ellos, Aristóteles, quien ha implementado una corriente a la cual se le denominó: realismo, de tipo moderado.

Esta idea está orientada a construir sobre bases filosóficas, un análisis jurídico; sin embargo, estas influencias pueden desaparecer por las necesidades imperantes de resolver conflictos, de allí la urgencia de retomar las influencias de uno de los clásicos del derecho.

Como se abordó antes, Aristóteles fue quien postuló la corriente denominada, realismo moderado, pero ¿Quién era Aristóteles?, es necesario hacer una breve reseña de su historia y trabajos aportados a la humanidad.

De esa manera, se puede establecer que Aristóteles era un filósofo griego, que nació en el año 384 antes de la era cristiana, académicamente se formó en la escuela intelectual de Platón y fue un pensador que desarrolló aportes sustanciales a la sociedad de la época en la que vivió; sin embargo, su influencia ha trascendido a través de la historia y a pesar de que han transcurrido más de dos mil años, sus aportes siguen vigentes.

Aristóteles no era de Macedonia: Estagirita, su ciudad natal, era una antiquísima colonia jónica de la Calcídica, de Tracia y su madre había nacido en Calcis, en la isla de Eubea. Es cierto que su padre fue médico, al servicio del rey de Macedonia, Amintas II, padre de Filipo y pertenecía a una familia de médicos. Pero como perdió a su progenitor, siendo todavía muy joven, la hipótesis de una directa influencia paterna parece muy frágil. A los dieciocho años ingresó Aristóteles en la Academia. Estuvo allí veinte años, colaborando, tal vez para la docencia de la Retórica, en la enseñanza de la escuela (Robin, 1986, p. 227).

Pero, su forma de pensar y las ideas que postuló dieron lugar a una corriente filosófica distinta a la de su maestro Platón, por esa razón antes de definir el realismo aristotélico se debe dar una breve explicación del sistema filosófico, sistematizado y expuesto por Platón, el cual es conocido con el nombre



de: idealismo platónico; pues el segundo surge en contraposición del primero; es decir, que el pensamiento aristotélico surge en contra posición del Platónico; en esa consecuencia el idealismo de Platón consiste en la existencia de dos mundos, el primero es el mundo del ser humano y otro fuera de él, denominado de las ideas y por ello a esta corriente filosófica se le denomina idealismo; ahora bien, Aristóteles, quien fuera discípulo de Platón, hace un análisis sobre la propuesta desarrollada por su mentor y se aparta de esta concepción y postula la noción de la existencia de un solo mundo, rechaza las ideas innatas, pues la idea si existe en el espíritu de un modo universal y en la realidad de un modo individual; es decir, que se atrevió a salir del lumbral del mundo de las ideas para trascender a un realismo moderado.

En ese sentido, Aristóteles se ocupó de heredar al mundo obras como: Política, Metafísica y *Ética a Nicómaco*. En la primera delineó el concepto de bien común, sistema de gobierno, definió al derecho positivo y al derecho natural así como la relación que existe entre ambos, también destacó la importancia de vivir en sociedad; en Metafísica, enfatiza la importancia de la verdad, la filosofía primera y da inicio a una explicación del ser mediante fenómenos observables; es decir, que, aquí se desarrolla el primer antecedente histórico de la fenomenología, corriente filosófica que más adelante tendrá muchas vertientes; en la ética a Nicómaco concretó la idea de justicia así como las virtudes que deben regir a las personas.

Estos aportes sin lugar a dudas han influenciado al derecho de modo universal; pero este conjunto sistemático de razonamientos es expuesto filosóficamente por medio de la corriente realista, la cual se definirá en las siguientes hojas de este capítulo.

Se cita entonces al autor Jaques Maritain, quien escribió el libro: *Introducción a la lógica*, Maritain en esta espléndida obra en la cual explica sobre la utilidad de la lógica, en ella brinda al mundo un concepto de realismo aristotélico y expone que es:



Una doctrina verdaderamente original, que guarda el justo medio entre el realismo y el nominalismo, gracias a una visión más elevada de las cosas, y no a una atenuación o moderación del realismo absoluto). Esta escuela, haciendo distinción entre la cosa y el modo de existir esa cosa misma, enseña que las cosas están en el espíritu de un modo universal y en la realidad de un modo individual (Maritain, 2001, pp. 18-19).

Maritain describe que el realismo moderado es todo lo que se percibe por medio de las ideas en un estado de universalidad, existe realmente pero en un estado de individualidad, cita el ejemplo; hay una naturaleza humana en la realidad de Pedro y en la Pablo; es decir, que la naturaleza humana es un concepto de carácter universal pero en Pedro y en Pablo se percibe de forma individual, según Maritain el realismo moderado es una doctrina desarrollada por Aristóteles y más adelante por Tomas de Aquino, en ese sentido Maritain concluye que: (Maritain, 2001) "Lo que las ideas nos presentan en estado de universalidad, no existe fuera del espíritu en ese estado de universalidad, sino que existe en estado de individualidad" (p. 19).

Es decir, que para Aristóteles no existen los dos mundos de Platón, sino uno solo, pues para Platón estaba el mundo sensible y el de las ideas, pero para Aristóteles el hombre se compone de ambos; es decir, que se compone de materia y forma, entendido de otra forma, de materia y alma, un ejemplo que ha utilizado Aristóteles para explicarlo es el siguiente:

El individuo Sócrates, que es una substancia, está compuesto de materia y forma; la materia son los huesos, la carne, etc., la esencia de Sócrates es ser hombre. En definitiva, Aristóteles no admite que la esencia esté separada de los seres de los que se predica. La substancia: *hypokeímenon*, es en sí, y no necesita de otro para existir. Un hombre es una substancia, pero el brazo cortado de ese hombre no lo es, porque necesita estar unido al cuerpo para poder subsistir (Séneca, 2014, pág. 5)

En resumen, la esencia y la materia se encuentra en un solo mundo, y no están separados como en el caso del idealismo. Ahora bien, esta esencia del hombre, o del ser, está ubicada en el alma y está hace que todo lo percibido por



los sentidos llegué al entendimiento, siendo el hombre, el único ser capaz de entender lo que se está percibiendo, así por ejemplo, el hombre percibe por el sentido del tacto el dolor y por el entendimiento razona que tiene que hacer algo para mitigarlo; en el caso de un niño recién nacido, el cual aún no puede hablar, cuando el dolor llega a su cuerpo, éste intenta comunicar que algo no está bien a través del llanto; en el caso de una persona de más de edad, buscando el auxilio médico por ejemplo.

Siguiendo la metafísica de Aristóteles, la humanidad siempre tiene un especial interés en el conocimiento, según el filósofo este conocimiento se capta a través de imágenes y datos sensibles; y es aquí donde se advierte la diferencia entre la filosofía idealista y la realista, pues en la primera si hace esta separación de dos mundos (mundo sensible y el de las ideas) mientras que en la segunda lo que afirma, es que el conocimiento se percibe por los sentidos y son abstraídos por medio del intelecto; es decir, ambos procesos se dan en un solo mundo; y es aquí donde se justifica la importancia que le da Aristóteles al alma, la cual será definida más adelante, pero para conceptualizar el realismo aristotélico lo que interesa es saber cuáles son sus facultades pues están íntimamente ligadas a lo antes descrito: Arme (2018) "Las facultades del alma son la sensibilidad (capacidad para captar objetos sensibles) y el entendimiento" (p. 6).

Al retomar el concepto que Maritain expone sobre realismo aristotélico, emplea la noción del término: universal, el cual es entendido por Aristóteles de la siguiente manera:

el término con el que se designa una clase de objetos, por ejemplo: el término hombre, que designa a una clase de animales es considerado por Aristóteles como una "especie". El término animal, más general que el anterior, designa un modo de ser vivo y es considerado por Aristóteles como un género. Tanto la especie como el género son universales. Por definición entiende la descripción de la esencia permanente de una cosa (Arme, 2018, p. 6).

Para Aristóteles, el término Universal consiste en la idea de especie y género que tienen todas las cosas, siguiendo el ejemplo de la idea de hombre,



para Aristóteles el hombre pertenece a una especie animal, pero esta idea de hombre es universal.

Siguiendo con el concepto que da Maritain sobre realismo aristotélico y en palabras más comprensibles, tomando como referencia las ideas antes expuestas, se puede concluir que:

El realismo aristotélico es: un conjunto de ideas que se presentan en estado de universalidad, las cuales son percibidas a través de los sentidos, consistentes en abstracciones que se adquieren por medio del intelecto en el ser humano, para su entendimiento., por lo tanto, su universalidad solo puede existir en un mundo real.

Ahora bien, ¿Por qué es útil hacer un análisis jurídico doctrinario de la influencia de una corriente filosófica en el derecho?, o bien, ¿Por qué este análisis debe hacerse filosóficamente?, para responder a estas preguntas se cita a los autores Cerletti y Kohan, quienes refieren que la filosofía: Cerletti y Kohan (1996) “Como tal se vuelve crítica radical del estado de cosas imperante, en la esfera de *Política*, la ciencia, el arte o la educación” (p. 4).

Es decir, que las corrientes filosóficas hacen un análisis crítico de los elementos del derecho y de allí, la necesidad de establecer si el realismo aristotélico ha servido de influencia en él. La pregunta a la que hay que responder es ¿cómo influye la definición que se ha aportado sobre realismo aristotélico?, la respuesta gira en dos aspectos esenciales: el primero de ellos es en el término: postulado, el cual es definido por la Real Academia de la Lengua Española como: idea o principio que defiende una persona. En ese contexto el realismo aristotélico postula por ejemplo: que la justicia es percibida por las personas por medio de los sentidos y que esa percepción llega hasta el intelecto.

Un segundo aspecto es sobre la crítica a los postulados ya existentes, un ejemplo que se puede citar es la idea de democracia dada por Platón, a esta idea Aristóteles por medio del realismo aporta un análisis crítico, el cual será



desarrollado en los siguientes capítulos cuando se aborden todos los aportes de Aristóteles.

Definido que es el realismo aristotélico, es necesario entonces entender que es el derecho y cuáles son sus elementos, por esas razones se citará a uno de sus principales seguidores, el filósofo católico santo Tomás de Aquino, quien ha definido al derecho de la siguiente manera: Nieto (2000) "solo puede admitir un significado que se integra por las propiedades: conjuntos de preceptos, derivados de la ley natural y, por lo tanto, promulgados por Dios, para el bien común de la comunidad a su cargo" (p. 55).

En ese sentido santo Tomás de Aquino, ha construido el concepto de derecho con los siguientes elementos: conjunto de preceptos derivados de la ley natural, bien común y comunidad; es decir, que santo Tomás de Aquino expone que el derecho positivo se deriva del derecho natural, de ese derecho fundado en la naturaleza humana; un segundo elemento es el bien común, idea clásica y postulada en la obra *Política*, de Aristóteles, quien desarrolló este principio como el elemento generador de justicia en la sociedad; y por último agrega el elemento comunidad, pues la esencia del derecho han de ser los seres que viven en ella.

Este concepto tal y como fue abordado por santo Tomás de Aquino expone una construcción filosófica, derivada de la corriente antes definida. Pero lo que interesa es determinar que injerencia ha tenido el realismo aristotélico en el derecho, o bien si ha contribuido a su construcción, pero para profundizar sobre estas ideas se proporciona una definición más moderna de derecho a la dada por santo Tomás de Aquino, la cual fue contribuida por Hobbes acerca del derecho natural:

Es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza; es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin (Nieto, 2000, p. 58).

Los elementos que Hobbes contribuye a esta concepción de derecho son los siguientes: hombre, al igual que santo Tomás de Aquino, ambos arriban a la



conclusión de que la esencia del derecho está íntimamente ligada con la ser; sin embargo, Hobbes es más específico al utilizar el término hombre, y no comunidad y agrega un segundo elemento, la libertad de usar su poder como quiera para la conservación de su propia vida, contrario al de santo Tomás de Aquino, quien ha de tener como elemento necesario para generar justicia el bien común, Hobbes aquí expresa que el derecho natural es la libertad del hombre para sobrevivir. Sin el ánimo de justificar esta concepción es oportuno señalar la reflexión de Enrique Cáceres Nieto, la cual refiere que en la época en la cual Hobbes proporciona esta definición de derecho los estados no estaban organizados por codificación de leyes y por ello la naturaleza de esta concepción; finalmente, Enrique Cáceres concluye que a través de la historia la definición del derecho a evolucionando y que tras años de debates entre juristas y filósofos se ha llegado a un consenso sobre la definición de la palabra derecho, aportando lo siguiente:

Según la nueva definición, las normas jurídicas pueden ser verificadas en el mundo de los hechos a partir de los sentidos y, por lo tanto, constituyen un terreno objetivo sujeto a control racional. Dadas estas características su estudio puede ser realizado de conformidad con métodos basados en la observación y, en algún sentido, "científicamente (Nieto, 2000, p. 69).

Si se analiza esta última definición de derecho natural, es estructurada por medio de una visión filosófico realista, pues las normas jurídicas pueden ser verificadas en el mundo a partir de los sentidos, pues para la corriente filosófica desarrollada por Aristóteles el conocimiento solo es percibido por medio de los sentidos, para ser analizadas de forma racional, tal y como lo propone Aristóteles, utilizándose la fenomenología y la lógica para que adquiera ese carácter científico.

En consecuencia, el realismo aristotélico, no solo influye en el derecho, sino que también contribuye a su construcción conceptual.



2.3 El realismo aristotélico como corriente filosófica

Una corriente filosófica es: un movimiento teórico, que trata de dar respuesta a las grandes preguntas que se plantea la filosofía desde una perspectiva específica, que podría estar relacionada con el origen de las cosas o con su esencia; de esta manera, dentro de la filosofía, se han desarrollado varias corrientes o escuelas a lo largo de la historia, las cuales se han desarrollado en las diversas culturas del mundo, a esas disciplinas se les ha denominado corrientes filosóficas, de allí se puede decir que el realismo es una corriente filosófica, el cual es entendido como: Sanchez (2002) "Para el realismo el espíritu humano puede conocer al ser "en sí" y la verdad no es otra cosa, que la conformidad del juicio con la realidad" (p. 8).

Partiendo de esta concepción los principales elementos del realismo son: el conocimiento y la verdad de la existencia.

Así el conocimiento es: es una facultad que poseen los seres humanos para comprender por medio de la razón, la naturaleza, sus cualidades y relaciones de las cosas. Y la existencia para Aristóteles es la sustancia como entidad; la sustancia primera, porque es de lo que puede decirse algo y donde se encuentran las propiedades.

2.3.1 Surgimiento del realismo

El presente trabajo de investigación tiene por objeto definir como ha influenciado en el derecho el realismo aristotélico, por esa razón se ilustrará como ha surgido esta corriente filosófica la cual ha trascendido con el correr de los tiempos, misma que nace como producto del análisis y pensamiento de uno de los filósofos más connotados de la historia, Aristóteles.

Aristóteles ha sido llamado de forma universal el padre fundador de la lógica y de la biología; nació en el año trescientos ochenta y cuatro y murió en el



año trescientos veintidós (384-322) ambos. Antes de Cristo, su nacimiento se dio en Estangira, también resulta necesario destacar de quien era hijo, pues su padre era un médico de renombre, Nicómaco nombre del padre de Aristóteles trabajaba directamente para el rey de Macedonia, Amintas II, padre Filippo II y abuelo de Alejandro Magno; es así como Nicómaco envía a Aristóteles estudiar a la academia de Platón; Aristóteles escribió más de doscientos tratados de los cuales solo se han obtenido treinta y uno, la lógica, la metafísica, la filosofía política, primeros analíticas, segundos analices, de la ética a Nicómaco, etc.

Aristóteles también se destacó en el mundo de la enseñanza, es así como en la última etapa de su vida fundó El Liceo, en donde dio clases hasta un año antes de su muerte. Como se explicó antes, Aristóteles, gracias a su padre Nicómaco, se relacionó con él rey Filippo de Macedonia, quien le pidió que diera clases a su hijo Alejandro III de catorce años, quien más adelante es conocido como Alejandro Magno; es por ello que la historia evidencia que Alejandro Magno fue discípulo de Aristóteles.

Filippo confió la educación de su hijo al filósofo Aristóteles, quien se hizo cargo de su educación durante tres años (343-340 a. C). Maestro y discípulo se instalaron en Mieza, donde se impartieron clases de filosofía, política, literatura, retórica, historia, geografía y medicina. Aristóteles suscitó en Alejandro una gran pasión por el cultivo del espíritu y concretamente por la lírica, la tragedia y de modo muy especial por la antigua gran epopeya homérica. Alejandro sintió siempre una gran veneración por *La Ilíada*, que le instruyó en muchos aspectos y de la que llevaba siempre consigo un ejemplar (Álvarez, 2014, p. 3).

Aristóteles, al ser citado por juristas, filósofos y escritores en general, es descrito como un pensador clásico quien brindó grandes aportes, Marx es el ejemplo: Marx en su obra *El capital*, describe a Aristóteles como: Marx (1959) “el filósofo de la Grecia antigua, el más grande pensador de la antigüedad” (p. 26).



Aristóteles también ha sido llamado el padre de estética, pues es él quien lo ha definido en la obra denominada *Metafísica*:

Pues que el bien y la belleza son diferentes (porque el primero lleva consigo siempre la conducta como objeto, mientras que la belleza se halla también en las cosas inmóviles). Aquellos que dicen que las ciencias matemáticas nada dicen sobre la belleza o el bien, sufren error, porque estas -ciencias afirman y prueban muchas cosas sobre ellos; y si no los mencionan expresamente, sino que prueban atributos que son sus resultados o definiciones, no es cierto afirmar que nada nos dicen sobre ellos. Las principales formas de la belleza son el orden, la simetría y la precisión, cosa que las ciencias matemáticas demuestran en grado especial. Y, puesto que estos (el orden y la precisión) son claramente causa de muchas cosas, es evidente que esas ciencias deben considerar esta especie de principio causal (es decir, la belleza) también como causa en algún sentido (Farré, 1949, p. 1,445).

Dentro de los principales aportes de Aristóteles a la humanidad se resumen los que a continuación se describen: formuló la teoría de la formulación espontánea; la sustancia; el Primer Motor Inmóvil al cual Tomás de Aquino denominó "Dios". Construyó un sistema filosófico propio; también propone la existencia de dos dimensiones en la realidad, el mundo sensible y el mundo inteligible. Señala la importancia del conocimiento sensible y del conocimiento singular, para llegar a lo universal, lo cual abrió posibilidades para llegar a la investigación científica; buscó fundamentar el conocimiento humano con base en la experiencia; también intentó encontrar una explicación racional para el mundo que nos rodea. Aristóteles entiende el cambio y el movimiento como el pase de lo que está en potencia a estar en acto por la acción de las causas; hay cuatro causas: formal; material, eficiente, que produce el movimiento y final, que produce la perfección de la forma. Aristóteles también propone la ontología como un proyecto de ciencia, con pretensión de universalidad, la que parece corresponder al estudio de lo que es, en tanto que algo es sin mas no es tanto que es.

Aristóteles de Estagira reconcilia la razón y el cambio, mostrando que este no es contradictorio, sino comprensible como acto; cambio es acto o actividad, el (acto de un ser en potencia). Ahora, si el cambio se puede pensar, entonces la drástica separación de la (idea) y el singular material, que afirmaba Platón, es errónea. Las sustancias materiales son compuestas de materia y forma. Pero las formas no existen separadas en un mundo ideal. La forma de este ser solo está separada de la materia en el



pensamiento. Así, donde Platón ponía un mundo de las ideas, pone Aristóteles conceptos; las cosas no están en el pensamiento como cosas, sino como conceptos. Ahora, los conceptos convienen a las cosas, porque juzgamos con verdad acerca de ellas; luego al concepto (mental) le corresponde la forma sustancial, o accidental, de la cosa (extramental). Hay coincidencia o, mejor dicho, correspondencia entre las cosas y los conceptos; no hay identidad, pero sí correspondencia. (Fernández, 2005, p. 136).

Regresando al realismo aristotélico, esta corriente filosófica no solo se ha mantenido a través de los tiempos en la mente y estudio de filosofía como mera referencia, pues incluso ha llegado a ser la base de la doctrina católica desde el siglo XIV, para ello se citará a santo Tomás de Aquino, quien refiere:

El acto de conocimiento puede ser deseado por la voluntad de dos maneras. De una primera manera, en tanto que perfección del agente; y tal deseo de la operación procede del amor de sí y a este tipo pertenecía la búsqueda de los filósofos en la vida contemplativa. De una segunda manera, en tanto que la operación se termina en el objeto; y entonces, el deseo de la contemplación procede del amor del objeto y es un amor de este tipo el que anima la vida contemplativa de los santos (Martínez, 2008, p. 272).

En conclusión, Aristóteles contradice la corriente filosófica de Platón; es decir, del idealismo y es por ello que surge el realismo el cual se conoce actualmente como realismo moderado, o bien, realismo aristotélico.

Tal y como se anotó anteriormente, Platón postula la idea de la existencia un mundo inteligible o el mundo de las ideas, toda vez que para Platón existen dos mundos, el primero es aquel que se puede percibir por los sentidos y el segundo que es el mundo ideal al que se accede por medio de la razón.

Mientras que en la corriente que postula Aristóteles, realismo moderado, hay un solo mundo pues todo lo que está en la inteligencia ha pasado por los sentidos. Maritain (2001) "Lo que las ideas nos presentan en estado de universalidad, no existe fuera del espíritu en ese estado de universalidad, sino que existe en estado de individualidad" (p. 19).



2.3.2 Etapas de implementación del realismo en el mundo

En sí, las obras escritas por Aristóteles no habían sido conocidas por el norte occidental cristiano, no fue sino hasta el siglo XI cuando en Toledo se abre a culturas como el cristianismo, el islam y el judaísmo. Se produce una escuela de traductores, donde se traducen libros del latín al árabe y a la inversa y es allí donde se traducen las obras aristotélicas, pues estas se encontraban únicamente en esta área del mundo y es santo Tomás junto a san Alberto que convierten el pensamiento aristotélico al cristianismo.

Para los físicos modernos, la filosofía de Aristóteles era solo una metafísica, no valía como física. Para algunos pensadores medievales -época que introdujo la obra de Aristóteles en Occidente-, Aristóteles tenía el defecto de ser solo filósofo físico, un (naturalista). Tal era la apreciación de los agustinianos. Los medievales consideran la realidad bajo la óptica de la creación; el ser es criatura o Creador; ahora, Aristóteles es un pagano, carece de la idea de creación: no explica el ser, solo la producción; no vio que lo radical es la existencia, se quedó en la esencia natural. Sin embargo, otros vieron en esa misma filosofía natural las claves para entender no solo la verdad del mundo, sino también su creaturidad; así se lo pareció a san Alberto Magno y a su genial discípulo, Tomás de Aquino, que acometieron la empresa de recuperar la obra del sabio griego de la mezcla literaria y doctrinal a que la habían sometido algunos neoplatónicos, en particular los árabes Avicena y Averroes (Fernández, 2005, p. 136).

Es así, como para autores como santo Tomás de Aquino se ha tomado la obra de Aristóteles, a tal grado que llega a ser la base de la doctrina católica, siendo la Iglesia una de las de mayor influencia en el mundo.





CAPÍTULO III

PRINCIPALES APORTES DEL REALISMO ARISTOTÉLICO

Entre los principales aportes de Aristóteles se encuentra la definición del alma; esta aseveración se justifica citando al propio filósofo, quien, al respecto, afirma:

Partiendo del supuesto de que el saber es una de las cosas más valiosas y dignas de estima y que ciertos saberes son superiores a otros bien por su rigor bien por ocuparse de objetos mejores y más admirables, por uno y otro motivo deberíamos con justicia colocar entre las primeras la investigación en torno al alma (Aristóteles, 1978, p. 23).

En este orden de ideas, se hace necesario retomar el concepto de realismo aristotélico, al cual Maritain definió como: (Maritain, 2001) "Lo que las ideas nos presentan en estado de universalidad, no existe fuera del espíritu en ese estado de universalidad, sino que existe en estado de individualidad" (p. 19) en consecuencia, es necesario establecer que es el alma, como aporte de Aristóteles al mundo, para establecer si la corriente filosófica que él desarrollo influye en el derecho.

Aristóteles heredó un sinnúmero de aportes a la humanidad, contribuyendo con su definición y elementos, los cuales serán explicados en el presente trabajo de tesis, el estudio se concretará a que es el alma y porque se relaciona esta definición con el realismo aristotélico; también se abordará el concepto de conocimiento, sus clases, en que se diferencia del sentido común y la definición fundada sobre la imaginación; una vez referidos los temas antes señalados, es necesario definir el concepto de verdad, como parte medular del derecho, pues en un mundo donde el derecho existe para regular las relaciones de las personas, el descubrimiento de la verdad, constituye uno de los fundamentos del realismo así como su relación con el derecho, aun cuando Aristóteles afirma en su libro, la metafísica, que nadie puede alcanzarla. (Aristóteles, Metafísica, 1985) "En este sentido, la investigación de la verdad sin duda es fácil; pero el hecho de alcanzar



el todo, y no poder alcanzar una parte muestra su dificultad” (p. 23), para el filósofo la verdad es de tal utilidad, que incluso afirma que (Aristóteles, Metafísica, 1985) “la filosofía sea llamada ciencia de la verdad; pues el fin de la ciencia teórica es la verdad y el de la ciencia práctica, la obra” (p. 23); también se hace necesario exponer el concepto de ley la cual es necesaria para establecer cómo se han de regular esos derechos y/o obligaciones de las personas que viven en sociedad. Más adelante y como herramienta para la averiguación de la verdad, es necesario exponer en qué consiste la lógica, la experiencia, la razón suficiente y su teoría del silogismo. Definidas las herramientas para establecer la verdad, se definirá que es la justicia y su importancia para el derecho. Las cuatro causas de Aristóteles, las cuales están trazadas en su libro denominado: “la metafísica”. También se interpretará las principales ideas postuladas en su obra “Política de Aristóteles”, siendo las principales: el bien común, Política, ciudadano, Autarquía, Sociabilidad natural, que es el Estado y por último pero el fin más anhelado de la humanidad, la felicidad.

En este capítulo se establecerá la visión del filósofo Aristóteles, sobre los aportes antes anotados. Más adelante, el capítulo siguiente, se realizará un análisis filosófico realista, para establecer si estos aportes influyen en el derecho.

3.1 El concepto realista del alma

Partiendo del concepto de derecho que aporta santo Tomás de Aquino en el cual Dios ha promulgado un conjunto de preceptos para el bien común de la comunidad; entendiendo que la comunidad deberá estar integrada por seres vivos, pero para Aristóteles los seres vivos están compuestos por alma y cuerpo de allí la presente definición de Aristóteles sobre el alma:

Todo cuerpo natural que participa de la vida es una entidad, pero entidad en el sentido de entidad compuesta. Y puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo -a saber, que tiene vida- no es posible que el cuerpo sea el alma: y es que el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto,



antes al contrario, realiza la función de sujeto y materia. Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia del cuerpo (Aristóteles, 1978, p. 412).

Cuando Aristóteles hace referencia a que la entidad es entelequia, esto es, que la entidad tiene en sí mismo principio de su acción y su fin, más adelante refiere que el alma es entelequia del cuerpo; es decir, que el alma es el principio y acción del cuerpo (Aristóteles, 1978) “queda expuesto, por lo tanto, de manera general qué es el alma, a saber, la entidad definitoria, esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo” (p. 412)

En conclusión, el alma resulta ser la esencia de toda persona puesto que en el alma se dan las afecciones,

Del mismo modo parece que las afecciones del alma se dan con el cuerpo: valor, dulzura, miedo, compasión, osadía, así como la alegría, el amor y el odio. El cuerpo, desde luego, resulta afectado conjuntamente en todos estos casos. Lo pone de manifiesto el hecho de que unas veces no se produce ira ni terror por más que concurren afecciones violentas y palpables mientras que otras veces se produce la conmoción bajo el influjo de afecciones pequeñas e imperceptibles. (Aristóteles, 1978, p. 25).

Es decir, que las afecciones son formas inherentes a la materia.

Una de las diferencias entre Aristóteles y Platón es que a Aristóteles le interesa no solo el hombre, sino todos los seres vivos, incluso llega a clasificarlos

Ha de tenerse cuidado, pues, no vaya a pasarse por alto la cuestión si su definición es única como la del animal o si es distinta para cada tipo de alma, por ejemplo del caballo, del perro, del hombre, del dios –en cuyo caso el animal, universalmente considerado, o no es nada o es algo posterior- (Aristóteles, 1978, p. 2).

Pero el alma para Aristóteles, es como ya se abordó, la esencia del cuerpo, y no solo un elemento; le da una clasificación el Alma Nutritiva, el alma sensitiva y la racional.

El alma nutritiva para Aristóteles



Aristóteles (1978) "llamamos facultad nutritiva a aquella parte del alma de que participan incluso las plantas" (p. 52).

La nutritiva a su vez se clasifica en plantas, animales y seres humanos, siendo esta la encargada de proporcionar alimento al ser humano.

El alma sensitiva es la que permite interactuar con el medio, para Aristóteles las plantas solo poseen alma nutritiva, y no la sensitiva, porque no pueden interactuar entre sí, pues ante un enemigo no pueden huir, en el caso de los animales ante un estímulo de miedo pueden acabar huyendo o pueden atacar ante un estímulo de hambre

Aristóteles (1978) "Algo muy parecido ocurre también con las sensaciones: ciertos animales las poseen todas, otros algunas y otros, en fin, solamente una, la más necesaria, el tacto" (p. 53).

Finalmente, se encuentra el alma racional que es la propia del ser humano, esta se divide a su vez en dos grupos el intelecto agente y paciente

"Así pues, el denominado intelecto del alma —me refiero al intelecto con que el alma razona y enjuicia" (Aristóteles, 1978, p. 98).

Otra diferencia entre Aristóteles y Platón es que para Aristóteles el alma es material y, por lo tanto, mortal, y no hay ningún elemento que sobreviva a la muerte, en relación con el hombre el alma nutritiva es el sistema digestivo, el alma sensitiva son los músculos y el cerebro y el alma racional es la mente, para Aristóteles esos elementos, al ser todos materiales son mortales, al intelecto agente Aristóteles lo define como, un elemento inmaterial y este sobrevive a la muerte del individuo, pero este último no es individual, sino colectivo; es decir, que lo que sobrevive del individuo no le pertenece al individuo; es decir, el intelecto agente es colectivo; es decir, le pertenece a la colectividad, pero es el intelecto



agente es el que posibilita el conocimiento del intelecto paciente, que es un elemento particular es por ello que el conocimiento se establece a través de la experiencia, cuando una persona ve un objeto el intelecto agente proyecta sobre el intelecto paciente el universal del objeto que se ha divisado,

Por consiguiente, el intelecto —siendo impasible— ha de ser capaz de recibir la forma; es decir, ha de ser en potencia tal como la forma, pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a la facultad sensitiva respecto de lo sensible (Aristóteles, 1978, p. 98).

En conclusión, el estudio del alma, define la esencia del hombre y si el hombre resulta ser la esencia del derecho, pues sin existencia de seres racionales no tendría razón de ser, entonces se puede decir, que el alma es la esencia del derecho, de allí la necesidad de definir y abordar el concepto del alma. El realismo aristotélico enfatiza que el ser vivo se compone de alma y cuerpo; es decir, una mente la cual está investida de un cuerpo material, al igual que el derecho, se nutre de preceptos los cuales serán materializados cuando estos se hacen valer, pero solo los seres vivos capaces de razonar podrán hacerlo valer.

3.2 Concepto realista del conocimiento

Tal y como se abordó en el inciso anterior para Aristóteles el conocimiento se percibe por los sentidos, pues se capta la información sobre el objeto y se unifican a través del sentido común; es decir, que para Aristóteles el sentido común será el agente que unifica el conocimiento obtenido por los diferentes sentidos, la imaginación es dibujar una imagen del objeto percibido, la memoria es la capacidad de retener la imagen que se ha creado y es aquí donde Aristóteles incluye el concepto de entendimiento agente, el entendimiento agente será capaz de extraer el universal la categoría del objeto. Y el entendimiento paciente por medio del cual los hombres tienen la capacidad de reconocer el objeto; es decir,



que el intelecto paciente capta las cosas gracias a la luz que aporta el intelecto agente.

El conocimiento intelectual y la sensación se dividen de acuerdo con sus objetos, las facultades sensibles e intelectuales del alma son potencias sus objetos, lo inteligible y lo sensible respectivamente. Pero estos han de ser necesariamente ya las cosas mismas, ya sus formas. Y, por supuesto, no son las cosas mismas, toda vez que lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de esta. De donde resulta que lo que está en el alma es comparable a la mano, porque la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es forma de formas, así como el sentido es forma de las cualidades sensibles. Y puesto que, a lo que parece, no existe cosa alguna separada y fuera de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles –tanto las denominadas abstracciones como todo aquello que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles- se encuentran en las formas sensibles. De ahí que, careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender. De ahí también que cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen: es que las imágenes son como sensaciones solo que sin materia (Aristóteles, 1978, p. 2).

Otro tema que es necesario establecer, es ¿Qué son los pensamientos? Y en específico los pensamientos que se poseen, sobre la existencia de lo verdadero y de lo falso, lo cual ha trascendido a través de los tiempos por medio de los principios de contradicción y tercero excluido, de la siguiente manera:

De los modos de ser relativos al pensamiento por lo que poseemos la verdad, unos no son siempre verdaderos y están expuestos a lo falso, la opinión y el razonamiento, mientras que la ciencia y la intuición son siempre verdaderas, que ningún otro género de saber es más exacto que la intuición, que los principios son más conocidos como demostraciones y que toda ciencia va acompañada de discurso, no habrá ciencia de los principios; y, como quiera que no cabe que haya nada más verdadero que la ciencia, excepto la intuición, habrá intuición de los principios, tanto a partir de estas consideraciones como del hecho de que el principio de la demostración no es la demostración, de modo que tampoco es de la ciencia es la ciencia. Si, pues, no poseemos ningún otro género de conocimiento verdadero aparte de la ciencia, la intuición será el principio de la ciencia. Y aquella será el principio del principio, en tanto que esta se comporta, en cada caso, menara semejante respecto de cada cosa (Aristóteles, 1875, p. 439).

A su vez, Aristóteles subdivide el conocimiento contemplativo, científico, práctico, creativo, artístico e intuitivo, los conocimientos para Aristóteles estaban



Íntimamente ligados a los fines que se propone el hombre Aristóteles (1973) “cuyo conocimiento podrá ser que importe mucho para la vida, pues teniendo, a manera de ballesteros, puesto blanco, alcanzaremos mejor lo que conviene” (p. 14).

Y estos están dirigidos a las acciones que se realizan. A continuación, una breve explicación de cada uno de ellos:

- a. **El conocimiento contemplativo:** Aristóteles clasifica en niveles el conocimiento, el contemplativo es el conocimiento que deben alcanzar las personas, también es entendido como una forma de vida en la cual refiere que alcanza la felicidad perfecta:

La contemplación es un tópico que pertenece de manera legítima al pensamiento de Aristóteles. La discusión sobre las distintas formas de vida fue parte de su educación en la Academia y está presente en todas sus obras ético-políticas [...] El lugar que ocupa en su pensamiento como actividad que permite alcanzar el fin último del hombre, revela que no se trata simplemente de un resabio de su período platónico ni de un “cuerpo extraño” a su ética (Suñol, 2012, p. 752).

Aristóteles escribió un libro para su hijo de nombre Nicómaco, de allí el nombre de la obra, de la ética a Nicómaco, en dicha obra hace referencia a la moral de la siguiente manera: Aristóteles (1973) “Prueba el fin de las humanas acciones ser la felicidad y que la verdadera felicidad consiste en hacer las cosas conforme a recta razón, en que consiste la virtud. De donde toma ocasión para tratar de las virtudes” (p. 12).

Es decir, que alcanzar el conocimiento contemplativo va íntimamente ligado a la práctica de las virtudes. Esta es una de las bases fundamentales que expone la Iglesia católica a los fieles y que ha trascendido a través de la historia. Sin embargo, las virtudes para Aristóteles no son las éticas que la Iglesia católica profesa, sino también las hay de tipo intelectual denominadas dianoéticas.

Para Aristóteles las virtudes son:



Un hábito selectivo, consistente en una posición intermedia para nosotros, determinada por la razón y tal como la determinaría el hombre prudente. Posición intermedia entre dos vicios, el uno por exceso y el otro por defecto. Y así, unos vicios pecan por defecto y otros por exceso de lo debido en las pasiones y en las acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por lo cual, según su sustancia y la definición que expresa su esencia, la virtud es medio, pero desde el punto de vista de la perfección y del bien, es extremo (Aristóteles, 1973, p. 41).

Es consecuencia, un hábito operativo bueno es una virtud, pero si este hábito no es bueno, este en vez de ser una virtud será un vicio.

Un ejemplo de virtudes dianoéticas es la prudencia, la cual es adquirida por el hombre, según Aristóteles gracias a la experiencia, la cual ha de tener la función de elegir lo mejor, regulando con ella el comportamiento de las personas. Sin embargo, la virtud más elevada de las dianoéticas es la sabiduría, pues esta tiene la función del saber lo verdadero y lo falso, así como distinguir entre el bien y el mal.

En consecuencia, el conocimiento contemplativo es el que permite alcanzar el fin supremo, la felicidad, pero este se logra con la práctica de las virtudes.

b. El conocimiento científico: Aristóteles al intentar encontrar una explicación de todo lo que existe ha desarrollado el conocimiento científico, siendo este:

Comprendido como aquella explicación teórica de las cosas o de las acciones. Esta explicación procuraba dar cuenta de la realidad, en su aseveración más arriesgada: la verdad, que, a su vez, daba cuenta de la conformidad del pensamiento con la esencia de la realidad; es decir, su naturaleza. La verdad, se validaba en la comprobación empírica, que a su vez se convirtió en el método probatorio de las ciencias naturales. Todo aquello que traspasaba los umbrales de lo comprobable se elevó a los dominios de la metafísica (Aristóteles, 1985, p.)

Siguiendo la obra, ética a Nicómaco, Aristóteles identifica dos tipos de fines a los cuales van dirigidas las acciones humanas, la primera de ella va a dirigido a



adquirir un conocimiento técnico o bien artístico, pero otro está dirigido a un conocimiento científico.

c. El conocimiento práctico: fue abordado tanto por Aristóteles y por santo Tomás de Aquino, quienes lo distinguieron del especulativo, pues se da un ejemplo: la moral pertenece al conocimiento práctico, aun cuando se conozcan sus principios y conclusiones, de allí la distinción entre un conocimiento y el segundo:

1') Dentro del conocimiento práctico nos referiremos solo a la Ética, esto es a la ciencia que trata de los actos humanos ejecutados por el hombre en cuanto ser inteligente y libre, dejando de lado lo atingente al conocimiento práctico del hacer cuya razón consiste en la recta construcción de una obra, sea intelectual o material. 2') Exclusivamente atenderemos dentro del amplio contenido del conocimiento ético a la filosofía Moral, ciencia de las primeras causas y principios en el orden del obrar, desentendiéndonos de toda referencia a las ciencias morales en sus diversos grados y especies y de lo que atañe al orden de la prudencia (Rossi, 1949, p. 1,195).

Para Aristóteles la práctica constante de un hábito, hace al hombre virtuoso; es decir, que una virtud es un hábito que constantemente se realiza; un hábito malo, es un vicio. Pero una persona virtuosa no puede ser llamada virtuosa si solo una vez ha realizado una acción buena, una persona para ser llamada virtuosa debe realizar constantemente acciones buenas. De allí el conocimiento práctico.

d. El conocimiento técnico: Aristóteles en su obra denominada Metafísica aborda el conocimiento técnico de la siguiente manera:

Que versa sobre la utilización de las herramientas. Y de cómo se hacen y se mejoran la (tecnología). Este conocimiento sugiere una permanente investigación en las formas y en el cómo adaptar y adaptarse al medio para mejorar el trabajo humano y su productividad, en una optimización constante de energía y recursos” (Aristóteles, 1985, p.).



- e. **El conocimiento artístico:** siguiendo en el libro la metafísica de Aristóteles también se encuentra el conocimiento artístico al igual que el técnico, este también desarrolla la utilización de herramientas, pero agrega un elemento más y es la belleza o bien la estética, a continuación, se describe en qué consiste:

Este se ocupa de la imitación de la realidad mediante expresiones plásticas, escénicas, sonoras, en la cual la estética, rige el deleite de los sentidos, en la búsqueda constante por el placer sensorial y sensual. La estética procura el equilibrio humano de lo bello de las cosas (Aristóteles, 1985, p.).

Aristóteles, en el libro *Ética a Nicómaco*, menciona que el conocimiento está íntimamente ligado a los fines del hombre, pone como ejemplo el adquirir conocimientos sobre la medicina, su fin es curar la salud, entonces el arte de la medicina es curar, el arte de fabricar naves es la nave, el arte militar la victoria.

- f. **conocimiento intuitivo:** el conocimiento intuitivo para Aristóteles era el producto de la experiencia, pues en la medida de que el hombre desarrolle destrezas es capaz de predecir lo que puede ocurrir: Aristóteles (1985) “Aquel que da cuenta de lo que puede pasar, o no, con indicios de pronóstico. El sujeto de acuerdo con las experiencias vividas en el pasado, presume, con indicios de verdad la posibilidad de un hecho futuro” (p. 8).

En *Ética a Nicómaco*, Aristóteles refiere que el hombre de edad joven no es capaz de adquirir toda clase de conocimiento, al respecto refiere: “Y así los mozos en edad o costumbres no son convenientes lectores ni oyentes para esta doctrina, porque se dejan mucho regir por sus propios afectos, y no tienen, por su poca edad, experiencia de las obras humanas” (Aristóteles, 1973, p. 14).



g. Sentido común

Para Aristóteles el ser tiene sentidos, el del tacto, la vista, el olfato, el gusto y el del oído, pero hay uno más al que llamó común, pero, según Treviño no es característica general de todas las personas, este solo la poseen algunas:

El lenguaje común o coloquial nos recuerda que el sentido común es el menos común de los sentidos. Tal vez para dejar claro que no es un atributo que no lo encontramos con frecuencia y que a pesar de ello es no solo deseable, sino necesario en todo ser humano (Treviño, 1998, p. 22).

Aristóteles a esta definición agrega dos elementos necesarios para su comprensión, el primero de ellos es la conciencia y la sensación, a lo cual denominó, el sentir de sentir, también la define como la capacidad para percibir determinaciones de las cosas, a continuación, la definición que Aristóteles refiere en relación con el sentido común:

Aristóteles entendió con esa expresión la capacidad general de sentir, a la cual atribuyó una doble función, a) la de constituir la conciencia de la sensación, o sea "el sentir de sentir", porque tal conciencia no pertenece a ningún sentido particular.; b) la de percibir las determinaciones sensibles comunes a varios sentidos, como el movimiento, el reposo, la figura, el tamaño, el número, la unidad (Treviño, 1998, p. 22).

h. Concepto de imaginación:

Siguiendo el concepto de conocimiento, es necesario detenerse para explicar cómo ha definido Aristóteles a la imaginación, puesto que tal y como lo expone Pablo García del Castillo es Aristóteles el pionero en relación con el tema de la imaginación:

Parece, en todo caso, que el descubrimiento y la reivindicación del papel creativo de la razón ha de corresponder a la modernidad. Sin embargo, fue Aristóteles el pionero en esta exploración por el territorio inexplorado de la imaginación. El capítulo tercero de su tratado Acerca del alma constituye el testimonio primero del descubrimiento occidental de la facultad de la «fantasía», por usar la palabra aristotélica que designa a la imaginación (García, 1990, p. 11).



En este orden de ideas, es necesario señalar que Aristóteles descubre dos imaginaciones una sensitiva y otra racional: “Aristóteles es el primero que descubre la imaginación [...] y la descubre dos veces; es decir, descubre dos imaginaciones” (Castoriadis, 1988, p. 149).

Freud Cornelius Castoriadis hace referencia a que la imaginación a la cual llamó segunda, como la imaginación sensitiva, la cual poseen los hombres e incluso los animales:

Descubre primero la imaginación (Del alma, III, 3) en el sentido trivial que esta palabra llegó a adquirir y que llamaré en adelante imaginación segunda; ese sentido fija la doctrina de la imaginación desde Aristóteles y la hace convencional, de suerte que aun reina hoy de hecho y en su sustancia (Castoriadis, 1988, p. 149).

Pero también hay una racional a esta imaginación Freud Cornelius Castoriadis la denominó primera:

Luego Aristóteles descubre otra imaginación, de función mucho más radical, que guarda con la anterior una relación de homonimia y que en adelante yo llamaré imaginación primera. Aristóteles realiza este descubrimiento en la mitad del libro III del tratado Del alma; no la explica en detalle ni la expone como tema; esta imaginación rompe el ordenamiento lógico del tratado y, algo infinitamente más importante, hace estallar virtualmente toda la ontología aristotélica, lo cual equivale a decir la ontología en general. Además, esta imaginación será ignorada por la interpretación y el comentario, así como por la historia de la filosofía, que se valdrán del descubrimiento de la imaginación segunda para encubrir el descubrimiento de la imaginación primera (Castoriadis, 1988, p. 149).

Citando al autor sueco Gigon, quien refiere en relación con la imaginación, que aun cuando Aristóteles se aparta de Platón y de su idealismo, al abordar el tema de la lógica, al definir la imaginación esta última se relaciona más con la corriente filosófica denominada idealismo, que con una de tipo realista, a continuación se describe lo dicho por el autor:

Presentó la tesis del integral platonismo juvenil de Aristóteles convertido en un empirismo naturalista maduro. Por lo que se refiere al Eudemo, Jaeger considera que Aristóteles muestra en esta obra una total dependencia de Platón en el ámbito de la metafísica, aunque



extrañamente se había ya independizado de su maestro en el campo de la lógica. En el Eudemo se nos presenta, según Jaeger, un Aristóteles que profesa la teoría de las ideas, mantiene la anamnesis platónica y defiende la inmortalidad del alma con tanto ardor al menos, como su maestro en los mejores tiempos del Fedón (Gigon, 1960, p. 20).

Continúa refiriéndose en relación con el trabajo aristotélico, cuando explica el significado del alma y de la imaginación que:

Dejando a un lado la poca consistencia de esta interpretación, resulta sorprendente la doble esquizofrenia de Aristóteles, todavía joven, que se mantiene fiel a la metafísica platónica, pero abandona su metodología y su lógica, para finalmente caer en un injustificado abandono de este platonismo en la madurez del Liceo. No parece encontrarse, a juicio de los más destacados estudiosos de la obra aristotélica, ningún fundamento sólido para mantener tan rígida y extrema interpretación (Gigon, 1960, p. 20).

Partiendo de estas ideas se puede establecer que la imaginación inicia con el deseo, o bien con la capacidad de desear algo, capacidad que hace diferenciar al hombre de los animales, este deseo dibuja una imagen en el intelecto, de allí la palabra imaginación, la cual se deriva de imagen.

«El animal —como queda dicho— es capaz de moverse a sí mismo en la medida en que es capaz de desear. Por su parte, la facultad de desear no se da a no ser que haya imaginación. Y toda imaginación, a su vez, es racional o sensible. De esta última, en fin, participan también el resto de los animales» (433 b 27-31). (García Castillo, 1990, pág. 24)

Ahora bien, como se distinguen los dos tipos de imaginación; es decir, la sensitiva de la racional, pues como se apuntó antes, el hombre tiene la capacidad de realizar la imaginación racional y sensible y los animales solo la sensible. En cuanto a la imaginación racional se desea dibujar en el intelecto una imagen a partir de varias, estas imágenes permiten calcular los medios para la ejecución de la acción.

A estas dos clases de imaginación dedica Aristóteles el breve capítulo undécimo, en el que señala que la imaginación sensitiva se da en los animales, pero la racional solo se da en el hombre y consiste en la elaboración de una imagen a partir de varias, que permite al intelecto calcular los medios que han de utilizarse para conseguir el fin de la



acción: «la imaginación sensitiva se da también en los animales irracionales, mientras que la deliberativa se da únicamente en los racionales: en efecto, si ha de hacerse esto o lo otro es el resultado de un cálculo racional; y por fuerza ha de utilizarse siempre una sola medida, porque se persigue lo mejor. De donde resulta que los seres de tal naturaleza han de ser capaces de formar una sola imagen a partir de muchas (García, 1990, p. 24).

También se ha de abordar que lo que se imagina, no siempre ha de ser verdadero; es decir, que una parte considerable de lo imaginado es falsa, para Aristóteles las imágenes que ocurren en los sueños, también son producto de la imaginación y de allí la imaginación sensitiva, pues se puede establecer con base en el método de la observación que los animales también sueñan:

La imaginación tampoco es un sentido, según Aristóteles: «Que la imaginación no es un sentido se deduce con evidencia de los hechos siguientes. El sentido está en potencia o en acto —por ejemplo, vista y visión— mientras que una imagen puede presentarse sin que se dé ni lo uno ni lo otro, como ocurre en los sueños. Además, el sentido está siempre presente y disponible pero no la imaginación. Por otra parte, si fueran lo mismo en acto, la imaginación podría darse en todas las bestias; sin embargo, no parece que así sea en la hormiga, la abeja o el gusano. Más aún, las sensaciones son siempre verdaderas mientras que las imágenes son en su mayoría falsas. Amén de que cuando nuestra percepción del objeto sensible es exacta no solemos decir «me imagino que es un hombre»; antes bien, solemos decirlo cuando no percibimos con claridad. Es entonces cuando se dan las sensaciones verdaderas y falsas. Por último y como ya dijimos anteriormente, incluso con los ojos cerrados aparecen visiones (García, 1990, p. 29).

Aristóteles también expone que tanto la imaginación, ya sea sensible como racional, así como el conocimiento están íntimamente relacionados con el alma y que existe una conexión entre ambas.

En el capítulo octavo termina Aristóteles sus consideraciones acerca de la imaginación y de sus relaciones con lo sensible y lo inteligible, destacando la unidad del alma y la conexión de todos los elementos del conocimiento, afirmando que «el alma es comparable a la mano, porque la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es forma de formas así como el sentido es forma de cualidades sensibles (García, 1990, p. 31).



En ese contexto, la imaginación es la capacidad de deseear dibujos de imágenes que permiten calcular los medios para realizar una acción; la imaginación es un ámbito del alma, concluyendo Aristóteles que es el motor del deseo y tal y como lo expresara antes Sócrates una vida sin imaginación no es digna del hombre.

Como conclusión de este recorrido por los textos psicológicos del tratado Acerca del alma, podemos afirmar que Aristóteles descubre la imaginación como ámbito del alma, sin cuyo concurso no tiene sentido una vida plenamente humana. Casi parafraseando a Sócrates, en su discurso ante los jueces, cabe decir con Aristóteles que una vida sin imaginación no es digna del hombre, porque si el hombre es, como leemos en el libro sexto de la *Ética nicomáquea*, deseo que razona o razón que desea, la imaginación es, en palabras de Aristóteles, el motor del deseo y de la razón, el motor del animal imaginativo que es el hombre (García, 1990, p. 32).

i. Concepto de memoria

Otra definición aportada por el filósofo Aristóteles es el de memoria, diferente a la imaginación, pues la imaginación puede ser algo que ha ocurrido o bien algo que no pasado; pero la memoria por el contrario consiste en aquello que ya ocurrido. Para Aristóteles la memoria no es ni una sensación ni un juicio, sino un estado o afección de uno de los dos cuando ha pasado el tiempo.

Suárez al citar a Aristóteles con respecto a la memoria indica: “Es como si los sentidos dejaran una impronta en el alma y la memoria se encargará de evocarlos una vez pasada la sensación” (Suárez, 2006, p. 8).

Aristóteles divide la memoria en los siguientes elementos: la acción de recordar; son sensaciones; que perduran guardadas como una impresión en el presente. Suarez, quien ha citado a Aristóteles concluye al respecto de la siguiente manera:

Consideraba Aristóteles, que la memoria corresponde a la acción de recordar; su objeto son los recuerdos. Aristóteles determina que lo recordable no es lo venidero, de lo cual solo se tiene expectativa ni tampoco lo presente, pues de ello solo hay percepción, sino que es lo ya ocurrido, ir las sensaciones que se producen en un momento anterior y



perduran guardadas como una impresión en el presente (Suárez, 2006, pp. 8-9).

Aristóteles también añade que la memoria pertenece a la imaginación, pues todo lo imaginado puede ser recordable y que todo aquello dibujado en el intelecto es decir la imaginación puede ser recordable.

En consecuencia, la memoria reconstruye eventos pasados en el presente, también está asociado a imágenes, pero a diferencia de la imaginación la cual va del presente al futuro, éstas son captadas de lo estático al movimiento.

Se trata de un proceso creativo donde se reconstruye, desde el presente, algo que se encuentra en la memoria, asociando imágenes captadas y puestas en movimiento. Lo que está estático se convierte en movimiento. Por esta razón se puede afirmar que la reminiscencia no es tanto un proceso lógico cuanto, esencialmente, un proceso constructivo y creativo. Lo sensible, aunque como hemos visto, no se queda en la simple impresión o sello que esto deje, pues como lo ha sugerido el proceso seguido por Aristóteles, la reminiscencia es como una especie de indagación en la que entra a jugar el razonamiento: partimos de imágenes, las cuales, a través del razonamiento, se van asociando hasta llegar al punto de lo que se busca y quiere (Suárez, 2006, p. 9).

j. El conocimiento previo

Aristóteles expone que el hombre para adquirir el conocimiento sea científico, técnico o artístico, primero debe haber utilizado las destrezas que otros demostraron, a este conocimiento lo denominó: conocimiento previo, por ejemplo, los químicos biólogos aplican formulas químicas que otros científicos descubrieron:

Toda enseñanza y todo aprendizaje por el pensamiento se producen a partir de un conocimiento preexistente. Y eso evidente a los que observan cada una de esas; en efecto, entre las ciencias, las matemáticas proceden de ese modo, así como cada una de las otras artes. De manera semejante en el caso de los argumentos, tanto los que mediante razones mí en tos como los que mediante comprobación; pues ambos realizan la enseñanza a través de conocimientos previos: los unos, tomando algo como entendido por mutuo acuerdo; los otros, demostrando lo universal a través del ser evidente lo singular (Aristóteles, 1875, p. 313).



3.3 El concepto realista de verdad

Aristóteles en relación con la verdad en el libro *La ética de Aristóteles*, proporciona un concepto filosófico-realista, pues considera que la verdad es una virtud:

“Ya, pues, estamos persuadidos que las virtudes son medianías y en todas ellas hallamos ser de esta manera” (Aristóteles, 2001, p. 91).

Siguiendo la idea de que la verdad es una virtud, es necesario resaltar los efectos de hablar con verdad:

“Y así el que trata verdad, que es el que guarda el medio, es digno de alabanza” (Aristóteles, 2001, p. 92).

Tratemos, pues, de cada uno de ellos y primero del que trata verdad. No tratamos aquí del que en sus confesiones trata verdad ni de las cosas que a la sin justicia o justicia pertenecen, porque a otra virtud toca ya eso, sino del que no importando más el decir verdad que mentira, en sus palabras y vida trata verdad, por ser aquello ya de su condición. El que esto, pues, hace, muéstrase ser hombre de bien, porque el que es amigo de decir verdad y la dice donde no importa mucho el decirla, mejor la dirá donde importare, porque se guardará de la mentira como de cosa torpe y vergonzosa, de lo cual aún por su propia causa se guardaría. Tal hombre, pues, como este, es digno de alabanza. Aunque más se allegará a lo menos que a lo más de la verdad (Aristóteles, 2001, p. 92).

Para Aristóteles, el decir la verdad debe ser una práctica diaria para las personas y, por ello, el hombre que dice verdad es un hombre virtuoso y por ello debe ser reconocido.

El enfoca a la verdad como a una virtud caso contrario sería realizar lo opuesto, es así como Aristóteles expone lo relativo a la mentira, a la fanfarronería y la disimulación:

- En relación con el fanfarrón dice que:
“el arrogante, pues y fanfarrón, parece que quiere mostrar tener las cosas ilustres que no tiene, o si las tiene, las quiere mostrar mayores que no son” (Aristóteles, 2001, p. 92) para Aristóteles



el jactarse de algo que no se tiene, o el mostrar más de lo que se tiene, es objeto un vicio que produce falsedad, está persona contraria al que dice verdad no es digno de reconocimiento pues muestra a las personas una idea falsa de sí mismo.

- En relación con el que disimula refiere que:
“Pero el disimulado es, al contrario, quien niega los bienes que tiene, o quiere dar a entender que son menores” (Aristóteles, 2001, p. 92) igual cosa sucede con el que disimula, pues no habla con verdad y muestra un concepto falso de sí mismo.
- En cuanto a la mentira Aristóteles expone:
“La mentira, pues, considerada en cuanto mentira, mala cosa es y digna de reprensión” (Aristóteles, 2001, p. 92). Aquí se puede observar, contrario al que dice verdad, el cual debe ser reconocido por practicarla en todo tiempo, el que dice mentiras debe ser reprendido, pues la mentira es calificada como mala.

3.4 El concepto realista aristotélico de ley

Aristóteles al escribir el libro *Ética a Nicómaco* define que es la virtud y el hábito y a su vez el hábito resulta ser el actuar constante de algo que ha de ser bueno, estos hábitos se convierten en virtud, para Aristóteles el hombre que obra con justicia es aquel que guarda la ley, pero él que la traspasa se convierte en injusto, es así como infiere que el establecer leyes es una facultad legítima, donde se mandan todas las cosas, su fin es el bien común.

Y, pues, el que traspasa las leyes es injusto y justo el que las guarda, cosa cierta es que todas las cosas legítimas serán en alguna manera justas, porque todas las cosas determinadas por la facultad de poner leyes son legítimas y cada una de ellas decimos ser cosa justa. Las



leyes, pues, mandan todas las cosas, dirigiéndolas, o al bien común de todos, o de los mejores, o de los más principales en virtud, o en cualquier otra manera. De una manera, pues, decimos ser justas las cosas que causan y conservan la felicidad y los miembros de ella en la civil comunidad, porque también manda la ley que se hagan las obras propias del hombre valeroso, como no desamparar la orden, no huir, no arrojar las armas. Y también las que son del varón templado, como no cometer adulterio, no hacer afrenta a nadie: asimismo, las del varón manso, como no herir a nadie, no decirle injurias y de la misma manera en los demás géneros de virtudes y de vicios, mandando unas cosas y prohibiendo otras, lo cual, la ley que bien hecha está, lo hace bien y ni a la que sin maduro consejo y repentinamente” (Aristóteles, 1973, p. 94).

3.5 El concepto realista aristotélico de lógica

La lógica fue desarrollada por Aristóteles dentro de un conjunto de obras denominadas Organon, palabra que viene del griego antiguo la cual al traducirse significa instrumento, el Organon se compone de las siguientes obras: de las categorías, sobre la interpretación, primeros analíticos, segundos analíticos, tópicos y refutaciones sofísticas; la lógica aristotélica también ha sido llamada lógica clásica, debido a que Aristóteles fue el primer pensador que elaboró una lógica formal que sería secundada por la lógica de Occidente durante más de dos mil años, tal y como lo afirma Sebastian Salgado.

Ahora bien, la lógica constituye un instrumento de la ciencia para determinar que es verdadero o falso; a su vez su objeto material está dirigido a entender el pensamiento, citando a Francisco Javier Rosales

Rosales (2010) “tiene por objeto material los pensamientos, los cuales se analizan desde la perspectiva de su estructura: concepto, juicio y raciocinio” (p. 10).

La lógica que se definirá a continuación también ha sido llamada: lógica tradicional, asimismo, ha sido denominada lógica formal o lógica de los



enunciados; sin embargo, es necesario determinar si la lógica es una ciencia o bien un arte, Fernando Javier Rosales Gramajo, en su libro *Lógica jurídica: instrumento indispensable para el juez y el abogado litigante* ha citado a los autores que consideran que la lógica es una ciencia y un arte de la siguiente manera Gramajo (2010): “Jaime Balmes, Juan José Sanguinetti, Benlloch Ibarra y Tejedor Campomanes la definen como ciencia y arte” (p. 5).

Para Jaime Balmes y Urpia quien fuera un filósofo y teólogo Realista Moderado, pues estaba familiarizada con santo Tomás de Aquino, el define a la lógica como arte y ciencia derivado de que afirma Balmes (1858) “como arte prescribe las reglas para dirigir el entendimiento al conocimiento de la verdad y es ciencia al justificar o fundamentar dichas reglas” (pp. 5-6).

Por su parte, el filósofo Juan José Sanguinetti determina que la lógica es arte y ciencia a la vez, porque: Sanguinetti (2002) “como arte tiene un fin práctico: instrumento para conocer rectamente y como ciencia tiene un fin especulativo: describir la manera de pensar del hombre, cuyo objeto son las propiedades o las relaciones lógicas, que las reputa como entes de razón” (pp.18-20).

Benlloch Ibarra y Tejedor Campomanes también han definido a la lógica como arte y ciencia: Campomanes (2010) “como ciencia estudia las formas generales del pensamiento (concepto, juicio y raciocinio) y como arte estudia las normas para pensar rectamente” (p. 23).

Ahora bien, los autores Mario Moro, Antonio González y Sergio Custodio la definen como una ciencia, a continuación, las razones por las cuales le atribuyen esta categoría: Moro (1978) Porque: “la lógica es parte de la filosofía (ciencia) que estudia las normas para razonar rectamente y evitar el error” (p. 13).

Antonio González y González, profesor de la Universidad de Canarias España, al definir la lógica expresa que es una ciencia con base en lo siguiente:



González (1995) “es la disciplina que estudia las leyes que rigen el razonamiento correcto” (p.108).

Sergio Custodio, en su libro *Introducción a la lógica*, ha desarrollado su definición y también arriba a la conclusión de que la lógica es una ciencia: Custorido (2009) "es una ciencia que estudia las formas del pensar, razonar o argumentar" (p. 18).

En conclusión, se puede decir que la lógica es una ciencia y un arte, porque: al estudiar las formas del pensar y razonar la lógica es una ciencia, pues es demostrable y de carácter universal, en cuanto a arte, porque se constituye en una herramienta o bien instrumento para la averiguación de la verdad.

3.5.1 Objeto de estudio

El objeto de estudio de la lógica son los elementos generales del pensamiento; las proposiciones, las clases de lógica, el concepto, juicio, raciocinio, la naturaleza y la lógica jurídicas, citando al autor Gramajo, el objeto de estudio de la lógica se clasifica de la siguiente manera: Gramajo (2010) “1. los elementos generales del pensamiento que estudia la lógica general; 2. la lógica de las proposiciones, la lógica de las clases y la lógica de las relaciones, todas son ramas de la lógica matemática; y, 3. el concepto, juicio y raciocinio, todos de naturaleza jurídica, que estudia la lógica jurídica” (p. 27).

3.5.2 La lógica jurídica

Ulises Schmill Ordoñez al citar a Hans Kelsen explica que la lógica jurídica es aplicada en el derecho y cita el ejemplo cuando entran en conflicto dos leyes que se contradicen entre sí, según Hans Kelsen no pueden ser válidas ambas; es decir, que si una resulta ser válida la otra sería inválida: Schmill (2007) “situación



en la que dos normas son válidas, de las cuales una prescribe una conducta determinada y la otra una conducta en desacuerdo con aquella” (p. 56).

Analizando este conflicto de normas, es necesario recordar el principio de no contradicción desarrollado por Aristóteles el cual se definirá más adelante, a este respecto Schmill citando a Hans Kelsen refiere:

Conforme al principio de no contradicción, tendría que concluirse que, así como de los enunciados contradictorios podemos decir que si uno es verdadero, el otro tiene que ser falso, en el caso de las normas en contradicción tendría que decirse que si una es válida la otra tendría que ser inválida (Schmill, 2007, p. 56).

Sin embargo, Kelsen discute sobre la aplicabilidad del principio de no contradicción toda vez que:

No solo cuando existe un conflicto de normas de igual jerarquía, sino también de distinta jerarquía; es decir, un conflicto entre normas de grado superior y normas de grado inferior, como el que se daría entre una ley y una sentencia. Opina que la aplicación de principios lógicos, en especial del principio de no contradicción y de la regla de inferencia, a normas en general y en especial a normas jurídicas, no es de ninguna manera tan evidente como aceptan los juristas. La razón de ello consiste en que dichos principios son, según su esencia –o por lo menos directamente– solo aplicables a enunciados en tanto que sean el sentido de actos de pensamiento y puedan ser verdaderos o falsos. En cambio, las normas el sentido de actos de voluntad y, por lo tanto, no pueden ser verdaderas ni falsas por lo que no le son aplicables los principios lógicos mencionados. Las normas son válidas o no son válidas (Schmill, 2007, pp. 56-57).

3.5.3 Lógica aristotélica

Para Jacques Maritain, en la cual se asegura que: Maritain (2001) “La lógica estudia la razón misma, en cuanto que es instrumento de la ciencia o medio de adquirir y poseer lo verdadero. Se puede definir, por consiguiente, como: el arte” (p. 1).



Si se ha de partir de este concepto, la lógica es un instrumento de la ciencia para establecer lo que se dice en relación con la verdad y de allí su importancia, a su vez la lógica estudia la razón, siendo la razón:

El acto de razonar; sin embargo, es un acto complejo; es uno o indiviso, pero no simple o indivisible; por el contrario, está compuesto por muchos actos distintos ordenados entre sí, refiriéndose cada uno de ellos a una enunciación semejante a las tres enunciaciones del ejemplo dado más arriba y que llamamos las proposiciones. Cada uno de estos actos tomado separadamente se llama un juicio (Maritain, 2001, p. 2).

Para Maritain, la lógica es el arte de proceder con orden y sin error en el acto de razón, de allí que ambos conceptos están relacionados entre sí, por otro lado, ha tomado como base el libro “Los Primeros Analíticos” escritos por Aristóteles y de allí concluye que la lógica debe ser dividida en dos partes: la pequeña lógica o lógica formal y la gran lógica o lógica material.

A continuación, se describen ambas:

a. La lógica menor o lógica formal:

Como ya se analizó en los apartados anteriores, la lógica es una ciencia pues sus reglas son de carácter universal, pero se constituyen en una herramienta necesaria para la averiguación de la verdad; no obstante, la lógica puede ser denominada menor o lógica formal, citando nuevamente a Jaques Maritain la lógica menor:

Estudia las condiciones formales de la ciencia y analiza o “resuelve”, como se dice, el razonamiento en los principios de que depende desde el punto de vista de su forma o de su disposición (Primeros Analíticos de Aristóteles); enseña las reglas que es necesario seguir para que el razonamiento sea correcto o bien construido y que la conclusión sea buena en cuanto a la disposición de los materiales, Un espíritu que no se conforma con esas leyes formales del pensamiento es un espíritu inconsecuente. Y, como dice la lógica de Port-Royal, un espíritu inconsecuente “no tiene garras” para retener la verdad (Maritain, 2001, p. 11).



Es decir, que la lógica formal es aquella que enseña las reglas para que el razonamiento tenga un orden, y así obtener una buena conclusión y para retener la verdad. Pues no se trata únicamente de alcanzarla pues a través de la lógica menor, esta verdad ha de ser sostenible.

b. La lógica mayor o material

Por su parte, la lógica mayor, propone que el razonamiento analiza las condiciones materiales de la ciencia para obtener una conclusión sólida:

La lógica mayor estudia las condiciones materiales de la ciencia y analiza o resuelve el razonamiento en los principios de los que depende en cuanto a su materia o a su contenido (Segundos Analíticos de Aristóteles); muestra a qué condiciones deben responder los materiales del razonamiento para que se tenga una conclusión sólida en todos los aspectos – no solo del lado de la forma, sino también del lado de la materia –; es decir, una conclusión verdadera y cierta (Maritain, 2001, p. 11).

Pero de esta aseveración surge la pregunta, ¿qué se debe entender por condiciones materiales de la ciencia?, para dar respuesta a esta interrogante y siguiendo a Maritain el cual cita a Aristóteles, hay diversidad de objetos o de materias y que cada una de ellas deben ser analizada, según su especie, por ello es llamada lógica mayor o bien material, porque el razonamiento que se realiza es un análisis, según su especie:

Aristóteles trata en los Primeros Analíticos del razonamiento en su más alta generalidad y de este modo se eleva a la consideración de lo que hay de más formal en la actividad discursiva: esta parte de la lógica que descubre el razonamiento y cómo debe proceder no importa cuál sea su contenido y cual sea el uso (investigación o demostración) que hace de él el espíritu, debe ser llamada lógica formal, si bien este nombre corre el riesgo de favorecer un equívoco, en razón de haber hecho uso de este término lógica formal en un sentido completamente distinto muchos autores modernos, a partir de Kant y Hamilton. En los Segundos Analíticos Aristóteles trata de las diversas especies de razonamientos debidos a la diversidad de objetos o de “materias” sobre las cuales versa



el discurso. Esta parte de la lógica, que descubre lo que son las diversas clases de razonamiento en razón de su contenido, debe ser llamada lógica material (Maritain, 2001, p. 11).

3.5.4 Resolución entre la polémica de Parménides y Heráclito en razón al ser

El motor de Aristóteles era acabar con la polémica entre Heráclito y Parménides. Según Heráclito todo cambia y el movimiento es tan dinámico que los seres dejan de ser lo que son para pasar a ser otra cosa y para Parménides, quien a este respecto afirmó que: "Los entes son una sola cosa ("el ser es uno"); esta afirmación está conectada con la tesis parmerúdea de que ser y uno tienen un solo significado. Esto es lo mismo que decir que "ser" se dice en sentido absoluto" (Boeri, 2006, p. 51)

Es decir, que Parménides sostenía que el ser no cambia, contrario a lo que afirmaba Heráclito; Pero Aristóteles para terminar con esta polémica hace una serie de críticas, pues para el filósofo el ser, tiene múltiples significados:

En efecto, "ser" significa sustancia, cualidad, cantidad y las demás determinaciones categoriales. Por su parte, "uno", igual que "ser", se dice de muchas maneras pues significa el continuo, o lo indivisible, o todo aquello que es uno en cuanto a la definición. Pero si por "uno" se quiere decir lo continuo, al decir que todo es uno se estará diciendo que todo es múltiple, porque el continuo es divisible al infinito (Hs. 185b5-10). Por otro lado, si se entiende "uno" como lo indivisible, se suprimirá la cantidad y la cualidad - categorías del ser respecto de las cuales el uno sería divisible y además el uno no podría ser finito (como dice Parménides) ni infinito (como dice Meliso), por cuanto tanto lo finito como lo infinito son divisibles (Boeri, 2006, p. 51).

A partir de su principio lógico de las formas de ser, en el cual hay distintas formas de ser, y no solo una como decía Parménides, las formas de ser también son llamadas categorías hay diez que se dividen en dos grandes grupos, la sustancia y los accidentes, accidentes como lugar, tiempo, cualidad, cantidad, posesión, acción (en este caso los accidentes han de ser los adjetivos calificativos



de la sustancia) o mejor dicho: que el ser auténtico es la sustancia y los accidentes son características de esa sustancia, el ámbito de la lógica es definido de la siguiente manera: el sujeto de una oración copulativa es la sustancia y el predicado de una oración copulativa es el accidente, por ejemplo el hombre es justo, para el pensamiento de Aristóteles el hombre resulta ser la sustancia y justo el accidente y es posible que esto varíe que el hombre deje de ser justo pero jamás dejará de ser hombre y esto no cambia, en este caso el adjetivo calificativo es el denominado accidente para Aristóteles, pues el hombre puede ser malo o bueno, pero como se expuso antes aun cuando el hombre pase de ser malo a bueno o a la inversa, lo que no tendrá variación es que no dejará de ser hombre. La idea fundamental del pensamiento de Aristóteles es que hay dos tipos de cambios, unos cambios en los cuales la sustancia es afectada y otros en los cuales el que es afectado es únicamente el accidente. Aristóteles explica que en este caso es necesario recurrir a la lógica, como un arte o una herramienta, por medio del principio de no contradicción, porque afirma Aristóteles, según este principio: que nada puede ser, y no ser a un aspecto al mismo tiempo; es decir, yo no puedo estar en un lugar y en otro al mismo tiempo, yo no puedo ser una cosa y su contraria al mismo tiempo.

3.5.5 Principios de la lógica aristotélica

Aristóteles era un pensador filosófico de su era y propuso un sistema que ha sido la base de análisis, estudios y postulados, pero ese sistema tuvo una base la cual estaba inmersa en principios, pues para Aristóteles los principios son la causa del movimiento de algo como su perfección o realización así como también de su generación, ordenamiento y cognoscibilidad; dentro de ese sistema considera que para la averiguación de la verdad necesita utilizar un herramienta que ayude en la búsqueda, a esta herramienta la denomino lógica, pero la lógica debía tener principios, es así como postula el principio de no contradicción ($A \wedge \neg A$) el cual consiste en la imposibilidad de que un mismo atributo se dé, y no sé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido; el principio de



identidad ($A=A$) en que postula que cada cosa es necesariamente sí misma; y el principio de tercero excluido ($A \vee \neg A$).

Más adelante Aristóteles también postula el principio de razón suficiente, pero este no era parte de la lógica, sino de la metafísica; sin embargo, este principio refiere que todo tiene una causa.

Los tres principios de la lógica aristotélica pueden hacerse equivaler a principios de consistencia de quien enuncia. Así, el principio de identidad rezaría: “si empiezas tu argumentación considerando que hay A, no lo olvides en el camino”; o, mejor: “si empiezas tu argumentación considerando que hay A y encuentras en el camino que no hay A, entonces tienes otro comienzo”. Por su parte, el principio aristotélico de la no-contradicción rezaría: “si conversas, pensando que dices algo sobre el mundo, tienes que reconocer que lo dicho ha sido dicho; de lo contrario, no se podría avanzar; y si vas a cambiar lo dicho, tienes que explicitarlo o, en todo caso, atente a las consecuencias si tus interlocutores se dan cuenta”. Y, por último, el principio aristotélico del tercero excluido rezaría: “si pusimos como condición que los enunciados eran verdaderos o falsos, no hay una tercera opción, a no ser que pongamos otra condición que, en todo caso, no podrá ser rebasada (Zamudio, 2008, p. 29).

Los principios que planteó Aristóteles que son la base de un sistema el cual está basado en una corriente filosófica realista moderada. Dichos principios aun cuando han transcurrido más de dos mil años y ha existido grandes avances en la ciencia siguen vigentes en las legislaciones de muchos de los Estados de Occidente, Guatemala en el artículo 281 del Código Procesal Penal regula que los jueces valoraran las pruebas aportadas por los sujetos procesales, según las reglas de la sana crítica razonada y estas reglas contienen los principios lógicos antes enumerados, de allí la necesidad de abordar este tema, pues la lógica definitivamente ha influenciado al derecho tal y como es concebido hoy.

Como se escribió en el párrafo anterior, el sistema de valoración de las pruebas se hace, según las reglas de la sana crítica razonada, según Víctor Roberto Obando Blanco, Miembro del Instituto Iberoamericano de derecho Procesal, al definir la sana crítica razonada apunta:



El sistema de sana crítica es un proceso racional en el que el juez debe utilizar a fondo su capacidad de análisis lógico para llegar a un juicio o conclusión producto de las pruebas actuadas en el proceso. Significa la libertad arreglada del juez a través de cauces de racionalidad que tiene que justificarla utilizando el método analítico: estudiar la prueba individualmente y después la relaciona en su conjunto (Blanco, 2013, p. 2).

Sebastián Salgado González en relación con los principios aristotélicos considera:

Todos estos principios -ya sean relativos al ser, al conocimiento e incluso al razonamiento- solo operan de manera entrelazada y sistemática. Su función es comprender estructuralmente la realidad. La aprehensión de dicha estructura no resultaría posible sin remitir la reflexión a los conceptos de causa y ser -como conceptos estructurales en sentido ontológico- y a los conceptos de logos, physis y polis – conceptos estructurales en sentido cosmológico y antropológico- (González, 2012, p. 16).

Por esa razón serán analizados a continuación:

a. Principio de identidad

Como se ha descrito antes el principio de identidad, es un principio lógico desarrollado por Aristóteles para la averiguación de la verdad, este principio es utilizado en las legislaciones de los Estados Occidente dentro del sistema de la sana crítica razonada, para la valoración de las pruebas propuestas por las partes las cuales para la resolución de un conflicto en el cual se invoca el derecho de ambos y un juez justo decidirá si sobre la verdad para la aplicación de la justicia; siguiendo al autor Zamudio el principio de identidad significa: Zamudio (2008) “Según el principio de identidad ($A=A$), algo no puede ser, y no ser al mismo tiempo y en la misma relación” (p. 25).

Para Bustamante, el principio de identidad tiene factores de error, describe el ejemplo de lo sucedido con Plutón, pues en el año 1930 se declaró que era un planeta; sin embargo, en el año 2006 se le retiró esta categoría, en ese sentido Bustamante se cuestiona ¿es Plutón un planeta o no lo es?; sin embargo, Aristóteles si refiere que un ser puede dejar de ser un ser



Es como si Aristóteles, en lugar de un principio de identidad de la cosa, en realidad hablara de un principio de consistencia de quien enuncia: -si empiezas considerando que hay A, no lo olvides en el camino-. Incluso más: -si empiezas considerando que hay A y encuentras en el camino que no hay A, entonces tienes otro comienzo- (Zamudio, 2008, pp. 25-26)

b. Principio de no contradicción

De la misma forma que el principio de identidad también el de contradicción forma parte de las reglas de la sana crítica razonada, la cual es utilizada como el sistema de valoración de los procesos para la averiguación de la verdad, en ese sentido se debe entender por principio de no contradicción, cuando hay:

Dos enunciados que se encuentran mutuamente en contradicción lógica, solo uno puede ser verdadero, o como en este caso se dice: si solo puede valer uno, otro tiene que ser falso; es decir, no puede valer. Un conflicto de normas puede resolverse de tal manera que una de ambas normas pierda su validez o que ambas la pierdan. Esta pérdida de validez puede acontecer de dos maneras solamente: ya sea perdiendo una de las normas en conflicto su validez, porque ha perdido su eficacia, puesto que un mínimo de eficacia es condición de su validez, o por derogación (Ordóñez, 2009, p. 77).

Un ejemplo podría ser: Juan es acusado de matar a Pedro el día quince de septiembre de dos mil dieciocho a las doce horas y esta acusación está basada en la declaración testimonial de un testigo presencial de la lamentable muerte de Pedro; Juan al hacer valer su derecho de defensa propone una prueba, consistente en un video en el cual él aparece dirigiendo un desfile académico como consecuencia de la celebración que motiva el doce de septiembre en Guatemala, dicho video revela que Juan a las doce horas del día de su acusación no se encontraba en el lugar donde lamentablemente murió Pedro; por lo tanto, el juez al valorar el video y la declaración testimonial, deberá aplicar el principio de no contradicción, pues, según este principio Juan no podría estar en dos lugares distintos al mismo tiempo.

Según este principio, si $\{A \text{ es } x\} \rightarrow \{A \text{ no es no-}x\}$; o sea, es imposible que un atributo pertenezca, y no pertenezca al mismo sujeto. Con este principio —perdón por la simpleza— lo que Aristóteles está diciendo es que si nos ponemos a conversar, con el propósito de decir algo sobre el mundo (no es



que sea así, pero al menos es el propósito), lo mínimo es reconocer que lo dicho ha sido dicho; de lo contrario, no se podría avanzar. ¡Es una redundancia! Claro, pero es que toda la lógica lo es, lo que pasa es que allí se habla de “tautología” (Zamudio, 2008, p. 27).

El juez al resolver deberá haber observado que el video sea totalmente autentico y establecer las razones de, porque hay un testigo que identifica a Juan como de la muerte de Pedro.

Aunque haya ámbitos donde la contradicción es funcional (en los mitos; por ejemplo y sin ir tan lejos, en la conversación cotidiana), si un enunciado aspira a la dignidad de ser indicativo, si se aspira a “logicizar” una descripción, a formalizar una disciplina, se acepta el principio de no-contradicción, independientemente de que la revisión de las doctrinas sea permanente (es decir: creemos en la no contradicción aunque luego reconozcamos que lo que habíamos dicho era contradictorio) (Zamudio, 2008, p. 27).

c. Principio de tercero excluido

Al igual que los dos principios anteriores, el de tercero excluido también es utilizado para la averiguación de la verdad en un proceso, para Aristóteles Juan tiene o no tiene un caballo,, por lo tanto, Juan no pudo andar a caballo, sino lo tiene; sin embargo, una persona observó que Juan andaba a caballo, pero Juan afirma que él al no tener caballo no pudo andar a caballo, entonces es necesario recurrir al principio de tercer excluido, esto significa que a través de un tercer elemento se elimina una de las dos posibilidad que resultan contradictorias; es decir que una tercera circunstancia puede eliminar que Juan anduvo a caballo o bien puede eliminar que no anduvo en caballo; es así, como una amiga de Juan refiere que ella le prestó el caballo a su amigo, por lo tanto, esta tercera circunstancia, excluye lo manifestado por Juan, pues aun cuando él no cuenta con un caballo si lo prestó, a esto es a lo que se denomina tercero excluido.

Según este principio, dos proposiciones contradictorias ($\{A \text{ es } x\}$ y $\{A \text{ no es } x\}$) no pueden ser verdaderas ambas, al mismo tiempo y dentro de la misma relación. En consecuencia, con el principio reductor del álgebra que la lógica encarna, una proposición significativa puede ser V o F y, por lo tanto, dos proposiciones contradictorias no pueden ser verdaderas ambas; una, o



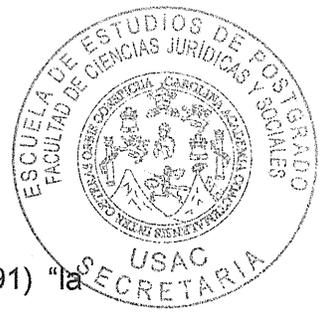
ambas, son F. Pues bien, decir “contradictorias” es ya decir que ambas no pueden ser ciertas; el que acepta que es posible la contradicción ¡de hecho ha aceptado el principio aristotélico! O sea, el principio de no-contradicción no elimina la contradicción, sino que le da un lugar, incluso le da una posibilidad (Zamudio, 2008, p. 28).

Como advierte Zamudio, quien ha de citar a Aristóteles, las proposiciones contradictorias al igual que la proposición de tercero excluido deben estar relacionadas a la misma porción de realidad, siguiendo el ejemplo de Juan, si iba a caballo o no; lo que precisa determinar es si el primer sábado de diciembre de dos mil dieciocho Juan anduvo a caballo en la primera avenida de la zona uno de la Ciudad de Guatemala; entonces refiere Juan que es imposible que el anduviera a caballo, porque no lo tiene; se le pregunta a una de sus mejores amigas, quien si posee un caballo si ella lo ha prestado y ella refiere que si lo ha prestado pero desde hace un año que no se lo presta a Juan, entonces esta tercera proposición no puede ser utilizada como tercero excluido; es decir, que no puede ser utilizada para excluir ninguna de las dos proposiciones contradictorias, porque no está relacionada en tiempo.

Adviértase, además, que decir “proposiciones contradictorias” es afirmar que se refieren a la misma porción de realidad y en las mismas condiciones (de tiempo y relación). Pues dos proposiciones contradictorias pueden ser ambas V, si se dicen para momentos distintos o para relaciones distintas: es la fuente de la broma en la que alguien dice que el pato y la gallina son animales peligrosos, mientras que el tigre y el león son animales inofensivos... claro, pues es lo que una lombriz les dice a sus pequeños hijos. Habría contradicción entre lo que dice el personaje y lo que tenemos enunciado para nosotros, que habla de inocencia de los comedores de lombrices y de peligrosidad de los carnívoros de formato mayor; pero el chiste está en explicitar al final las condiciones en las cuales se relacionan ciertos grupos de animales con la propiedad de peligrosos o inofensivos (Zamudio, 2008, p. 28).

3.6 La experiencia

Como se ha expuesto en otros capítulos cuando el derecho es invocado para ser resarcido, de alguna manera, este requiere de un proceso de averiguación de la verdad, para que este resulte justo, es por ello que se abordará



también el concepto de experiencia, para Walter Benjamín Benjamín (1991) “la totalidad de la experiencia; es decir, la existencia” (p. 171).

Aristóteles conceptualizó el término experiencia, asimismo, detalló la importancia dentro del mundo del conocimiento y su utilidad para aplicar el derecho tal y como es empleado en el mundo moderno, citando al autor González (2012) “Para Aristóteles, nuestra mente es una especie de papel en blanco que solo comienza a conocer gracias a la experiencia que tiene un cuerpo” (p. 11).

3.6.1 Definición de la experiencia:

Como se indicó previamente la existencia es estructurada por Aristóteles como el comienzo del conocimiento, pero con el objeto de hacer un análisis profundo sobre su definición se citará tanto a Kant como a Hegel, quienes han seguido la influencia del connotado filósofo Aristóteles.

3.6.1.1 Definición aportada por Kant

Para Kant la experiencia es una referencia del conocimiento a partir de la cual se ha de elaborar, en ese contexto Gabriel Amengual cita a Kant, quien al respecto afirma: Amengual (2007) “la experiencia indica la referencia del conocimiento, a partir de la cual tiene que elaborarse, a la que ha de elaborarse, a la que ha de adecuarse, responder y corresponder, de la que tiene que dar razón o incluso la que ha de ser su contenido” (p. 6).

Para el empirismo y el escepticismo la experiencia se interpreta como el punto de partida del proceso cognoscitivo y como su contenido; sin embargo, Kant asevera que la experiencia surge como el resultado de la actividad del conocimiento, Gabriel Amengual, citando nuevamente a Kant, expresa: Amengual (2007) “Para Kant en cambio, la experiencia aparece fundamentalmente como el



resultado, como el producto de la actividad cognoscitiva, en la que necesariamente interviene como soporte todo el conjunto de condiciones interpuestas por la subjetividad humana” (p. 7).

a. La experiencia como conocimiento

Para Kant todo conocimiento comienza con la experiencia, sin lugar a duda es así como Gabriel Amengual afirma: Amengual (2007) “No hay duda alguna que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia” (p. 15).

Más adelante manifiesta que la experiencia es el primer paso del conocimiento: Amengual (2007) “pero, aunque todo el conocimiento empiece con la experiencia, no por eso procede todo él de la experiencia” (p. 15) a este respecto para Kant la experiencia es el primer paso del conocimiento.

a. La experiencia como trascendental

La palabra trascendental consiste en aquello que se deriva del ser y se aplica a todos los entes, por ello Kant se plantea la interrogante entre considerar que la experiencia es o no trascendental

En efecto para conocer se requiere no solo la referencia de los conceptos puros del entendimiento a la multiplicidad de la sensación, sino también se requiere integrar lo percibido dentro de la unidad de lo pensado. Tomar conocimiento de algo significa siempre integrarlo dentro del conjunto de nuestro conocimiento, lo cual solo es posible si se pone bajo el conocimiento de las categorías. Llevar un objeto a concepto significa ordenarlo en el conjunto de la experiencia, dentro de lo cual el objeto adquiere su lugar mediante su fijación conceptual. No cabe el aislamiento del concepto del objeto dentro de los principios que regulan la experiencia (Amengual, 2007, p. 15).



b. Límites de la experiencia

El límite es entendido como una línea real o imaginaria que separa dos cosas, en el caso que nos ocupa, Kant al conceptualizar la experticia, ha encontrado dos límites, siguiendo al autor Gabriel Amengual, a continuación, se describirán ambos límites:

La primera tiene que ver con el modo cómo la experiencia llega al sujeto, Kant lo determina solamente a partir de las disposiciones propias del sujeto y del sujeto en general, por lo tanto, ahí no ha lugar a intereses, afectos, fines que guían, etc. El sujeto recibe o accede a la experiencia en virtud de las disposiciones o estructuras trascendentales que le son características como sujeto (Amengual, 2007, p. 16).

Este primer límite está subordinada a la forma como la experiencia llega al sujeto; es decir, que la experiencia no es inherente al sujeto, debe surgir y es aquí donde Kant encuentra el primer límite.

La segunda limitación viene a complementar la primera, en el sentido que Kant intenta describir las estructuras del sujeto independientemente de su persona o historia personal. Se trata de un sujeto sin historia y sin sociedad. Los contenidos de experiencia que adquiere cada individuo –que objetivamente pueden considerarse como contingentes- y que pueden ser decisivos en su vida, no juegan ningún papel. El hombre solo aparece como sujeto racional abstracto. En ese sentido es significativa la limitación sistemática sobre las capacidades, o a una teoría trascendental del alma, sin siquiera mencionar algo tan importante como los estados de ánimo. El sujeto del que se trata es el yo, la representación yo, que es simple y, por sí misma, completamente vacía de contenido. Ni siquiera podemos decir que esta representación sea un concepto, sino la mera conciencia que acompaña cualquier concepto. Por medio de este yo, o él, o ello (la cosa) que piensa, no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos =x, que solo es conocido a través de los pensamientos que constituyen sus predicados y del que nunca podemos tener el mínimo concepto por separado (Amengual, 2007, p. 16).

Por último, Kant expone que es también un límite en relación con las capacidades de cada sujeto.



3.6.1.2 Definición aportada por Hegel en relación con la Experiencia

Hegel puntualiza una crítica al planteamiento de Kant toda vez que detectó la siguiente insuficiencia:

Kant ha descrito las condiciones de posibilidad trascendentales; es decir, dadas en la estructura psíquica del sujeto, pero su insuficiencia fundamentalmente consiste en que no se describe lo que pasa en el sujeto cuando pasa una experiencia. Los análisis Kantianos de las formas de la intuición en la facultad de la sensibilidad, de las categorías en el entendimiento y de la capacidad de abstracción de la razón no dicen nada de lo que sucede en el sujeto cuando hace una experiencia (Amengual, 2007, p. 16).

Como se describió antes, Hegel ha realizado una crítica a la definición aportada por Kant en relación con la experiencia, pues, no describe que ocurre con el sujeto que ha pasado por la experiencia.

a. La fenomenología como ciencia de la experiencia

La fenomenología es la escuela de la filosofía que analiza los fenómenos observables dando una explicación del ser y de la conciencia, para Hegel la fenomenología es entendida como ciencia de la experiencia, nuevamente Gabriel Amengual, en ese contexto explica:

La experiencia se convierte en algo formador y transformador de la conciencia: en la medida en que la conciencia hace experiencias se va formando y transformando, tomando nuevas figuras. Y a la inversa, en la medida que el objeto va siendo más conocido se va desplegando de la realidad en toda su complejidad y diversidad (ética, moral, cognitiva, social, política, religiosa, etc.), gracias a lo cual la conciencia adquiere una nueva figura (Amengual, 2007, p. 19).

Para Hegel la conciencia al irse transformando va adquiriendo una nueva figura y de allí la explicación de por qué la fenomenología es considerada como ciencia de la experiencia. Amengual (2007) “de esta



manera Hegel pretende mostrar que la autoconciencia pertenece a la ciencia misma y consiguientemente mostrar la unidad de ambas” (p. 19).

También la autoconciencia pertenece a la ciencia tal y como lo ha expuesto Hegel, pues la experiencia se transforma.

b. La experiencia como configuradora de la conciencia

La conciencia consiste en el conocimiento del bien y del mal, lo que hace que la persona pueda realizar juicios morales de la realidad y de los actos, principalmente los propios; es por ello, que para Hegel la experiencia se configura de la conciencia, Gabriel Amengual al respecto asevera:

Cuando lo que primeramente aparecía como el objeto desciende en la conciencia a un saber de él y cuando el en sí deviene un ser del en sí para la conciencia, tenemos un nuevo objeto por medio del cual surge también una nueva figura de la conciencia, para lo cual la esencia es ahora algo distinto de lo que era antes (Amengual, 2007, p. 21).

Es decir, que ese conocimiento acerca del bien y del mal que permitirán al sujeto plantearse juicios morales, no será el mismo si no se cuenta con la experiencia, la experiencia en ese contexto producirá una transformación en la conciencia.

de esta manera surge un doble movimiento: por una parte, el conocer viene a producir siempre nuevos objetos en el saber, conociendo ampliamos nuestro mundo; y, por otra parte, junto con este conocimiento en el saber se producen nuevas figuras de conciencia, no solo nuevas tomas de conciencia, sino también nuevas actitudes, nuevas conciencias. Este nuevo movimiento que resulta de parte del sujeto y de parte del objeto es lo que finalmente entiende Hegel por experiencia (Amengual, 2007, pp. 21-22).

Por lo tanto, para Hegel la experiencia es aquella que produce en la conciencia un mejor resultado de los juicios morales del sujeto. Amengual (2007) “Este movimiento dialectico que la conciencia lleva a cabo en sí



misma, tanto en su saber cómo en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que llamará experiencia” (p. 22).

c. Límites de la experiencia, según la concepción de Hegel

De la misma manera como fue estructurado por Kant también Hegel advierte límites, a continuación, se describen:

En primer lugar, esta apertura característica de la experiencia no es una apertura indefinida, sino que tiene un tope: el sistema, el saber absoluto, su superación en ciencia, en lógica. Como en Aristóteles e incluso en el empirismo, también en Hegel la experiencia comporta su superación en saber, en ciencia. Es más, se puede afirmar que la experiencia se hace siempre desde una lógica (Amengual, 2007, p. 23).

Hegel entiende que la experiencia tiene como límite y este es la superación, pues la ciencia se transformará en una ciencia o en una lógica.

En segundo lugar, por la misma razón que la experiencia se hace siempre con una lógica y bajo su imperio, la percepción misma es, en Hegel no el encuentro con algo, con lo otro, sino que en último término es una experiencia de la conciencia misma, una autoexperiencia o experiencia de sí mismo. En ese sentido puede observarse un rebajamiento en la valoración de la sensibilidad como apertura (Amengual, 2007, p. 23).

Para Hegel la experiencia de la conciencia es una autoexperiencia o experiencia en sí mismo; es decir, que se configura un segundo elemento para el sujeto, pues este tiene la opción de adquirir la experiencia para lograr una mejor conciencia de las cosas, pero también puede tener la opción de no adquirirla, a este segundo elemento o límite se le denomina libre albedrío o libre elección.

En tercer lugar, sí, por una parte, la historia de la humanidad forma parte de la formación de la conciencia y en ese sentido se tiene en cuenta la historia y la situación histórica del sujeto, por otra parte, dicha historia queda estilizada o esquematizada como historia de la razón, de manera que el punto de partida no es el sujeto concreto, histórico, sino la idea de razón; el desarrollo de la conciencia sigue el carril de una lógica previamente proyectada, de manera que la



fenomenología expone el sistema de las determinaciones conceptuales como historia. Pone las determinaciones especulativas como objetos de las figuras de la conciencia y así es una exteriorización de la lógica desde la forma del concepto puro en la historia de las experiencias, que la conciencia hace con sus objetos” (Amengual, 2007, pp. 23-24).

El tercer límite que expone Hegel es la historia de la razón de la conciencia que ha de ser transformada por la experiencia.

d. La experiencia es la existencia

Para Hume, la experiencia no es una elección, es inherente a la existencia del sujeto, es así como él llega a la conclusión que la conciencia no es inherente a la experiencia; es decir, que la experiencia no surge o aparece como una elección, sino que deviene de la conciencia, citando a Hume expone que:

la conciencia no es una realidad o cualidad del sujeto, antecedente a la puesta en marcha, de los diversos dinamismos que calificamos como conscientes, sino que la conciencia es algo que deviene o se constituye en virtud de esos mismos dinamismos conscientes, por este mismo hecho hay que afirmar que no hay una conciencia distinta de la experiencia (Amengual, 2007, p. 25).

En consecuencia, para los autores Kant y Hegel la experiencia está inmersa en la identidad del sujeto, de allí que la experiencia es la existencia.

Para concluir he querido señalar algunas de las derivas que ha ido tomando el concepto de experiencia. En definitiva, se trata de una profunda transformación que se gesta en el paso de Kant a Hegel, en la cual la experiencia para de ser tenida como material (previo) del conocimiento, o su contenido, a significar la existencia misma o la identidad personal del sujeto (Amengual, 2007, p. 29).



3.6.2 Características de la experiencia del realismo aristotélico

- Revaloriza la experiencia sensible; es decir, que la experiencia será adquirida por medio de los sentidos.
- La experiencia, combina con firme confianza con el poder universal de la razón.

3.6.3 La experiencia como sistema de valoración de las pruebas en la época actual

Siguiendo al jurista Víctor Roberto Obando Blanco, miembro del Instituto Iberoamericano de derecho procesal, manifiesta la utilidad de la experiencia para la averiguación de la verdad de la siguiente manera:

Las máximas de la experiencia son generalizaciones empíricas realizadas a partir de la observación de la realidad, obtenidas por medio de un argumento por inducción (una inducción ampliativa o generalizadora). Son pautas que provienen de la experiencia general, de contexto cultural y científico, de sentido común. Las presunciones pueden verse como máximas de experiencias institucionalizadas y autoritativas debiendo estar bien apoyadas por una inducción sólida. El juez tiene un margen para rechazarlas o desplazarlas por otras regularidades (Blanco, 2013, p. 3).

3.7 La razón suficiente

Aun cuando este principio Aristóteles no lo consideró como lógico, sino metafísico, este resulta ser un aporte que también influye en el derecho, pues es utilizado dentro de las reglas de la sana crítica razonada, de la siguiente manera:

Pues para Aristóteles todo tenía una causa, a este postulado lo denominó: principio de razón suficiente. Para Obando Blanco la razón suficiente es:

Blanco (2013) "Apela al conocimiento de la verdad de las proposiciones; si las premisas son aptas y valederas para sustentar la conclusión, esta será válida" (p. 3).



Es decir que no puede tenerse por válido ningún juicio sin una razón; es decir, que todo tiene una explicación. Eduardo García Maynez al abordar el tema de la razón suficiente, refiere:

Pues siendo posible, amén de sólito, que el ser humano tenga por verdaderos, sin ningún fundamento, gran número de juicios, el sentido de los principios lógicos no consiste en expresar de qué manera piensa el hombre, sino en hacer enunciaciones sobre la verdad o la falsedad, independientemente de lo que ocurra o pueda ocurrir en el orden de nuestros pensamientos (Maynez, 1950, p. 21).

Es decir, que la razón suficiente a los juicios que se tienen por verdaderos, les agrega un fundamento del por qué esos juicios son verdaderos.

3.8 Su teoría del silogismo

Siguiendo el concepto de movimiento dado por Aristóteles surge también la palabra silogismo, que no es más que la explicación que intenta advertir el movimiento del alma, desde sus deseos hasta sus acciones: "El silogismo práctico o silogismo de la acción (*silogismōn wpraktōn*) es presentado por muchos estudiosos de la obra aristotélica como un esquema de explicación que intenta dar cuenta del movimiento que realiza el alma humana desde el apetito o deseo puro (*ōreōn*) hasta la acción (*prōtōn*)" (Trujillo, 2007, p. 80).

El silogismo se compone de dos premisas y una conclusión, siguiendo el concepto antes citado, será necesario establecer si el silogismo práctico el cual comprende ese transitar del deseo a la acción, produce las proposiciones y conclusiones de las que se conforma un silogismo, toda vez que ha de culminar con la acción la cual está en el razonamiento, en la capacidad de elegir, citando a los autores Trujillo, Julián Fernando y Vallejo, al respecto refieren:

1) el razonamiento práctico no es un silogismo, comprende muchos más aspectos que son irreductibles a la estructura formal de un silogismo; su dominio se restringe al campo del pensamiento y el razonamiento discursivo; solo funciona en la deliberación y en la elección. En el razonamiento práctico el tipo de deseo que impulsa a la acción, el carácter



o modo de ser adquirido y la disposición que permite elegir y realizar la acción, permanecen implícitos como consideraciones subjetivas. El deseo se tiene o no se tiene y las acciones se realizan o no, pero su causa es tanto el intelecto como el carácter y el querer (Trujillo, 2007, p. 80).

En consecuencia, ese transitar entre el deseo y la acción, no es propiamente un silogismo, pues como ha referido Trujillo, el deseo se tiene o no y las acciones se ejecutan o no se ejecutan; sin embargo, el silogismo si forma parte del razonamiento retórico-dialéctico pues a estas últimas son las que se permiten razonar con proposiciones, siguiendo a Trujillo, quien expone que:

Adicionalmente argumentaremos que, 2) el silogismo práctico es sobre todo un razonamiento retórico-dialéctico, bien sea un entimema, un paradigma, un sorites, un epiquerema o un polisilogismo, porque no se trata de una demostración sobre cosas que son necesariamente, y no pueden ser de otra forma, sino de lo posible y contingente, puesto que solo se delibera sobre lo posible y esto se hace con opiniones probables. Corresponde entonces a la retórica y la dialéctica razonar con este tipo de premisas, y no son, por lo tanto, asunto de la analítica (Trujillo, 2007, p. 81).

Es decir que el silogismo forma parte del razonamiento dialéctico, y no del práctico pues se diferencia en forma y contenido.

Nuestro plan de acción es ofrecer algunas consideraciones generales sobre la teoría del silogismo teórico en Aristóteles; luego discutir algunos modelos o esquemas de interpretación del silogismo práctico y, finalmente, enfatizar el carácter probable del razonamiento práctico y su relación con lo plausible o verosímil. El silogismo teórico y el razonamiento práctico se diferencian en forma y contenido (Trujillo, 2007, p. 81).

3.9 El concepto realista aristotélico de justicia

El concepto de justicia dado por Aristóteles se encuentra en el libro: ética a Nicómaco. En primer orden para Aristóteles la justicia es entendida como una virtud que está por encima del resto de las virtudes; otra característica dada en el concepto de justicia desde el punto de vista aristotélico es que no está dada en función al ser mismo, sino a los demás; y por último la justicia también resulta ser



intermediaria entre la ética y *Política*, en palabras de Aristóteles entre la buena vida y el bien común.

La palabra justicia se deriva de dos vocablos griegos que al traducirlos al español significan:

Que en griego se nombra con dos vocablos, dos de los cuales designan también el derecho. 1) *dikaíosýne*: la justicia-virtud: la virtud de la justicia, el hábito y cualidad personales que posee aquel que es justo. 2) *díke*: la justicia-aparato o justicia-institución: el aparato o la institución de la justicia: por antonomasia y en primera instancia, los tribunales que sientan lo justo (Soto, 2010, p. 91).

Partiendo de esta idea, Aristóteles ha definido a la virtud como: (Rodríguez, 2016) un hábito de la elección, que permanece en un término medio relativo a nosotros y determinada por la razón tal y como la determinaría el prudente” (p. 181) es decir, que la virtud es la constante realización de un hábito operativo bueno, por lo tanto, la justicia es una práctica constante, de allí su carácter de dinámica; sin embargo, santo Tomás de Aquino describe tanto a las virtudes como a los vicios en función de las pasiones:

Las virtudes y los vicios ya vistos se refieren a las pasiones, pues se considera, sobre todo, de qué manera el hombre es interiormente afectado por las pasiones. Ahora bien, lo que se obra exteriormente no se considera, sino como una consecuencia, en cuanto las operaciones exteriores provienen de las pasiones interiores. Pero en la justicia y la injusticia se atiende sobre todo a lo que el hombre obra exteriormente. De qué manera es afectado el hombre interiormente no se considera, ahora, sino como una consecuencia, como alguien que es ayudado o impedido respecto de su operación (Rodríguez, 2016, pp. 181-182).

Entendiendo entonces que la justicia es una virtud y quien no la práctica realiza un vicio, Aristóteles también hace una diferencia entre el hombre justo y el injusto:

Vamos a considerar los diversos sentidos de la palabra “injusto”. Parece que es injusto el trasgresor de la ley, pero lo es también el codicioso y el que no es equitativo; luego es evidente que el justo será el que observa la ley y también el equitativo. De ahí que lo justo sea lo legal y lo equitativo y lo injusto, lo ilegal y lo no equitativo (Rodríguez, 2016, p. 183).



Para Aristóteles toma relevancia la relación que surge entre una virtud con la ley, pues esta debe ser aplicada para aquellas acciones que se consideran injustas

Pero las leyes se ocupan de todas las materias, apuntando al interés común de todos o de los mejores o de los que tienen autoridad o alguna otra cosa semejante; de modo que en un sentido llamamos justo a lo que produce o preserva la felicidad o sus elementos para la comunidad política (Rodríguez, 2016, p. 184).

Gabriel Icochea lo define como la justicia legal y afirma que se encuentra ligada a los regímenes políticos de manera inevitable, asimismo, santo Tomás de Aquino:

Toda la ley se da en orden a la comunidad política. No en toda comunidad política se da lo justo en sentido absoluto, sino que en algunas se da lo justo solo en un aspecto como muestra en *Política*. En una comunidad política democrática en la cual el pueblo quiere gobernarse atiende a lo justo en un aspecto, pero no a lo justo en sentido absoluto. Como todos los ciudadanos son iguales, según un aspecto. Según la libertad, por eso son considerados simplemente iguales. De ahí que lo que se establece, según la ley democrática no es lo justo en sentido absoluto, sino solo de alguna manera (Rodríguez, 2016, p. 184).

Aristóteles también hace una distinción entre la justicia universal y la justicia particular, a su vez, la justicia particular se divide en: justicia correctiva y distributiva:

La justicia particular está dividida en justicia correctiva y en justicia distributiva. La primera pretende establecer una compensación que iguale al daño cometido entre dos partes equivalentes, mientras que la segunda establece un criterio de distribución social. Este por lo general implica a la entidad estatal. El Estado tiene la facultad de distribuir bienes entre los ciudadanos (honos, dinero, etc.) (Rodríguez, 2016, p. 186).

La universal a su vez es aquella vinculación dirigida al hombre virtuoso y la segunda está dirigida al ánimo de lucro.

La justicia distributiva, rige una relación geométrica entre los bienes y los hombres.



La justicia correctiva, surge para poder someter a juicio a quienes hacen injusticia.

También define la justicia recíproca, esta consiste en:

“Pero la reciprocidad no se compagina ni con la justicia correctiva ni con la distributiva, aunque se quiere interpretar en favor de esta identificación la justicia de Radamantis: si el hombre sufriera lo que hizo habría recta justicia” Rodríguez (2016, p. 192).

3.10 Las cuatro causas de Aristóteles

Para Aristóteles todos los seres tienen causas internas y externas, toda vez que hay elementos que son propios del propio ser y otros que son externos al ser:

Y puesto que, evidentemente, es preciso adquirir la Ciencia de las primeras causas (decimos, en efecto, que sabemos una cosa cuando creemos conocer su causa primera) y las causas se dividen en cuatro, una de las cuales decimos que es la substancia y la esencia (pues por qué se reduce al concepto último y el porqué primero es causa y principio); otra es la materia o el sujeto; la tercera, aquella de donde procede el principio del movimiento y la cuarta, la que se opone a esta; es decir, la causa final o el bien (pues este es el fin de cualquier generación y movimiento) (Aristóteles, 1985, p. 5).

También describe el concepto del Él Primer Motor Inmóvil, al que santo Tomás describe como Dios, este último es quien convierte las ideas de Aristóteles en Cristianas y de allí la influencia del realismo aristotélico en el derecho canónico:

- a. **Causa material**, el ser es quien es gracias a su materia, la materia de la cual está hecha el objeto, es un elemento individualizador, esta causa es interna del ser y forma parte de su substancia.
- b. **Causa formal**, aquello que hace que un ser sea lo que es, es el elemento universal, esta causa es interna del ser y forma parte de su substancia.



- c. **Causa eficiente**, quien ha posibilitado el ser o el movimiento, una persona cuando, su materia forma parte del ser o del ser humano, pero este no existe sin sus padres, un elemento externo que crea al propio ser.
- d. **Causa final**, cual es el objetivo del ser, la causa final es la primera, el objetivo, la finalidad del ser el objeto. Debido a que la causa primera es muy importante para la forma del ser, así el objetivo determina como es el sujeto

3.11 Política de Aristóteles

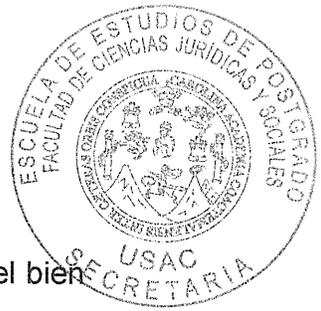
Aristóteles en su libro *Política*, propone una organización, pero esta propuesta está basada en un exhaustivo trabajo realizado por el filósofo pues se dio la tarea de recopilar ciento cincuenta y ocho constituciones distintas; la cual da lugar a analizar algunos conceptos como el bien común, *Política* la cual no puede ser entendida sin su ética, ciudadano, autarquía, la sociabilidad natural, Estado o Polis y la Felicidad.

a. El bien común

El bien común está inmerso en las constituciones de los Estados Occidentales, en Guatemala aparece regulado en el artículo 1 de la Constitución Política de la República de Guatemala y proclama que el fin supremo del Estado de Guatemala es el bien común.

Pero ¿Qué es el bien común? Para dar una respuesta a esta pregunta se cita al autor Schultze, quien expone lo siguiente:

Bien común (en latín: *bonum commune*) se refiere en general al bien (estar) de todos los miembros de una comunidad y también al interés público, en contraposición al bien privado e interés particular; también puede definirse como el fin general o como los objetivos y valores en común, para cuya realización las personas se unen en una comunidad (Schultze, 2014, p. 157).



Aristóteles en su obra "*Política*" también define el bien común como el bien principal de todos, pues todas las sociedades pretenden un bien, esa es la visión que Aristóteles tiene acerca del bien común, en consecuencia, está definido de la siguiente manera:

Si observamos que toda ciudad es una cierta compañía y que toda compañía se ajusta por causa de algún bien—porque todos hacen las cosas por parecerles buenas—, claramente se echa de ver que todas sus compañías pretenden algún bien y muy señaladamente aquella, que es la más principal de todas y que comprende en sí todas las demás compañías, habrá de pretender el bien más principal de todos (Aristóteles, 2014, p. 11).

En la última de sus líneas explica, habrá de pretender el bien más principal de todos, a este bien, hoy se conoce como: bien común y que a pesar de que han transcurrido más de dos mil años aún está considerado en la Constitución Política de la República de Guatemala, como su fin supremo.

Esta definición se finaliza con estas palabras de Aristóteles las cuales fueron citadas por Sebastián Salgado González:

González (2012) "El bien es deseable cuando se refiere a una sola persona, pero es más bello y divino si guarda relación con un pueblo y con la ciudad" (p. 62).

b. Política

Como se abordó antes, política para Aristóteles no puede ser entendida sin su ética. Para Aristóteles el solo hecho de vivir en sociedad, hace que el hombre de manera natural sea un político, de allí la expresión: Aristóteles en el siglo IV antes de Cristo "El hombre es animal político" (p. 15), pues las relaciones entre las personas, en el diario vivir, incluso el procurar una convivencia pacífica y el establecer parámetros de coexistencia hacen que el hombre daba actuar políticamente para poder subsistir en sociedad.



Siguiendo a Salgado González, *Política* para él forma parte de la naturaleza humana:

“El adjetivo político significa que vive en polis, en sociedad; pero, para Aristóteles, como para la mayoría de los griegos, un hombre es plenamente tal si participa activamente en la vida pública o política. *Política* forma parte de la naturaleza humana; por lo tanto, no es producto de una convención o de un pacto, como habían afirmado los sofistas” (González, 2012, p. 62).

Como se ha dicho antes, todo hombre que vive en sociedad debe participar en *Política*. Pero también distingue a dos tipos de políticos gobernantes, uno justo y otro injusto; aquí se puede observar un elemento trascendental en la vida política y es la necesidad de un gobernante, en el libro *Política* de Aristóteles se advierte la preocupación de no elegir a los más justos, pues el idealismo de Platón, inspira una democracia en favor de todos los ciudadanos, pero Aristóteles imprime un aspecto puramente realista, toda vez que en la democracia se da lugar a que todos los ciudadanos puedan participar políticamente, siendo electos o eligiendo, el aspecto realista, consiste en que se pueda elegir al mejor, pues la democracia inspirada por el idealismo platónico, es necesaria, pero Aristóteles se plantea la pregunta si se podrá elegir al mejor para ejercer el gobierno.

En relación con el hombre justo refiere Aristóteles en el siglo IV Antes de la era Cristiana “Porque, así como el hombre, puesto en su perfecta naturaleza, es el mejor de todos los animales” (p. 17). Pues vive en ley y en justicia.

Por el contrario, el segundo hombre, el injusto, Aristóteles lo define así:

Apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos, porque no hay cosa tan terrible como un hombre injusto con armas y poder. Pero el hombre, puesto en poder y señorío, modera con la prudencia y la virtud, aunque puede hacer también un uso contrario. Por esto, este tal es un hombre sin Dios y muy cruel, si no está adornado de virtud y es el más perdido de todos en lo que toca a los carnales deleites y al



comer. Pero la justicia es una cosa política o civil, porque no es otra cosa, sino regla y orden de la compañía civil y este juicio es la determinación de lo justo (Aristóteles, 2014, p. 17).

En este milenio, el concepto que se utiliza para denominar el término política, según la Real Academia de la Lengua Española, consiste en el arte, doctrina y opinión referente al gobierno de los Estados, en ese contexto Salgado Gonzales, quien cita a Aristóteles, expone en relación con *Política* lo siguiente:

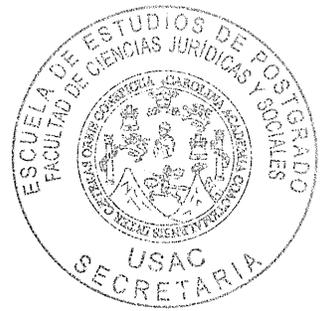
Pero *Política* no se conforma con nombrar la naturaleza humana, sino que aspira también a averiguar la causa de tal naturaleza. Así, para Aristóteles, la natural socialidad del hombre es posible por el lenguaje: gracias a que el hombre es un animal que habla, que tiene el logos, la ciudad se convierte en el espacio de comunicación imprescindible para actuar humanamente y buscar el bien, esto es, distinguir lo justo de lo injusto (González, 2012, p. 62).

Pero Aristóteles no admite la idea de política sin el contexto ético pues el hombre que gobierna sin aplicar el bien común de los ciudadanos que pertenecen a la sociedad, debe ser considerado como un hombre injusto que no tiene a Dios, tal y como se abordó antes, es por ello que *Política* tiene la tarea de lograr un compromiso ético:

La tarea de *Política* tiene que llegar, entonces, a un compromiso ético: ha de dictar la manera en que el individuo puede convertirse en buen ciudadano. Para Aristóteles ser un buen ciudadano es cuestión de prudencia, a la que habría que añadir una buena dosis de educación (González, 2012, p. 62).

Cumplido el primero de los compromisos; es decir, lograr un gobierno revestido de ética, este no solo afectará a todos los ciudadanos, sino al Estado mismo, incluso Aristóteles refiere que alcanzaría la excelencia.

Ahora bien, este buen hacer o compromiso ético de *Política* no afecta solo al ciudadano en tanto que entidad individual, sino que afecta prioritariamente al Estado como concepción global de la sociedad. Según Aristóteles, un buen Estado es aquel surgido de la síntesis entre democracia, la cual nos proporciona libertad, monarquía, la cual genera riqueza y aristocracia, entendida como cultivo de la excelencia. Para lograr esta síntesis se hacen necesarias una serie de condiciones: a) armonía ética de los ciudadanos (González, 2012, p. 62).



c. Ciudadano

Persona considerada como miembro activo de un Estado, titular de derechos políticos y sometido a sus leyes; es un miembro de ese Estado al cual se definirá más adelante. Por la época en que Aristóteles describe su obra, *Política*, hace una distinción entre el hombre libre, el esclavo, el ciervo, incluso entre el hombre y la mujer e incluso se da una clara diferencia entre el hombre y los propios hijos. Pero de manera general para Aristóteles, el ser considerado ciudadano va más allá de vivir en un territorio determinado, este título es dado a aquella persona que tiene una participación en la democracia. Incluso en el capítulo tercero de *Política*, arriba a la conclusión de que solo el ciudadano debe ser considerado juez o magistrado. Es decir, que el ciudadano es el titular de derechos y sujeto de obligaciones. Para Aristóteles es el hombre bueno.

d. Autarquía

El *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* tiene varias acepciones acerca de la palabra Autarquía una de ellas refiere que es el: "Dominio de sí mismo, autosuficiencia, política de un Estado que intenta bastarse con sus propios recursos" (RAE, 2018).

Félix Adolfo Lamas al exponer el significado tanto de Autarquía como la soberanía los cuales expone por la necesidad de retomar estos significados, pues en la actualidad el hombre se enfrenta a tener que vivir en un mundo donde existe una crisis del Estado moderno y que la experiencia política y jurídica del hombre registra este fenómeno, es así como expone que es la autarquía de modo semántico abstracto es: "la cualidad de lo que se basta a sí mismo o que existe -o subsiste- por sí y para sí mismo. *Autárkees* es el término concreto respectivo y *autarkéoo* el verbo correspondiente" (Lamas, 2009, p. 5).



Refiere también que Platón utiliza el término Autarquía como la capacidad del hombre para adquirir los bienes necesarios para la subsistencia, pero hay bienes que no se pueden adquirir si no viven en sociedad, entonces los individuos cuando carecen de esa capacidad de adquirir ciertos bienes tienen que agruparse para poder adquirir esos bienes, que son necesarios para su subsistencia.

Para Aristóteles la Autarquía es aplicada a las personas que desean alcanzar bienes para lograr la felicidad, en el libro la *Ética nicomáquea* resalta que es el bien perfecto, pues, quien logra la felicidad alcanza la perfección

Ella es el bien perfecto; es decir, lo deseable por sí mismo, el fin último y la felicidad, que se identifica con el acto perfecto de contemplación (y amor) de aquello que es en sí mismo lo más perfecto: Dios. Ahora bien y esto es de la mayor importancia para entender el núcleo de su pensamiento, no es la naturaleza humana la que es autárquica, sino el fin del hombre en cuanto es espiritual; es decir, en tanto hay en él algo separado (Lamas, 2009, p. 6).

Sin embargo, Aristóteles tiene una doble visión sobre la autarquía pues en el libro *Política*, expresa que es la capacidad de adquirir independencia económica, refiriéndose al gobierno, la capacidad de satisfacer las necesidades de la sociedad, en consecuencia, Aristóteles la define como: “la autarquía consiste en estar provisto de todo, y no carecer de nada” (Lamas, 2009, p. 6).

La pregunta que hay que trazarse es: ¿en Estados como Guatemala, se puede aplicar la autarquía?, en efecto, si es posible; sin embargo, habría que retomar el contexto histórico para comprender que no es falta de capacidad ni un pueblo corrupto el que impide que países como Guatemala, pueda tener un gobierno capaz de proveer todo lo indispensable a la sociedad. Entonces ¿Por qué gobiernos como los de Estados Unidos funciona mejor que los de Guatemala?, no es la forma de gobierno ni su población, sucede que al ser conquistados, en países como Estados Unidos, los conquistadores se asentaron en las tierras conquistadas y los nativos fueron despojados incluso de sus vidas; en países como Guatemala, los conquistadores advirtieron la riqueza del territorio



y dejaron que los nativos vivieran, pero únicamente como instrumento para servir a los conquistadores. Entonces el impedimento para poder aplicar autarquía, no es la forma de gobierno ni el pueblo, sino es más bien, que existe un poder exterior que no permitirá a toda costa que los habitantes de países como el de Guatemala puedan gozar de las riquezas existentes en su territorio.

e. La sociabilidad natural

En el capítulo segundo del libro *Política* de Aristóteles, el hombre pasa por un proceso en el cual debe convertirse en un ser social, para Aristóteles el hombre es un animal que habla, al hombre le sirve la palabra para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Pues está íntimamente ligado con el concepto de bien común, el cual se abordó antes.

Aristóteles afirma que el hombre necesita de los demás para lograr la felicidad y de allí la importancia de definir la sociabilidad natural.

f. Estado

Para Aristóteles el Estado es un conjunto o grupo de personas, que desempeñan diversas funciones, las cuales requieren un ordenamiento para mantener un desempeño pacífico, siguiendo el libro "*Política* de Aristóteles" refiere lo siguiente:

Por lo que debe considerarse a la ciudad como anterior a la familia y aun a cada uno de nosotros, pues el todo necesario es primero que cada una de sus partes, porque si todo nuestro cuerpo se destruye, no quedará pie ni mano, sino solamente cuanto a la comunidad del vocablo, porque cada cosa se distingue por su propia obra o facultad, de manera que pues no tienen ya el mismo oficio o facultad, no se ha de decir que son las mismas partes, sino en cuanto a la ambigüedad del nombre (Aristóteles, 2014, p. 16).



Siguiendo el concepto que asumen Aristóteles sobre Estado, refiere que es el grupo de personas que coexisten y que funcionan con diversidad de funciones, afirma además, que una persona en soledad no podrá ser capaz de subsistir: “Consta, pues, que la Ciudad es cosa que consiste en natura y que es primero que ninguno de nosotros, porque si cada uno viviera solitario no podría bastarse a sí mismo; será, comparado con la ciudad, de la misma manera que las partes con el todo” (Aristóteles, 2014, pp. 16-17).

En cuanto a los elementos que conforman el Estado Aristóteles destaca, el elemento humano; es decir, los ciudadanos, pero también infiere que los ciudadanos son parte de un territorio; es decir, que aquí se encuentra otro elemento fundamental que conforma la definición de Estado, siguiendo *Política* de Aristóteles la cual escribió en el siglo IV Antes de Cristo, reseña “En primer lugar, pues, han de tener como necesidad común el lugar y asiento de la ciudad, porque el territorio es solo uno y los ciudadanos son participantes de él” (p. 49).

Un tercer elemento abordado por Aristóteles es, el ordenamiento jurídico y en su obra *Política* justifica las razones por las cuales debe existir un legislador que de forma ordenada legisle: “Dícese, pues, que el legislador, al confeccionar las leyes, ha de tener cuenta de dos cosas: la región y los hombres. Pero puede ser añadir a estas una tercera, que es: con las tierras comarcanas, si el pueblo ha de vivir una vida civil” (Aristóteles, 2014, p. 64).

Otro elemento que Aristóteles expone en el libro, *Política*, es su forma de gobierno, pues narra:

Que no deba, pues, esta manera de República constar de democracia y monarquía colíguese de lo dicho como de lo que trataremos más adelante, cuando se nos ofrezca hablar de esta manera de República. También hay peligro en aquello del elegir los gobernadores y cómo se deban elegir de los buenos los mejores, porque si algunos se quieren confederar y son en número suficiente, harán siempre la elección a su gusto y voluntad, de manera que lo que acerca del gobierno público se trata en los libros de leyes pasa de esta suerte (Aristóteles, 2014, p. 69).



g. La felicidad

Para Aristóteles el hombre que obra bien y vive bien es el que alcanza la felicidad, en su libro la *Ética a Nicómaco*, le otorga la categoría de virtud. Uno de los aspectos más importantes dentro del libro *Política* de Aristóteles, es el relacionado con el análisis de polis, pues este es entendido como una comunidad autosuficiente que le otorga a las personas los medios para lograr la felicidad. Es decir, que la felicidad es lo que todo hombre debe alcanzar.

Este concepto tal y como lo desarrolló Oscar Godoy Doctor en filosofía de la Universidad Complutense de Madrid en su conferencia

Frente a los paradigmas de los regímenes de felicidad colectiva, surgidos y en decadencia en el presente siglo, la felicidad aristotélica -concluye Oscar Godoy- nos invita a volver a nosotros mismos, en un giro hacia la interioridad, la libertad y la autonomía del espíritu humano (Godoy, 1992, p. 281).

El invitar al ser humano a buscar la felicidad estriba en el deseo que todos poseen de alcanzar, pues es un deseo inherente a la persona, el doctor Godoy a este respecto expone: Godoy (1992) "Todos aspiramos a ser felices. Esta afirmación parece ser tan irrefutable como su negación: nadie aspira a ser infeliz. El problema consiste en la dificultad para saber y definir qué es la felicidad" (p. 282).

Pero el lograr la felicidad no es posesión de bienes, pues solo el rico podría ser feliz, o el amar y ser amado o bien, el político que alcanza en puesto público tal y como lo expone el Doctor Godoy esta es una definición herrada de felicidad.

De este modo, la felicidad podría consistir en la posesión de bienes materiales, ojalá ilimitada, en cuyo caso solamente el rico sería feliz. Quizás, como alternativa, la felicidad se encontraría en la vida del político, o del hombre público, cargado de poder, gloria y honores y los bienes que le son anexos. Una tercera posibilidad es que ella no sea otra cosa que nuestra instalación en una continuidad ininterrumpida de placeres, como lo pretende el hedonista. Sin embargo, sabemos que el rico, el hombre público y el hedonista no son siempre felices (Godoy, 1992, p. 282).



El doctor Godoy continúa su exposición expresando que el fin último de la existencia es lograr la felicidad; es decir, que no existen personas que no la busquen o bien aspiren a ella, pues nadie procurará su propio mal; alguien diría que sucede con las personas que se privan de la vida, si se piensa en aquellas que lo hacen por algún tipo de creencia, estas personas solo buscan tras ese acto para ellas heroico alcanzar la felicidad. Otras lo harán por sacrificio en favor de algún ser amado. Otras, porque no ven otra salida a los conflictos. En general todos procuran la felicidad:

En efecto, establezcamos como primer axioma ético la afirmación de que todos buscamos la felicidad y evitamos la infelicidad. Si la felicidad es una aspiración de nuestras vidas, quiere decir que ella es un bien, porque nadie busca su propio mal. De este segundo axioma podemos deducir un tercero, que dice así: sí 'la felicidad es' el bien más deseado de nuestra existencia, es, además, el bien último, porque no aspiramos a nada ulterior y, si ello ocurriera, habría que denominar a este último bien como la felicidad. La felicidad es aquello máximo que buscamos (Godoy, 1992, p. 283).

Ahora bien, como es conceptualizada y expuesta por Aristóteles, siguiendo al Doctor Godoy, la comunidad es observada como un ámbito de felicidad.

Para Aristóteles *Política* es una ciencia arquitectónica que incluye en su esfera a la ética. De este modo, existe una continuidad entre ambos saberes prácticos y así el discurso ético se prolonga y culmina en *Política*. Por otra parte, la historia nos enseña que muchas veces el poder político ha decidido a quiénes. Abrir y hacer accesible el estatuto de la felicidad. Por estas y otras razones la impronta de *Política* marca el tema de la felicidad, incluso impregnándolo con su propio lenguaje. Y eso explica también por qué la felicidad ha sido una meta de muchos proyectos políticos y la propuesta de un importante contingente de filósofo (Godoy, 1992, p. 283).

Es así como el hombre en comunidad, por medio de la comunicación se convierte en una persona autosuficiente, pero el hombre en la medida que alcanza experiencia debe ir formando a otros para que también alcancen la autarquía; pero el hecho de convertirse en autosuficientes no se precisa que no se requiera de otros para lograr sus fines y más la felicidad, al respecto el Doctor Godoy en su valiosa exposición detalla:

Aristóteles explica la existencia de comunidades humanas por medio de dos argumentos centrales. Por una parte, por la constitución social o política de la naturaleza humana. El hombre es un *zoonpolitikón* y ello se prueba por la



posesión del lenguaje. La palabra racional supone una naturaleza abierta a la comunicación y esta culmina en el otro, sin el cual aquella no tendría sentido. Por otra parte, el hombre individual necesita ir constituyendo, con otros seres humanos, unidades de autarquía o autosuficiencia para realizar muchos de sus fines. En realidad, este último argumento es una explicitación del primero. El filósofo nos quiere decir que el hombre individual no se basta a sí mismo para alcanzar sus propios fines, necesita de los demás para ello (Godoy, 1992, p. 284).

Para concluir con la idea que Aristóteles aporta sobre la felicidad, la cual es de capital importancia para el trabajo de investigación, pues está entrelazada con los fines y el bien y como se advirtió al principio el bien común, es un postulado que sigue firme en los sistemas de derecho, en Guatemala el principio supremo plasmado en la Constitución Política de la República de Guatemala, es el bien común.

Aristóteles abre su discusión sobre la felicidad estableciendo una equivalencia entre fin (*télos*) y bien (*agathon*). Todos los actos realizan algo a cuál se aspira. Y así justamente se define el bien y el fin. Ahora bien, como existen múltiples acciones, también son múltiples los fines. Nos dice, a modo de ejemplo, "el fin de la medicina es la salud, el de la construcción naval, el navío; el de la estrategia, la victoria y el de la ciencia económica, la riqueza". Se puede observar que hay algunos fines que se ordenan o subordinan a otros, que ejercen una función unitaria y ordenante: por ejemplo, la fabricación de frenos de los, caballos y este a la equitación y ambos a las acciones militares, que encuentran su culminación en la estrategia. Pues bien, los fines subordinantes son superiores a los subordinados, porque es en "atención a los primeros que se persiguen los demás (Godoy, 1992, p. 288).

Finalmente, la felicidad no podrá ser alcanzada si las personas no son libres, tal y como lo expone el Doctor Godoy, quien cita a Aristóteles, la felicidad se plantea en un espacio político, como ámbito de la felicidad; es decir, si posee libertad, pues ¿quién procurará la felicidad si no posee la libertad?, tal y como es expuesto por Aristóteles:

Por otra parte, también Aristóteles nos plantea un espacio político, a escala humana, como ámbito de la felicidad. Si despojamos sus argumentos de las impregnaciones coyunturales e históricas en que fueron elaborados, hayal menos una idea fundamental que debemos rescatar. La felicidad solamente puede cultivarse allí donde hoy el hombre es libre. Sin libertad el individuo no puede dejar su estado primario de viviente humano, sin acceso a un



modo de vida superior. Carente de la posibilidad real y concreta de desarrollar plenamente todas sus virtualidades, las exigencias de su razón se encontrarán con el muro levantado por aquellos que han confiscado su libertad, aunque estos lo hayan hecho para su mayor bien o felicidad, como es la justificación de todos los despotismos. La felicidad no consiste en que alguien o algo externo a nosotros nos haga felices. Ella se logra en la libertad de nosotros mismos y en la libertad de una ciudad libre (Godoy, 1992, p. 291).

3.12 La fenomenología

A continuación, se expone brevemente como Aristóteles aplica la fenomenología para la realización de sus trabajos de investigación, un ejemplo de cómo aplicó la fenomenología fue su estudio sobre los sueños; la fenomenología es desarrollada más adelante por Edmund Husserl, pero la influencia de Aristóteles resulta es de suma importancia.

Entre sus inquietudes investigadoras no podía Aristóteles omitir un estudio de los fenómenos relacionados con el sueño y el ensueño¹, temas que siempre han interesado e interesarán al ser humano en su deseo de conocerse mejor. Así pues, en su época de mayor producción científica dedica el Estagirita> como es sabido, tres pequeños tratados (*De somno et vigilia*, *De insomnhiis*, *De divinatione per somnum*) al estudio de estos temas> en lo que se contienen sus definitivas conclusiones sobre ellos. Pero para llegar a estas conclusiones tuvo que dar primero Aristóteles una formulación definitiva a otros aspectos de su investigación filosófica y científica, especialmente a sus ideas respecto al alma; desligarse de concepciones que le habían precedido y que habían influido en sus ideas, asimilar otras, etc. (Suárez de la Torre, p. 279).

Conclusión del capítulo

Como se indicó al inicio de este capítulo, se han definido los principales aportes de Aristóteles, él como un pensador filosófico, propuso un sistema para lograr un gobierno perfecto en el cual todos logren el fin principal, la felicidad, este sistema que propone Aristóteles está fundamentado en una corriente filosófica, denominada realismo Moderado, pues se opone en cierta medida a las enseñanzas de su mentor, Platón.



Aristóteles en su libro *Política* Aristóteles escrita en el siglo IV a.C. dice
“Pero cuando gobierna conforme a las razones de la ciencia y en parte rige y en parte es regido, dicen que es gobernador de república” (p. 11).

Por esa razón, en este trabajo de investigación se han definido sus principales aportes con el objetivo de entenderlos y como cada una de sus ideas han evolucionado con el transcurrir de los siglos. Más adelante se pretende exponer como este connotado pensador ha influenciado directamente en el derecho.





CAPÍTULO IV

EL REALISMO ARISTOTÉLICO: ANÁLISIS SOBRE SU INFLUENCIA EN EL DERECHO

En el presente capítulo se desarrollará como ha influenciado en el derecho el realismo aristotélico y en qué medida a lo largo de la historia estas ideas admirables y extraordinarias que conforman una corriente filosofía, aún debe ser entendida por quienes buscan por medio del derecho una sociedad en la cual los seres, quienes la conforman puedan alcanzar la felicidad y una convivencia pacífica y justa.

Si se analiza la definición que propone Arauz Castex, “el derecho es la coexistencia humana normativamente pensada en función de justicia” (Antinori, 2006, p. 26).

Los elementos de este concepto son los siguientes: la humanidad, la norma en función de la justicia; es decir, que se encuentra tres elementos básicamente.

Asimismo, Borda refiere que: “es el conjunto de normas de conducta humana establecidas por el Estado con carácter de obligatorio y conforme a la justicia” (Antinori, 2006, p. 26).

Para este concepto los elementos son las normas, nuevamente se encuentra la humanidad y la justicia

Partiendo de estos elementos, básicos a continuación se desarrollará, porque la definición realista del alma ha influenciado en el derecho, también se desarrollará por qué la definición realista del conocimiento ha influenciado en el derecho, así como la razón de ser de norma y el concepto de realista aristotélico de justicia.

4.1 Del alma y su influencia en derecho

El alma al estar compuesta de una facultad racionalista, así como sensitiva y nutritiva, se constituye en la esencia de los seres vivos y del hombre. Es decir



que el hombre tiene la capacidad de poder coexistir con otros hombres los cuales también tienen su propia alma.

Siguiendo el concepto de derecho de santo Tomás de Aquino, el derecho es un conjunto de preceptos para el bien común de la comunidad.

Es decir, que si este conjunto de hombres que forman una comunidad, necesitan la creación de preceptos con los cuales su existencia o coexistencia sea pacífica, también se requiere que estos preceptos sean justos en todos los sentidos, de igual forma se requiere que los hombres cuenten con la capacidad de entender o racionalizar estos preceptos, pues el hombre no es guiado únicamente por estímulos, sino también por su capacidad de entender; de allí que el concepto realista de alma, pues el alma resulta ser la esencia del hombre.

Ahora bien, la pregunta a la cual se debe dar respuesta es ¿existiría el derecho si no existieran los hombres?, pues el derecho ha de venir a ordenar esta convivencia pacífica entre seres racionales que si bien es cierto son capaces de hacer valer el derecho, también son capaces de quebrantarlo y es por ello la necesidad de implementar preceptos, para que seres capaces de razonar puedan seguirlos, por ello en este trabajo de tesis, se ha concluido que la esencia del derecho son los seres vivos pero el derecho solo puede hacer valer ese ser vivo capaz de razonar y de respetar y hacer valer el derecho; es decir, el hombre o mujer, pero a su vez el alma es la esencia del hombre, por ello se puede decir, que el alma es la esencia del derecho, pues tal y como lo refiere Aristóteles, “y que es el principio de toda demostración es la esencia y de ahí que a todas luces resulten vacías y dialécticas cuantas definiciones no llevan aparejado el conocimiento de las propiedades o, cuando menos, la posibilidad de una conjetura adecuada acerca de estas” Aristóteles (1978); es decir, que si antes de conocer el derecho así como sus alcances a través de los tiempos, e incluso lo que se espera de él derecho para el futuro, primero hay que partir de su esencia misma, entiendo entonces que el alma de los seres vivos racionales resulta ser su esencia, pues



serán estos los que deban crearlo y hacer valer frente a los demás, protegiendo y cuidándolo de quienes atenten contra él o intenten quebrantarlo.

Partiendo de esta idea, donde la esencia del derecho es el alma, se puede decir, que todo precepto, norma o ley creada para regular las relaciones de las personas en sociedad, al constituirse debe tener una esencia y esa esencia no es otra cosa que la entidad de la persona, citando el libro “nociones de derecho positivo mexicano” derecho es:

El derecho es el conjunto de normas que imponen deberes y normas que confieren facultades, que establecen las bases de convivencia social y cuyo fin es dotar a todos los miembros de la sociedad de los mínimos de seguridad, certeza, igualdad, libertad y justicia (Fernando y Carvajal, 1986, p. 50).

En esta concepción la esencia del derecho no será la norma, sino más bien la esencia son los miembros de la sociedad, pero se va a materializar el derecho por medio de este conjunto de normas que impone deberes pero que a su vez confiere facultades.

Siguiendo esta idea, a continuación, se citará el artículo uno de la Constitución Política de la República de Guatemala, el cual establece: “Protección a la Persona. El Estado de Guatemala se organiza para proteger a la persona y a la familia; su fin supremo es la realización del bien común”.

Si se analiza este precepto de carácter constitucional se puede arribar a la conclusión de que la esencia de este es el alma, pues la parte medular de este es la persona, de esa misma manera el artículo dos de la Constitución Política regula: “Deberes del Estado. Es deber del Estado garantizarles a los habitantes de la República la vida, la libertad, la justicia, la seguridad, la paz y el desarrollo integral de la persona”.



De igual manera su esencia serán los habitantes de la república la vida, la libertad, la justicia, la seguridad, la paz y el desarrollo integral de la persona; es decir, que el derecho gira en torno al bienestar de la persona.

De esa misma manera el primer considerando de la Declaración Universal de los Derechos Humanos ha plasmado lo siguiente: "Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana".

Si se analiza el texto del precepto antes citado, la esencia misma es, la búsqueda de la libertad de la justicia y de la paz de los miembros de la familia humana, pero sin estos miembros de la familia humana no existieran no sería necesario la búsqueda de la justicia y de la paz, pues quienes le dan vida y esencia al mismo serán quienes la conforman.

4.2 Del conocimiento y su influencia en el derecho

El presente inciso se iniciará con el siguiente pensamiento aristotélico: "Todos los hombres desean por naturaleza saber" (González, 2012, p. 31).

Con base en este pensamiento hay que partir de la idea de que sin el conocimiento, el hombre no sería capaz de seguir los preceptos establecidos en el derecho.

Ahora bien, la pregunta que a continuación se formula es la siguiente: ¿cómo influye el deseo natural de los hombres por saber, en el derecho?, partiendo de las definiciones realizadas en el capítulo III de la presente tesis se puede inferir que, Aristóteles clasificó el conocimiento en: contemplativo, científico, práctico, creativo, artístico, intuitivo.



Para entender cómo ha influenciado en el derecho se debe partir de la universalidad del derecho, este será el contexto y las ramas del derecho, así como sus instituciones y principios serán su texto; pero para entender las instituciones es necesario recurrir al conocimiento científico, práctico, técnico y artístico, a continuación, algunos ejemplos para su mejor comprensión:

La institución de la familia, esta debe ser estudiada a la luz de todas las ciencias, desde el punto de vista social como es entendida la familia, desde el punto de vista antropológico, desde el punto de vista jurídico.

Otro ejemplo es política criminal, conjunto de estrategias con las cuales se resuelve un problema criminal que afecta a un grupo de la sociedad, pero estas estrategias deben ser analizadas desde el punto de vista criminológico, social, antropológico, dogmático, etc.

Los derechos de los niños, cuando se considera niño a una persona, porque son inimputables; es decir, penalmente no son responsables de sus acciones, porque son denominados civilmente incapaces, incluso en la actualidad se han realizado reformas legales con las cuales se ha establecido una protección preferente en favor de la niñez; pero estas reformas en favor de los niños, ha de tener un conocimiento científico que las respalde.

De allí surge la principal influencia del concepto de conocimiento aportado por el realismo aristotélico en el derecho.

Otra influencia que merece ser descrita en el presente trabajo de investigación es la proporcionada por el conocimiento intuitivo, pues para Aristóteles la experiencia es necesaria para lograr el descubrimiento de la verdad; este tipo de conocimiento ha de ser de imperativa aplicación en los órganos jurisdiccionales, pues toda persona que considere se le ha causado injusticia acude ante un órgano jurisdiccional para hacer valer sus derechos y son los



jueces, quienes deben de gozar de una amplia experiencia para poder resolver los conflictos que se presentan; las máximas de la experiencia se hacen tangibles en las reglas de sana crítica razonada, en palabras sencillas esta es la noción del conocimiento intuitivo, tal y como fue concebido por Aristóteles en su obra “ética a Nicómaco”, de allí su influencia en el derecho, pues si un juez no aplica las máximas de la experiencia al motivar sus resoluciones, éstas son susceptibles de ser anuladas, entonces la labor del juez inexperto sería una pérdida de tiempo para quien está haciendo valer sus derechos por habersele causado injusticia, a su vez no se lograría uno de los objetivos del derecho, que es la verdad.

4.3 De la lógica y su influencia en el derecho

Como ya se analizó anteriormente la esencia del derecho es la persona, la cual le da vida a los preceptos con los cuales se busca garantizar una convivencia pacífica, a través de la justicia. Cuando esa convivencia pacífica resulta ser quebrantada, la justicia se materializa en favor de la persona a la cual se le quebrantó, es aquí donde se debe entender cuáles son los objetivos del derecho, uno de ellos es la averiguación de la verdad, Aristóteles en su obra “La Metafísica” refiere que la investigación de la verdad es:

En un sentido, difícil; pero, en otro, fácil. Lo prueba el hecho de que nadie puede alcanzarla dignamente ni yerra por completo, sino que cada uno dice algo acerca de la Naturaleza; individualmente, no es nada, o es poco, lo que contribuye a ella; pero de todos reunidos se forma una magnitud apreciable. De suerte que, si verdaderamente la situación es aquí similar a la que solemos expresar por un proverbio, ¿quién puede no dar en una puerta? En este sentido, la investigación de la verdad sin duda es fácil; pero el hecho de alcanzar el todo, y no poder alcanzar una parte muestra su dificultad (Aristóteles, 1985, p. 16).

Tras este sustantivo abstracto, el derecho se ha manifestado en los ordenamientos jurídicos creando procedimientos, con los cuales se logre este objetivo; es así como el artículo cinco del Código Procesal Penal de Guatemala



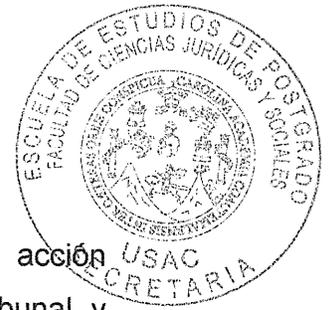
establece: “El proceso penal tiene por objeto la averiguación de un hecho señalado como delito o falta y de las circunstancias en que pudo ser cometido”.

El artículo II del Código Procesal Penal de Chile establece: “Toda persona imputada de la comisión de un hecho punible es considerada inocente y debe ser tratada como tal, mientras no se demuestre lo contrario y se haya declarado su responsabilidad mediante sentencia firme debidamente motivada. Para estos efectos, se requiere de una suficiente actividad probatoria de cargo, obtenida y actuada con las debidas garantías procesales”.

Es decir, que aquí también se encuentra que un objetivo muy claro, la averiguación de la verdad, sin ella el sindicado no puede ser considerada como responsable. El artículo dos incisos I y II del Código Federal de Procedimientos Penales, regula al respecto lo siguiente: “Recibir las denuncias o querellas que le presenten en forma oral o por escrito sobre hechos que puedan constituir delito; II. Practicar y ordenar la realización de todos los actos conducentes a la acreditación del cuerpo del delito y la probable responsabilidad del inculcado, así como a la reparación del daño”.

Otro ejemplo está regulado en el artículo uno del Código Procesal Penal Argentino, de la siguiente manera: “artículo 1° Nadie podrá ser juzgado por otros jueces que los designados de acuerdo con la Constitución y competentes, según sus leyes reglamentarias ni penado sin juicio previo fundado en ley anterior al hecho del proceso y sustanciado conforme a las disposiciones de esta ley ni considerado culpable mientras una sentencia firme no desvirtúe la presunción de inocencia de que todo imputado goza ni perseguido penalmente más de una vez por el mismo hecho”.

Asimismo, al citar el sistema procesal penal de los Estados Unidos de Norte América, extraído del documento denominado “Guía sobre los Procedimientos Penales en los Estados Unidos” describe lo siguiente: “Siempre que un fiscal (o,



en algunos casos, un policía) determina que se requiere este tipo de acción judicial en una investigación, presenta una solicitud formal ante el tribunal y plantea hechos o pruebas legalmente suficientes para apoyar la acción solicitada. Un juez dicta la orden solicitada solamente si determina que existen bases de hecho suficientes para hacerlo. Por ejemplo, en el caso de una solicitud de orden de cateo, el tribunal debe determinar que las pruebas presentadas son suficientes para establecer causa probable para creer que se ha cometido un delito y que pueden encontrarse pruebas de dicho delito en un sitio específico que será cateado”.

Una vez más se infiere que el objeto del derecho, cuando se ha vulnerado un bien jurídico protegido, es la averiguación de la verdad. Asimismo, el Código Procesal Penal de España dispone lo siguiente: “También se incluye en la normativa sobre el objeto del proceso la definición de los límites de la acción penal, desde la perspectiva de la introducción de nuevos hechos, sustanciales o no, por las acusaciones y también desde la óptica del cambio de calificación jurídica. Siendo el objeto del proceso penal un hecho normativo, un cambio de calificación que altere el acontecimiento de la vida relevante para la disposición penal resulta una modificación inadmisibles de los términos del debate. Con el fin de definir de forma clara el margen en el cual la acusación puede cambiar la calificación durante el juicio, en conclusiones, o el Tribunal aplicar una disposición penal no invocada por la acusación, se define la homogeneidad como coincidencia de bienes jurídicos tutelados o situación de estos en la misma línea de ataque, de modo que la lesión o puesta en peligro de uno dañe necesariamente al otro. Además, queda prohibida la aplicación por el Tribunal de una norma no invocada por la acusación que suponga la imposición de pena más grave y se exige la salvaguarda del derecho de defensa, mediante la necesaria audiencia de las partes, cuando la aplicación por el Tribunal de la diferente calificación entrañe indefensión”.



En conclusión, todos los ordenamientos jurídicos del mundo, que contienen procesos, su principal objetivo es la averiguación de la verdad.

La verdad será establecida mediante la prueba, de aquí se desglosa un sinnúmero de definiciones sobre la prueba, pero para fines didácticos se describe lo que a continuación refiere, Silva Melero de la siguiente manera:

Porque, tanto en el civil, como en el penal, se trata de convencer al juez de la verdad o falsedad de los hechos que han de servir de base a la aplicación de la norma jurídica pertinente y tanto da que se emplee la expresión de -valoración conforme la conciencia- del proceso penal, como de la sana crítica (Melero, 1963, p. 24).

Es decir, que la prueba es el instrumento por medio del cual el juez dentro del proceso, puede inferir si los hechos que se están sometiendo a derecho son verdaderos o falsos, pero para que esta inferencia sea justa, se deben utilizar sistemas de valoración de las pruebas, uno de estos sistemas de valoración es conocido como "sana crítica razonada", por ejemplo en el ordenamiento jurídico Chile la antigua forma de valorar la prueba, por medio del sistema de legal o tasado será sustituido por la sana crítica razonada: "Pronto en Chile la prueba legal o tasada dejará de ser el régimen general de valoración de la prueba ocupando su lugar el sistema de la sana crítica" (Castillo, 2015, p. 99).

Según Joel González, citando a Alsina en relación con la sana crítica como sistema de valoración de las pruebas, las cuales no son otras que prescribe la lógica y la experiencia, para Alsina las primeras son de carácter permanente y las segundas variables en el tiempo y en el espacio. Joel González también ha citado a Couture, quien define a las reglas de la lógica como las reglas del correcto entendimiento humano, para Couture son contingentes y variables con relación a la experiencia del tiempo y del lugar, pero por el contrario resultan estableces y permanentes en cuanto a los principios lógicos en los que ha de apoyarse una sentencia.

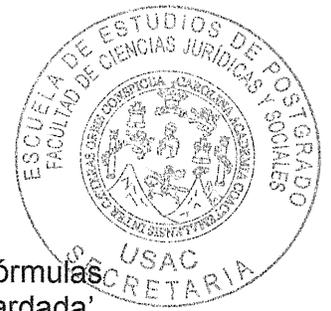


EL artículo ciento ochenta y seis del Código Procesal Penal, establece que “Todo elemento de prueba, para ser valorado, debe haber sido obtenido por un procedimiento permitido e incorporado al proceso conforme a las disposiciones de este Código. Los elementos de prueba así incorporados se valorarán, conforme el sistema de la sana crítica razonada, no pudiendo someterse a otras limitaciones legales que no sean las expresamente previstas en este Código”.

Asimismo, el artículo trescientos ochenta y cinco del Código Procesal Penal regula que: “Para la deliberación y votación, el tribunal apreciará la prueba, según las reglas de la sana crítica razonada y resolverá por mayoría de votos. La decisión versará sobre la absolución o la condena. Si se hubiere ejercido la acción civil, declarará procedente o sin lugar la demanda en la forma que corresponda”.

Siguiendo al autor mexicano Joel González, él cita dos sentencias dictadas por la Corte Suprema, las cuales definen al sistema de la sana crítica razonada de la siguiente manera: “Que, según la doctrina, la ‘sana crítica’, es aquella que nos conduce al descubrimiento de la verdad por los medios que aconseja la razón y el criterio racional, puesto en juicio. De acuerdo con su acepción gramatical puede decirse que es el analizar sinceramente y sin malicia las opiniones expuestas acerca de cualquier asunto”, sentencia dictada el veintiséis de marzo de mil novecientos sesenta y seis, con base en un recurso de casación por motivo de fondo y forma, gaceta de los Tribunales sesenta y tres, sección primera pina sesenta y seis.

Que en conciencia, significa, según el Diccionario de la Lengua Española, arreglado a la conciencia; es decir, con arreglo al conocimiento interior del bien que debemos hacer y del mal que debemos evitar, términos que en el lenguaje vulgar significan lo mismo; pues cuando se apela a la conciencia de una persona o se le dice que proceda en conciencia, se invoca un noble sentimiento que se ejerce para hacer el bien y para evitar el mal, que es el primer principio de moral; ... Que en manera alguna la ley ha querido, con entregar la apreciación de las pruebas a la conciencia, dejarlas al azar, al capricho o a la arbitrariedad. El concepto de la conciencia no es nuevo en las leyes y siempre ha tenido la acepción de una regla de bondad y de justicia, y no de maldad o abuso... Cuando la ley habla de que se proceda discrecionalmente o con prudente criterio, tampoco abre las puertas al



desorden y a la licencia ni se hacía esto conforme a las viejas fórmulas 'según su leal saber y entender' o 'a verdad sabida y buena fe guardada', que siempre han impulsado a tener la voluntad firme y constante de dar a cada uno lo que le pertenece", dictada el primero de agosto de mil novecientos treinta y tres, gaceta treinta, sección primera pinas quinientos dos al quinientos tres.

En conclusión, el sistema de valoración denominado-sana crítica razonada, es el utilizado por los tribunales para la averiguación de la verdad, pero las definiciones antes apuntas refieren que parte de la esencia del sistema es la lógica.

De allí una de las principales justificaciones para arribar a la conclusión de que la lógica aristotélica, ha influenciado en el derecho a través de la historia.

Siguiendo al autor González: "En segundo lugar el concepto mismo de sana crítica se ha ido decantando sustancialmente a través del tiempo, no habiendo hoy en día prácticamente discusión en cuanto a que son dos fundamentalmente los elementos que la componen: i) la lógica con sus principios de identidad (una cosa solo puede ser igual a sí misma); de contradicción (una cosa no puede ser explicada por dos proposiciones contrarias entre sí); de razón suficiente (las cosas existen y son conocidas por una causa capaz de justificar su existencia); del tercero excluido (si una cosa únicamente puede ser explicada dentro de una de dos proposiciones alternativas, su causa no puede residir en una tercera proposición ajena a las dos precedentes)".

4.3.1 Análisis de sentencias relacionadas con la lógica y sus principios

A continuación, se pone el ejemplo de diez sentencias en las cuales invocan error del tribunal de sentencia al aplicar las reglas de la sana crítica razonada:



a. **Caso 15-2013:** a continuación, se detalla una sentencia en la cual el condenado invoca errores del tribunal de sentencia por motivo de forma, refiere que hay errores al aplicar el principio de no contradicción, en ese sentido reclama el siguiente agravio:

La Sentencia Condenatoria dictada por el Tribunal Sentenciador, causa agravio al procesado, porque los razonamientos utilizados, no se derivan de las pruebas que se diligenciaron en el Debate; tergiversan las pruebas desarrolladas. Lo que indujo a error en la calificación jurídica, al no encuadrar la conducta de la presentada en los presupuestos del artículo 123 del Código Penal. Este preceptúa: comete homicidio quien diere muerte a alguna persona (caso 15-2013 por inobservancia de las reglas de la sana crítica razonada, 2013, p. 1).

El apelante ha manifestado que el tribunal que dictó la sentencia condenatoria en su contra no aplicó las reglas de la sana crítica razonada al valorar las pruebas que el Ministerio Público presentó, violando la regla de la coherencia, en su principio de no contradicción que integran la ley de la lógica, pues se dieron juicios opuestos entre sí, por lo tanto, no se observó la lógica en dicha valoración; toda vez que el apelante alega que la declaración pericial del médico forense es contradictoria a lo declarado por tres testigos; es decir, que hay dos juicios contradictorios y, por lo tanto, uno de ellos debe ser falso. La Sala analizó si existía tal circunstancia; es decir, si el tribunal de sentencia al valorar las pruebas no había utilizado la lógica y el principio de no contradicción y al considerar tal razonamiento, arribó a la conclusión de que el tribunal de sentencia si utilizó el principio de no contradicción de la ley de la lógica y que por tales razones no se anulaba su sentencia.

Esta Sala, con base a lo considerado y leyes citadas, RESUELVE: I) NO ACOGE el recurso de Apelación Especial por MOTIVO DE FORMA, interpuesto por el sindicado OSCAR ELADIO LIMA, en contra de la sentencia de fecha veintitrés de octubre de dos mil doce, emitida por el Tribunal Séptimo de Sentencia Penal, Narcoactividad y Delitos contra el Ambiente del departamento de Guatemala; II) En consecuencia, queda incólume la sentencia apelada (caso 15-2013 por inobservancia de las reglas de la sana crítica razonada, 2013, p. 5).

b. **Caso 294-2012:** en la resolución que a continuación se analiza el Ministerio Público alega que el Juez de sentencia no utilizó los principios de



identidad, no contradicción y tercero excluido, para absolver a dos sindicados acusados de haber dado muerte a un hombre, según el Ministerio Público, la víctima de este proceso ingresó a un hospedaje en estado de ebriedad utilizando un nombre falso y llevaba consigo un maletín y una botella de licor, los sindicados, quienes residían en una de las habitaciones del hospedaje ingresaron a la habitación rentada por la víctima y con alevosía le dieron muerte por estrangulación para privarlo de sus pertenencias; el ministerio público no presentó en el debate oral y público el elemento material, pues en su tesis acusatoria solo hace referencia que el arma homicida pudo haber sido un cuchillo, la prueba con la cual basaron su tesis acusatoria consiste en que se hallaron en posesión de los acusados los teléfonos celulares y otras pertenencias de la víctima; la Sala al analizar el fallo de primera instancia, así como el recurso de apelación del ente acusador, considera lo siguiente:

Se aprecia entonces que sí existe en ese fallo un pronunciamiento concatenado y lógico de esa actividad probatoria respecto de la demostración de ese acontecimiento, más no de la participación de los acusados en este, extremo que finalmente es congruente con los fines del proceso penal. Además de lo anteriormente expuesto, la apelante tampoco puntualiza cómo fue que no se observaron las reglas de la sana crítica razonada como para señalarle con propiedad a este tribunal cómo el principio de contradicción, el tercero excluido y el de identidad, propios de la lógica en su coherencia, no fueron observados en alguna o en la totalidad de las pruebas, o bien, cómo esa falta de fundamentación se manifestó en determinada parte de la sentencia, faltando así a las reglas de derivación de la lógica en su razón suficiente, a la psicología y a la experiencia. Por otra parte, desde el agravio expresado por la apelante, una sentencia absolutoria no significa necesariamente que el trabajo del Ministerio Público se destruya y ello cause un agravio a las víctimas, pues, finalmente, el Órgano Jurisdiccional en materia penal juega un papel de intermediación y equilibrio del poder punitivo del Estado y una acusación fiscal, para su éxito procesal, depende de la función de investigación, acusación y producción de la prueba en debate oral y público para sostener con eficacia y eficiencia su hipótesis fiscal al ejercer la acción penal, por tal razón, cabe afirmar, que una proposición de que un fallo absolutorio es un grave indicio de impunidad se traduce en una falacia de apelación a la autoridad, pues tal y como se argumenta en el memorial impugnativo, se tendría que aceptar como premisa que el simple hecho de acusar a un individuo bastaría para obtener su condena y de ser así, no se necesitaría de un debate oral y público para obtener una sentencia condenatoria, pretendiéndose únicamente del Órgano Jurisdiccional la homologación de esa hipótesis



para que revista de legalidad formal, siendo así entonces concluir, que tal pretensión desnaturalizaría por completo los fines del proceso penal acusatorio, que por el contrario, de acuerdo con el diseño procedimental que en materia penal adoptó la legislación nacional, es un deber del ente de persecución penal no solo demostrar de su hipótesis la existencia del hecho, sino también la participación de o los acusados en uno o más delitos, situación que en el presente caso no se dio en la fase del juicio del procedimiento penal común, siendo así que el razonamiento del juzgador al valorar los medios de prueba indujeron a dictar una sentencia de carácter absolutorio, estimando finalmente que la sentencia de primer grado contiene una motivación en su decisión y por tal razón la inobservancia del artículo 11 Bis del Código Procesal Penal no se materializó. Por lo antes expuesto, se hará el pronunciamiento que corresponde al estimarse que el vicio de la sentencia denunciado no debe acogerse” (294-2012 por falta de fundamentación, en relación con las reglas de sana crítica razonada, 11).

En el fallo de segunda instancia la sala declara sin lugar el recurso de apelación especial por motivo de forma interpuesto por el Ministerio Público, pues considera que el no expresó, porque el juez de primer grado no utilizó los principios de la sana crítica razonada.

c. **3.1.3 Caso 375-214:** en el presente caso el Ministerio Público acusó a un hombre, pues este al conducir un vehículo sin placa de circulación cuando transitaba en el departamento de Jutiapa, agentes de la policía nacional civil procedieron a hacer un alto y a realizar un registro superficial y se percataron que el conductor de dicho vehículo llevaba en sus bolsillos sustancia química denominada cocaína, asimismo, observaron que llevaba en el asiento de copiloto una bolsa de nylon y en su interior hojas de papel de bond que resguardaban yerbas denominadas mariguana; en el ordenamiento jurídico guatemalteco la posesión de ambas sustancias son punibles y dichas acciones encuadran en el tipo penal de posesión para el consumo; el condenado al percatarse que los agentes de la policía nacional civil habían descubierto dicha circunstancia, les ofreció cien quetzales para que le dejaran ir; es decir, que nuevamente realizaba acciones que están prohibidas en materia penal sustantiva, cometiendo así el delito de cohecho activo.

Sin embargo el condenado alega que: “En cuanto a la inobservancia de la sana crítica razonada en cuanto a la LÓGICA Y EL PRINCIPIO DE NO



CONTRADICCIÓN, con respecto a los medios o elementos de valor decisivo y como agravio manifiesta: “Consiste en la falta de aplicación del sistema de la sana crítica razonada en la valoración de medios de prueba de valor decisivo, lo cual dio como resultado una severa condena en mi contra”(375-2014 por inobservancia de las reglas de la sana crítica razonada, 2015) Toda vez que argumenta el apelante que las declaraciones testimoniales de los agentes de la policía nacional civil en debate oral y público fueron contradictorias entre sí y el juez de sentencia a ambas les otorgó valor probatorio violentando así el principio de no contradicción de la ley de la lógica. La Sala al resolver describe en que consiste el principio invocado como vulnerado por el apelante de la siguiente manera: “En este caso se invoca la lógica y su principio de no contradicción para estimar que la acusación promovida por el Ministerio Público no es verdadera y por ella el acusado merece un nuevo fallo en el cual si se observe este principio; sin embargo, la Sala al resolver declaró: La sana crítica razonada, es el método que consiste en considerar un conjunto de normas, de criterios de los jueces, basadas en pautas de la lógica, la experiencia y la psicología y aún del sentido común, que aunadas llevan al convencimiento humano. Las reglas de la sana crítica razonada están integradas, por una parte con los principios fundamentales del intelecto humano, pilares de todo conocimiento racional e instrumento de certeza, en su camino hacia la verdad lógica y ontológica y por otra parte por las reglas empíricas denominadas máxima de experiencia (375-2014 por inobservancia de las reglas de la sana crítica razonada, 2015).

Es decir, que los jueces al motivar sus sentencias deben valorar las pruebas conforme a estas reglas pues su fin está encaminado hacia un verdad lógica y ontológica, la sala al analizar la sentencia recurrida al respecto dispone:

Esa libertad dada por la sana crítica, reconoce un límite respecto a las normas que gobiernan la corrección del pensamiento; es decir, las leyes de la lógica, de la psicología y de la experiencia común, por ello es exigible que las conclusiones a que se arriben sea del fruto racional de las pruebas del proceso, sin afectación del principio lógico de razón suficiente, que exige que la prueba en que se funde permita arribar a una única conclusión, y no a otro debiéndose no solo respetar aquellos principios, sino además, los de identidad y contradicción (375-2014 por inobservancia de las reglas de la sana crítica razonada, 2015).

Al continuar con la motivación del análisis de sentencia define el principio de no contradicción comprende: “Según este principio, si $\{A \text{ es } x\} \rightarrow \{A \text{ no es } x\}$; o sea, es imposible que un atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto.” (Bustamante Zamudio, 2008, pág. 27)



Esta definición del principio de no contradicción, ha sido utilizada por fue extraída de la realizada por Aristóteles en su obra sobre la interpretación; es decir, que nuevamente se observa como el realismo aristotélico moderado influye en el derecho.

Siguiendo con el análisis de la sentencia antes indicado la sala finalmente concluye: este Tribunal de segunda instancia considera que no le asiste la razón al recurrente, al indicar que el sentenciador en el fallo impugnado inobservó el principio de no contradicción con las declaraciones de los agentes Escobar y Escobar y Reyes Franco, que se contradicen entre sí; estimando esta Sala, oportuno transcribir la parte conducente sobre el valor probatorio que el a quo le otorga a dichas declaraciones de la siguiente manera: “SE LES OTORGA VALOR PROBATORIO en virtud que con dichos medios de prueba, queda acreditado que el día, hora y lugar señalados en la acusación imputada en contra del acusado, los testigos observaron personalmente al acusado, y [...] a dicho acusado le localizaron unas cápsulas que resultaron contener polvo blanco; es decir, cocaína y envoltorios con marihuana, por ello su detención [...] y que para no ser detenido el acusado ofreció a uno de los dos agentes captorees la cantidad de cien quetzales exactos a cambio de no ser detenido [...]”. Esta Sala en observancia al principio de intangibilidad en cuanto a que no se puede valorar la prueba, pero si corresponde realizar el análisis sobre la valoración que el a quo realizó sobre esta, advirtiendo que el juez sentenciador, observó las reglas de la sana crítica razonada y, en el presente caso aplicó certeramente el principio de no contradicción, encaminado a conclusiones de certeza jurídica en donde las declaraciones de los agentes antes referidos son claras y precisas, las cuales lejos de contradecirse entre sí, ambas se robustecen y complementan. Por lo antes analizado, el recurso de forma interpuesto no deberá ser acogido” (375-2014 por inobservancia de las reglas de la sana crítica razonada, 2015).

En conclusión, la sala en sus análisis no se la da la razón al apelante por considerar que si se utilizó de forma correcta el principio de no contradicción.

4.4 Concepto de justicia en la estimativa jurídica

Tal y como se abordó en el capítulo tres del presente trabajo de investigación, la justicia resulta ser de observancia obligatoria en el derecho, pues este no existe sin la anterior, incluso santo Tomás de Aquino infiere que el



derecho es el objeto de la justicia. En el ordenamiento jurídico la justicia es un deber del Estado hacia la persona; es decir, que esta perspectiva es observada desde el punto de vista de un realismo aristotélico moderado, pues la justicia para Aristóteles es para los demás; es decir, que la justicia desarrolla tal alcance que es observada de forma universal.

4.5 El realismo aristotélico como base de la doctrina del catolicismo

El hombre con el correr de los tiempos ha mostrado su deseo por descubrir la verdad de las cosas y muy especialmente por dar respuesta a su propia existencia, este interés no ha quedado al margen de quienes profesan algún tipo de religión y más aún la de una de las religiones más notable de la historia; es decir, la religión católica, lo cual hace que la Iglesia católica sostenga ese interés por el descubrimiento de la verdad por medio de la filosofía, al respecto el papa León XIII en la encíclica *Aeterni Patris* desarrolla las enseñanzas del concilio vaticano sobre la razón y la fe, encíclica con la que ha destacado el valioso aporte que realizó santo Tomás de Aquino; el aporte de santo Tomás de Aquino se debe a que en el año de 1259 este recibió por parte del papa Urbano VI el encargo de redactar la composición del oficio del Santísimo Sacramento, santo Tomás de Aquino, quien se encontraba en el convento de Santa Sabina en Roma, estudió las obras de Aristóteles y basó su sistema filosófico y teológico en el realismo aristotélico surgiendo así el tomismo.

Los principales aportes de santo Tomás de Aquino, los cuales fueron heredados del realismo aristotélico fueron el iusnaturalismo, ley natural, ley, bien común y la justicia.

Puede decirse, por lo tanto, que el sistema filosófico de santo Tomás constituye una síntesis entre Aristóteles y san Agustín. Dicha síntesis tiene mucho que ver en lo que se refiere a la filosofía del derecho, pues en la mayoría de las cuestiones que estudia, santo Tomás cita conjuntamente a san Agustín y a Aristóteles (Verdross, 1962, p. 120).



Regresando a ese interés que tiene el hombre por saber de su existencia, ese interés hace que la Iglesia católica reconozca la necesidad de recurrir a la filosofía para dar respuesta a todo aquello que desea descubrir, por esa razón el papa León XIII en la encíclica *Aeterni Patris*, insta al mundo católico a reflexionar acerca de la filosofía:

El Hijo Unigénito del Eterno Padre, que apareció sobre la tierra para traer al humano linaje la salvación y la luz de la divina sabiduría hizo ciertamente un grande y admirable beneficio al mundo cuando, habiendo de subir nuevamente a los cielos, mandó a los apóstoles que «fuesen a enseñar a todas las gentes» (Mt 28,19) y dejó a la Iglesia por él fundada por común y suprema maestra de los pueblos. Pues los hombres, a quien la verdad había libertado debían ser conservados por la verdad; ni hubieran durado por largo tiempo los frutos de las celestiales doctrinas, por los que adquirió el hombre la salud, si Cristo Nuestro Señor no hubiese constituido un magisterio perenne para instruir los entendimientos en la fe (León XIII, 1879).

Como de todos es sabido el principal libro de la Iglesia cristiana es la Biblia, quienes siguen sus fundamentos han leído lo que el apóstol Pablo escribió en la carta a Colosenses en el capítulo dos y versículo dieciocho “Nadie os prive de vuestro premio, afectando humildad y culto a los ángeles, entremetiéndose en lo que no ha visto, vanamente hinchado por su propia mente carnal” en otras versiones por la filosofía y vana falacia, esto significa que un grupo considerable de seguidores evitan acudir a la filosofía para dar respuesta a las interrogantes sobre la existencia del hombre, por esta razón León XIII insta principalmente a los servidores de la Iglesia católica a continuar con el estudio de la filosofía:

Pero ahora, por la gravedad del asunto y la condición de los tiempos, nos vemos compelidos por segunda vez a tratar con vosotros de establecer para los estudios filosóficos un método que no solo corresponda perfectamente al bien de la fe, sino que esté conforme con la misma dignidad de las ciencias humanas (León XIII, 1879).

Sin embargo, su principal recomendación fue la de seguir el brillante trabajo realizado por santo Tomás de Aquino:

Ahora bien: entre los Doctores escolásticos brilla grandemente santo Tomás de Aquino, Príncipe y Maestro de todos, el cual, como advierte Cayetano, «por haber venerado en gran manera los antiguos Doctores sagrados, obtuvo de algún modo la inteligencia de todos». Sus doctrinas, como



miembros dispersos de un cuerpo, reunió y congregó en uno Tomás, dispuso con orden admirable y de tal modo las aumentó con nuevos principios, que con razón y justicia es tenido por singular apoyo de la Iglesia católica; de dócil y penetrante ingenio, de memoria fácil y tenaz, de vida integérrima, amator únicamente de la verdad, riquísimo en la ciencia divina y humana, comparado al sol, animó al mundo con el calor de sus virtudes y le iluminó con esplendor. No hay parte de la filosofía que no haya tratado aguda y a la vez sólidamente: trató de las leyes del raciocinio, de Dios y de las substancias incorpóreas, del hombre y de otras cosas sensibles, de los actos humanos y de sus principios, de tal modo, que no se echan de menos en él ni la abundancia de cuestiones ni la oportuna disposición de las partes ni la firmeza de los principios o la robustez de los argumentos ni la claridad y propiedad del lenguaje ni cierta facilidad de explicar las cosas abstrusas (León XIII, 1879).

Siendo que santo Tomás de Aquino utilizó como base el realismo aristotélico, se puede decir que esta es la base de la filosofía católica y de allí su influencia en una de las religiones más sobresalientes de la historia de la humanidad.

4.6 El derecho natural

Jacques Maritain describe que el derecho natural es un legado que se ha heredado del pensamiento de filósofos griegos y en la Edad Media esta concepción es desarrollada también por santo Tomás de Aquino, concluyendo que el derecho natural ha sido llamado como la ley no escrita. Maritain en su obra ley o derechos naturales hace referencia a los principales filósofos y juristas que han aportado una definición sobre derecho natural de la siguiente manera:

La idea del derecho natural es un legado del pensamiento cristiano y del pensamiento clásico. No remonta a la filosofía del siglo XVIII, que la ha deformado más o menos, sino a Grocio y antes de este a Suárez y a Francisco de Vitoria; y más lejos a santo Tomás de Aquino; y más lejos a san Agustín; y a los Padres de la Iglesia y a san Pablo; y más lejos aún a Cicerón, a los estoicos, a los grandes moralistas de la antigüedad y a sus grandes poetas, Sófocles en particular. Antígona es la heroína eterna del derecho natural, que los antiguos llamaban la ley no escrita y el cual es el nombre que mejor le cuadra (Maritain, 1942, p. 2).



Siguiendo al autor Jacques Maritain el derecho natural puede definirse como: "La ley natural es el conjunto de cosas que debe hacerse, y no hacerse, que surgen de una manera necesaria del solo hecho de que el hombre es hombre, en ausencia de toda otra consideración" (Maritain, Ley natural o derecho natural, 1942) Es decir, que la ley natural es el conjunto cosas, que surgen sin que hayan sido preestablecidas, cita como ejemplo a los hombres, los cuales existen por un hecho natural de la naturaleza, y no puede existir una ley creada por los hombres que establezca que es prohibida la existencia del hombre. El derecho natural hace referencia al orden de la naturaleza, partiendo de esta idea la persona trasciende en la perspectiva de la fe y de la redención, siguiendo a Maritain:

La trascendencia de la persona, que aparece de la manera más manifiesta en las perspectivas de la fe y de la redención, se afirma así, ante todo, en las perspectivas filosóficas y concierne, en primer lugar, al orden de la naturaleza. Esto está, además, en completo acuerdo con la teología cristiana, que enseña que la gracia corona la naturaleza, y no la destruye. Es importante insistir sobre el hecho de que, ya en el mismo orden natural, la persona humana trasciende el Estado, por cuanto el hombre tiene un destino superior al tiempo y pone en juego lo que en él interesa ese destino (Maritain, 1942, p. 9).

Tal y como lo afirma Maritain la persona si trasciendo sobre la idea de Estado para el derecho natural, pues sin el elemento persona, la definición de Estado no existiría, ha agregado en lo antes apuntado que el hombre tiene un destino superior al del Estado pues a este le espera la redención; es decir, un destino superior. Siguiendo con esta idea, Maritain cita a los filósofos griegos distando el aporte de Aristóteles de la siguiente manera:

Esto aparece, en primer lugar, en las aspiraciones naturales del hombre a la vida espiritual. Aristóteles y los sabios de la antigüedad sabían que las virtudes morales están ordenadas hacia una contemplación de la verdad que trasciende la intercomunicación política. Se sigue de allí que si la humanidad estuviese en lo que los teólogos llaman estado de naturaleza pura, un reino de los espíritus emparentado a aquel del cual Leibnitz gustaba de hablar, habría ocupado normalmente un lugar por encima de la vida política (Maritain, 1942, p. 9).

Es decir, que para los teólogos el estado de la naturaleza pura, es el reino de los espíritus, un estado perfecto en el cual no existe la maldad de los hombres,



las aspiraciones individuales, en las cuales los seres humanos existen libres de preocupaciones, en definitiva, este estado de naturaleza, pues tendría un lugar superior al que ofrece la vida política.

Regresando a santo Tomás de Aquino, quien, al conceptualizar el derecho natural desde una perspectiva realista moderada, afirma que el derecho es el objeto de la justicia y agrega que esto debe surgir conforme a la igualdad pues para recibir primero hay que dar, es así como santo Tomás de Aquino ha de definir el derecho, Ruiz recoge estas afirmaciones de la siguiente manera:

Tal es el derecho. Luego es evidente que el derecho es el objeto de la justicia. A la pregunta hecha, responde con el planteamiento siguiente: “El derecho o lo justo es algo adecuado a otro, conforme a cierto modo de igualdad. Pero una cosa puede ser adecuada a un hombre de dos maneras. Primera, atendida la naturaleza misma de la cosa (*ex ipso natura rei*): cuando uno da tanto para recibir otro tanto; y esto es derecho natural (Ruiz, 2016, p. 11).

4.7 La idea de justicia de santo Tomas de Aquino

La filosofía de la Iglesia católica también hace referencia a la justicia y a como fue desarrollada por santo Tomás de Aquino, quien realiza su explicación partiendo nuevamente de la influencia que él poseía del realismo aristotélico, pues tal y como lo expone Ruiz santo Tomas de Aquino, en relación con la justicia abordó veintidós cuestiones de la Suma Teológica, también realizó comentarios a la obra aristotélica denominada *Ética Nicomáquea*, principalmente a lo descrito en el libro V, para algunos fue conocido como un comentarista de Aristóteles, pues era evidente que en sus escritos estuvieran presentes las ideas de Aristóteles, en consecuencia santo Tomás de Aquino incorporó en la filosofía de la Iglesia católica del principales aportes del filósofo.

Y, no solo eso, sino que —como bien lo expresa Villey— santo Tomás decidió, introducir en un mundo cristiano toda la doctrina de Aristóteles sobre la justicia particular. Su exposición no presenta, en realidad, nada nuevo en relación con la *Ética* de Aristóteles. Pero su glosa está más inteligentemente hecha que todas las posteriores; y también es más completa. Y, en este caso, orientada al derecho (Ruiz, 2016, p. 5).



santo tomas recoge la idea de Aristóteles acerca de la justicia, pues la define como una virtud moral, para Aristóteles una virtud moral está relacionada con las pasiones y las acciones humanas, por ello debe mantenerse en un punto medio, es decir:

A veces, el medio de la razón es también medio real y en este caso el medio de la virtud moral es el medio real; este es el caso de la justicia. La razón de esto es que la justicia es acerca de operaciones que tienen lugar en realidades externas [...] Por consiguiente, el medio de razón en la justicia se identifica con el medio real, en cuanto que la justicia da a cada uno lo que le es debido ni más ni menos (Ruiz, 2016, p. 6).

Santo Tomás de Aquino, también explica la causa de la universalidad de los principios de lo justo natural afirmando que de ninguna manera el robar, el matar, el mentir, el hacer daño puede ser una acción justa y que en razón del hombre esas acciones no son justas y que eso no varía:

Debe observarse que así como las razones de las cosas mudables son inmutables, lo que en nosotros es natural como perteneciente a la razón misma de hombre, de ningún modo varía, como que el hombre es animal [...]. De igual manera —concluye— las cosas que pertenecen a la razón misma de justicia, de ningún modo pueden cambiarse, como que no se debe robar, que es una acción injusta (Ruiz, 2016, pp. 7-8).

Al igual que Aristóteles, santo Tomás de Aquino parte de la idea de que la justicia es una virtud que les interesa a los demás, teniendo como notas fundamentales la alteridad y la igualdad; es decir, que la justicia no existe únicamente en relación con las personas en soledad, sino que la justicia ha de ser una virtud que debe practicada en sociedad:

Con el fin de estructurar su concepto de derecho, el de Aquino tiene presente dos notas fundamentales de la justicia: la alteridad y la igualdad. La primera, está presente en Aristóteles al señalar que “la justicia es una virtud completa no en sí, sino por relación a otro”. [...] entre todas las virtudes tan solo la justicia parece ser un bien no personal, porque interesa a los demás (Ruiz, 2016, p. 8).

Para Aquino la justicia es distinta a la virtud, pues la virtud es la constante repetición de hábitos buenos; es decir, que la constante repetición de una acción buena hace que se practique virtud, pero si se parte de la idea de que la justicia le



interesa a los demás, la virtud en efecto va a coincidir con la justicia, pero va a ser distinta, pues es de carácter universal:

Y termina diciendo que “la justicia en cuanto tal coincide con la virtud, pero su esencia es distinta: en la medida en que connota una relación a otro es justicia; en la medida en que es una disposición adquirida es absolutamente hablando virtud”. Estos argumentos le llevan a decir al de Aquino, que “Lo propio de la justicia, es ordenar al hombre en las cosas relativas a otro” (Ruiz, 2016, p. 8).

Aristóteles también desarrolla el concepto de alteridad; es decir, la capacidad o condición de ser otro o distinto, santo Tomás de Aquino también ha utilizado este concepto por ello describe: “en el lenguaje vulgar se dice que las cosas que se igualan se ajustan. Y la igualdad se establece en relación con otro” (Ruiz, 2016, p. 8).

Más adelante Virgilio Ruiz, quien cita a santo Tomás de Aquino expresa: “en nuestras obras se llama justo lo que, según alguna igualdad corresponde a otro”. Al unir las dos notas, el de Aquino define el derecho como: una cierta acción adecuada a otro, según alguna forma de igualdad (Ruiz, 2016, p. 8).

También santo Tomás de Aquino ha concebido la idea de justicia en relación con tres puntos de referencia, los cuales han sido explicados por Virgilio Ruiz de la siguiente manera:

El primero, el orden de las partes a las partes, es dirigido por la justicia conmutativa, para regular los asuntos que se realizan entre las personas; por ejemplo, en los contratos. El segundo, del todo a las partes; es dirigido por la justicia distributiva, que reparte los bienes comunes, en proporción geométrica: al que tiene más se le da menos y se le pide más; y al que tiene menos se le da más y se le pide menos. Los requisitos de esta última especie de justicia, —señala A. MacIntyre— se satisfacen cuando cada persona recibe en proporción a su contribución; es decir, recibe lo debido con respecto a su status, cargo y función. El tercero, de las partes al todo; a la justicia legal pertenece ordenar al bien común todas las cosas y acciones que son de las personas privadas; como es lo relativo a los impuestos y cargas tributarias (Ruiz, 2016, pp. 8-9).



En relación con la segunda podría citar el ejemplo del derecho laboral tal y como está regulado en la Constitución Política de la República de Guatemala, también podría citarse el principio de interés superior del niño, pues todo funcionario que deba atender un derecho relacionado con un niño debe observar su interés superior, según lo dispuesto en el artículo tres de la Convención Sobre los Derechos del Niño y cinco de la Ley de Protección Integral de la Niñez y de la Adolescencia.

Siguiendo a Virgilio Ruiz, también surge el trabajo de santo Tomás de Aquino lo que él ha definido que la justicia es una virtud general también denominada justicia legal:

De esto último se deduce que la justicia es una virtud general, pues no solo ordena todas las cosas al bien común, sino que “hace lo mismo —señala Aristóteles— respecto de las demás virtudes, virtudes que ella manda practicar”. En el mismo sentido —dirá Sto. Tomás— “los actos de todas las virtudes pueden pertenecer a la justicia, en cuanto esta ordena al hombre al bien común. En este sentido, se le llama a la justicia, virtud general. Y, puesto que a la ley pertenece ordenar al bien común, que tal justicia, denominada ‘general’, en el sentido expresado, es llamada ‘justicia legal’ (Ruiz, 2016, p. 9).

Por último, se destaca la importancia de la equidad como está se postula incluso sobre la justicia, pues su alcance es tal y que incluso surge para corregir a la ley: “la naturaleza propia de la equidad está en corregir la ley, en la medida en que esta resulta insuficiente, a causa de su carácter general”; y “que siendo una variedad de la justicia y al mismo tiempo una disposición, en realidad no difiere de ella” (Ruiz, 2016, p. 10).

Es decir, que la idea de justicia de santo Tomás de la cual formará parte muy importante la filosofía católica, ha de estar dirigida de forma universal.



4.8 El derecho positivo

Aristóteles entiende el derecho positivo como una justicia legal, Jesús Vega López refiere la importancia de entender las ideas de Aristóteles con referencia al derecho pues, Vega (2011) “Las ideas aristotélicas contienen *in nuce* los conceptos fundamentales que manejarán todas las formas posteriores de iusnaturalismo y positivismo jurídico” (p. 282).

Asimismo, destaca la idea de justicia política sobre el aporte que realiza Aristóteles sobre el derecho Vega (2011) “o que subrayan específicamente la idea de justicia política como una clave hermenéutica esencial de las tesis aristotélicas sobre el derecho” (p. 283).

Con base en lo antes referido, se definirá en primer término que es la justicia política, para iniciar la exposición, se iniciará por citar lo que Aristóteles refiere al respecto en el libro la *Ética a Nicómaco*:

De lo justo civil, uno hay que es natural y otro que es legítimo. Pero aquello es justo natural, que donde quiera tiene la misma fuerza y es justo no, porque les parezca así a los hombres, ni, porque deje de parecerles justo legítimo es lo que al principio no había diferencia de hacerlo de esta manera o de la otra, pero después de ordenado por ley ya la hay, como pagar por un cautivo diez coronas, o sacrificar una cabra, y no dos ovejas. Ítem, las demás cosas que particularmente se mandan por ley, como hacer sacrificio a Brasida y las ordinationes que hacen los concejos (Aristóteles, 2001, p. 106).

El aporte que Aristóteles da respecto a la justicia, gira en dos puntos de vista, uno natural y otro legítimo, desde el punto vista legítimo este consiste por ejemplo: cuando las decisiones están basadas en ley y que aun cuando no le parezca justo a los hombres siempre que estén respaldadas por la ley, estas no dejan de ser justas de allí la distinción entre lo natural y legítimo, pues lo legítimo es consecuencia de la ley, mientras que lo natural es consecuencia de lo natural; uno de los ejemplos que cita Aristóteles está relacionado al fuego, quema en un lugar, de la misma manera que quema en otro, a esto él lo clasifica como natural, mientras que lo legítimo, podría variar, por ejemplo hay Estados que permiten el matrimonio entre parejas homosexuales, aun cuando hayan personas que están



en contra de este tipo de actos, para el Estado donde es permitido resulta legítimo en otros Estados incluso estas acciones son condenadas como delictivas y para quienes estén a favor estas acciones aun cuando parezcan injustas son justas, porque son legítimas. Para Aristóteles lo legítimo podría cambiar, según la manera en que están establecidas las leyes: Algunos, pues, hay que son de opinión que todo lo legítimo es de esta manera, porque lo que es natural, no puede mudarse y donde quiera tiene una misma facultad, como vemos que el fuego quema aquí y también en la tierra de los persas (Aristóteles, 2001, p. 106).

Siguiendo lo aportado por el filósofo no solo lo legítimo ha de cambiar, también algunas cosas naturales cambian, en consecuencia lo justo es justo por naturaleza y lo legítimo es justo por naturaleza o por aceptación, siguiendo el ejemplo del matrimonio homosexual, en los Estados donde es legal el matrimonio entre personas del mismo sexo, una pareja que acude al despacho de un notario que no esté de acuerdo con este tipo de actos, cuando comparecen estas personas, tendrá que legalizar el matrimonio, por aceptación, para este notario ¿el matrimonio de estas personas será entonces justo?, aun cuando al notario no le parezca justo, este acto lo será pero por aceptación.

Pero las cosas justas véase que se mudan. Pero esto no es así, generalmente hablando, sino en alguna manera. Y entre los dioses por ventura es así, que no hay cosa mudable; pero entre nosotros bien hay cosas naturales que se mudan, aunque no todas. Pero con todo eso hay justo que es por naturaleza y justo que no es por naturaleza. Cuál, pues, de los que se pueden mudar de otra manera es natural y cuál no, sino legítimo y por aceptación, aunque los dos se muden de una misma manera, fácilmente se entiende. Y la misma distinción bastará para todo lo demás, porque naturalmente la mano derecha es de más fuerza y con todo es posible que todos los hombres se valiesen igualmente de las dos manos (Aristóteles, 2001, p. 106).

En otras traducciones de la obra de la *Ética a Nicómaco*, justo civil corresponde a justicia política, siguiendo a Jesús Vega, para entender el aporte de Aristóteles en relación con el derecho, las traducciones de sus obras, la justicia parecerá ser tener la misma significación que derecho:



El primer problema que uno encuentra al abordar este texto en busca de una definición de «derecho» es que en él se nos habla de la justicia, noción que en principio puede parecer perfectamente distante de aquél. Obviamente, las palabras con que se vierten los términos griegos están filosóficamente cargadas de un modo inevitable que la *aseppia* filológica no logra disipar. Así, la traducción de *to dikaion* por «justicia» («lo justo», «las cosas justas» para el plural *tadikaia*) tiene el efecto de situarnos ya ex initio en una categoría extrajurídica: en la categoría moral o en el punto de vista ético o de la moralidad crítica, sobreentendido como último, absoluto y fundamentador del derecho (la propia noción de «naturaleza» se utilizará a tal fin) (Vega, 2011, pp. 284-285).

Partiendo del aporte que Aristóteles refiere en relación con la definición de derecho, es necesario de regresar a lo postulado en el Capítulo VII del libro V de la obra *Ética a Nicómaco*; en ese contexto Aristóteles maneja seis criterios sobre el derecho positivo, al respecto se citará al autor Jesús Vega, quien identifica cada uno de ellos: Vega (2011) “1) convencionalidad: está fundado en el «convenio humano» o «una disposición»” (p. 286).

El primer criterio que Aristóteles maneja está referido a los convenios que realizan las partes; sin embargo, el propio Aristóteles la rechaza por considerar que no es suficiente. “2) carácter práctico: está vinculado a las «cosas humanas» y, de manera más específica, a los actos y decisiones del legislador (o de los jueces y gobernantes) que implican una forma de (política, en rigor) vinculada a nociones como la «prudencia», la deliberación y la elección preferencial” (Vega, 2011, p. 286).

El segundo criterio está alude a lo que hoy se conoce como sentencias y leyes de tipo ordinario. Aristóteles también la rechaza y la considera errónea, pues toda justicia legal no puede existir sin la natural al igual que en la primera de las tesis, la justicia legal está vinculada a la natural. Jesús Vega menciona: Vega (2011) “Más bien el texto apunta a una conexión interna más compleja entre justicia legal y justicia natural, como indica el hecho de que ambas dimensiones de la justicia comparten propiedades comunes” (p. 290). Es consecuencia Aristóteles,



distingue la justicia legal y la natural aun cuando entre ambas existan propiedades comunes.

3) particularismo: estos son actos y decisiones singulares, aun resultando en reglas de las que puede predicarse generalidad, lo que convierte a estas en reglas de carácter particular, y no ningún tipo de reglas universales absolutas; por la misma razón, el derecho es particular también en el sentido de hallarse fragmentado en diferentes sociedades políticas («propio [idios] de cada pueblo» (Vega, 2011, p. 286).

El tercer criterio está fundamentado en reglas generales, pero de carácter particular; es decir, que no puede observarse de manera universal; es decir, que cada Estado tendrá sus propios particulares. “4) contingencia: las prácticas jurídicas pertenecen a «las cosas que pueden ser de otro modo»; se hallan sujetas «al parecer humano», a la opinión general o experta: es solo el hecho de ser estatuida la convención lo que les otorga un contenido u otro, siendo «en su origen indiferentes” (Vega, 2011, p. 286).

El cuarto criterio por su carácter contingente, refieren que las cosas que hoy son mañana pueden variar, para santo Tomas de Aquino por ejemplo Dios no puede ser contingente, pues Dios no puede no existir. Sin embargo, el derecho puede variar, según las necesidades de cada Estado. Vega (2011) “5) indeterminación: las decisiones y reglas jurídicas no están determinadas por ninguna instancia exterior a su misma producción deliberativa y ejecutiva, la cual es así esencialmente abierta; de manera que «de lo indeterminado [aoristou] no hay regla, sino también indeterminada»” (p. 287).

En relación con el quinto criterio el derecho no está sujeto a decisiones y reglas exteriores a su misma producción Vega (2011) “y 6) variabilidad: la justicia legal está esencialmente sujeta al cambio: «Toda justicia es variable [kineton]»” (p. 287).



Para Aristóteles la Justicia está sujeta a los cambios que puedan surgir en un Estado de derecho, pues para Aristóteles, tanto en su obra *Política*, como en la *Ética Nicomáquea*, hay una íntima relación entre el derecho, la ética y política

Ahora bien, este es precisamente el concepto fundamental que da unidad a toda la filosofía práctica aristotélica: aquel que establece una conexión entre el derecho, la ética y *Política* y el que permite restituir a su verdadero lugar, mediante esa conexión, la noción de justicia política, desbaratando cualquier lectura simplificadora de signo dualista (Vega, 2011, p. 287).

Siguiendo al auto Vega, quien hace referencia a los aportes de Aristóteles, en lo concerniente al derecho positivo, este también está relacionado o conectado con la moralidad y con *Política*, antes incluso que la ley natural, pues los principios morales y la ética ya están implícitos en el derecho positivo.

La interpretación crítica de la noción aristotélica de justicia natural que aquí haremos se basa, pues, en enfatizar la naturaleza práctica del derecho positivo y su conexión interna con la moralidad y con *Política*, antes que con ninguna «ley natural» de carácter universal. Desde esta perspectiva, la justicia (los principios morales) estarían ya incorporados dentro del marco del derecho positivo y en todo caso están llamados a operar críticamente en su mismo ámbito, en vez de constituir contenidos normativos externos que figuren como determinantes absolutos del derecho positivo, al modo del planteamiento iusnaturalista” (Vega, 2011, p. 287).

4.8.1 Relación entre el derecho positivo y el derecho natural

Si se considera que el derecho natural es universal y el positivo es de carácter práctico, según las tesis antes consideradas no habría vinculación, pero es por ello que Aristóteles más adelante las rechaza, pues el derecho positivo si está íntimamente vinculado con el derecho natural el cual tiene ese carácter de tipo universal.

Aristóteles, observaba que la ley positiva se deriva de la ley natural de dos modos diferentes. En el caso de ciertos principios, el legislador hace esta derivación más o menos directamente. Así, un legislador sensato prohibirá las graves injusticias tales como el asesinato, la violación y el robo, al trasladar, valiéndose de un proceso de deducción, desde la proposición moral que establece que; por ejemplo, dar muerte a personas inocentes es



intrínsecamente injusto, hasta la conclusión de que la ley positiva debe prohibir (y castigar) tal crimen (George, 1992, pp. 230-231).

Como se expresó antes, para Aristóteles tanto el derecho natural como el positivo tienen una vinculación pues para crear el derecho positivo es necesario establecer esa visión natural.

4.9 El realismo Jurídico como manifestación del realismo aristotélico

El realismo jurídico comparte con los diferentes modelos del realismo filosófico un sentido unitario de la ciencia y la filosofía, el uso del análisis como método y el pluralismo como metafísica, así como una perspectiva del mundo naturalista y antidealista. Así las cosas, el realismo jurídico se desenvuelve fundamentalmente en el siglo XX, a raíz de la revuelta contra el formalismo conceptual que había caracterizado a la ciencia jurídica del siglo anterior y básicamente se ha presentado con dos vertientes (el estadounidense y el escandinavo), los que a continuación se analizarán en el presente trabajo de investigación.

4.9.1 El realismo estadounidense: una de las versiones del realismo, es la desarrollada en los Estados Unidos de América, llamada por muchos autores como realismo jurídico americano, el cual surgió en los Estados Unidos de América, en los años treinta. Está protagonizado por juristas que, además de a las investigaciones teóricas, se dedicaron a la práctica jurídica, muchos de ellos en la judicatura. Sus manifestaciones vienen de un país de *common law* y buena parte de ellas están referidas a esa mentalidad jurídica. Sin embargo, también meditaron sobre el *statutory law* (derecho legislado) y sus ideas pueden ser interesantes para nosotros. Estos realistas americanos objetan la existencia de normas jurídicas en un plano diferente de la realidad fáctica. La ciencia jurídica solo puede ocuparse de los hechos, de lo que sucede en el tráfico jurídico. El derecho consiste en las decisiones de los integrantes de una sociedad concreta, sobre todo en la decisión



de juez. Uno de los antecedentes de este realismo jurídico fue el juez Oliver Wendell Holmes, quien opinaba que el derecho no es más que lo que los jueces dicen que es. Para los realistas el derecho es vida cotidiana, hecho social. Su enfoque del derecho es sociologista, no normativista, porque el derecho no está en la norma, sino en la vida social.

Pero sus planteamientos son susceptibles de varias críticas. En primer lugar, por su radicalidad. Es falso señalar que las normas no controlan en absoluto la decisión del juez. Además, si los jueces crean derecho, deben estar facultados para ello por alguna norma previa. A esto ellos contestarían que el derecho se basa en última instancia en la aceptación sociológica: la idea de soberano; por ejemplo, es una ficción para ocultar ese hecho. No obstante, resulta poco realista negar el papel organizador de numerosas leyes, que no dependen de lo que digan los jueces: buena parte de las leyes procesales, administrativas, las que crean universidades, etc. no dependen del arbitrio interpretativo.

4.9.2 El realismo escandinavo: en este subtema, se hace relación especialmente a los dos autores fundamentales del realismo jurídico escandinavo, que son el sueco Karl Olivecrona y el danés Alf Ross, porque son los que proporcionan una teoría jurídica más elaborada. También se hace referencia a Mel Hägerström en cuanto formula un planteamiento común a ambos que es coetáneo con la teoría ética de la ciencia anglosajona predominante en esa época, a saber: los planteamientos empiristas y el denominado «no cognoscitivism ético».

El realismo jurídico escandinavo se conecta de lleno con las teorías emotivistas del mundo moral: los criterios y creencias morales son emanaciones de sentimientos subjetivos y, por lo tanto, no son susceptibles de ser objeto de enunciados objetivos de carácter categórico o incondicionado, esto es, con «validez» objetiva. Por «la idea de validez» se debe entender, la creencia de que algo es realmente justo o debido



El pensamiento jurídico escandinavo ha realizado una crítica de lo que llama «teoría del derecho natural», comprendido como derecho emanado de la «voluntad de Dios», como del que denomina «positivismo jurídico», entendido como reglas derivadas de la «voluntad del Estado» o «voluntad del legislador».

Para Ross «derecho vigente» es, ante todo, un ordenamiento normativo dirigido a una comunidad concreta. No puede hablarse de norma jurídica aisladamente, sino de un sistema institucional o «maquinaria jurídica». En esto Ross concuerda con Olivecrona y, en general, con todo el realismo escandinavo. Ross entiende por «derecho vigente» el conjunto de reglas de conducta (directivas) que son efectivamente vividas por los juzgadores como socialmente obligatorias.

Para Ross la mera «observación externa» de las reglas que «de facto» consideran los jueces no nos proporcionan la verdadera realidad jurídica. Se requiere de un componente más: que esas reglas sean realmente «vivas» «como obligatorias» por los jueces; el derecho vigente está integrado por aquellas «normas que operan en el espíritu del juez, porque este las vive como socialmente obligatorias y socialmente las obedece», dice textualmente Ross.

4.10 En el sistema político constitucional

Como ya se abordó anteriormente, Aristóteles refiere que en todo gobierno debe prevalecer el interés colectivo sobre el particular, caso contrario, ese interés resultará injusto; al recordar lo que establece el artículo 1 de la Constitución Política de la República de Guatemala, su fin supremo es la realización del bien común; es decir, que si el Estado de Guatemala en todas sus decisiones aplica este principio, el cual será considerado Estado Justo en concepción de Aristóteles:



Como buen científico va a hacer una clasificación de los distintos regímenes: - Regímenes justos son aquellos que persiguen el bien común. Y pueden revestir distintas formas: la monarquía, si el mando es de uno solo; la aristocracia, si el mando es de unos pocos; y la "*políteia*", si se da el gobierno de la mayoría. - Por el contrario, serán injustas o desviadas aquellas formas de gobierno donde prevalece el interés individual sobre el interés colectivo; pueden ser: una tiranía, si se trata del gobierno de uno solo; oligarquía, si se trata del gobierno de unos pocos; y democracia (o demagogia) cuando es la masa la que asume el gobierno (González, 2012, p. 67).

De allí una influencia del realismo aristotélico sobre el derecho, pues el bien común se constituye en una base fundamental de la justicia social.

En cuanto a la democracia tal y como era concebida en la antigua Grecia; es decir, a la forma de gobierno, Aristóteles se muestra crítico pues no consideró suficientemente capaz para que por medio de este mecanismo se eligiera a los mejores ciudadanos para ejercer el gobierno: "Pero, ¿por qué Aristóteles es tan crítico con la democracia? La posición de Aristóteles no puede reducirse a un «sí» o un «no» a la democracia, a un «a favor» o «en contra», sino que su posición es compleja y llena de matices" (González, 2012, p. 67).

Sebastián Salgado González al referirse a la reacción del filósofo Aristóteles frente a la democracia, no es que Aristóteles no aceptará la idea de democracia, pues en su concepción puramente idealista se pretendía que la democracia resolviera las injusticias suscitadas en la sociedad, pero Aristóteles siendo realista, expresa que el problema no es la idea de democracia, más bien el problema era, que no diera ninguna solución al no elegir a los mejores, tal y como se ha señalado antes:

Fue la de un hombre que reaccionó negativamente a la democracia que le tocó en suerte vivir, la democracia ateniense, resultado de las audaces reformas de Solón, Clístenes, Efiltes y Pericles, entre otros. Frente a estos, Aristóteles temía que el régimen democrático no era suficientemente capaz de seleccionar racionalmente a los mejores ciudadanos y daba entrada fácilmente a los demagogos: "Aristóteles no adopta, pues, una oposición total a la democracia, como podía hacer su venerado maestro, sino que restringe desde un principio sus críticas a un tipo de democracia



que juzga extrema, que incurre en lo que estimaba un igualitarismo inaceptable por cuanto pretendía extender la igualdad de la libertad a todo lo demás (1301a, 28-31) (González, 2012, p. 67).

Citando nuevamente González, Aristóteles propone una alternativa más realista, pero en opinión de González sigue siendo un tipo de democracia. González (2012) "Y también es cierto, como se verá, que la alternativa que propone, aun cuando le de otro nombre, no deja de ser un tipo de democracia, una especie de democracia moderada que se supone ya libre de todos estos males" (p. 67).

Otro aspecto que necesariamente debe observarse es el derecho de igualdad, pues Aristóteles expone que todos los ciudadanos deben participar en *Política* y que todos deben de gobernar.

Aristóteles al rechazar el mundo idealista de su mentor Platón, basa sus principales propuestas, en una corriente filosófica realista pero moderada, es así como prefiere una república, si bien para algunos era una forma de gobierno de aplicación peligrosa, toda vez que ha propuesto: el imperio de la ley.

Por lo tanto, frente a la democracia, a la cual consideraba un régimen desviado, Aristóteles prefería la *politeia* o república, que venía a ser una rectificación de lo que veía como una especie de asamblearismo desordenado y peligroso, manipulado por gentes sin interés en el bien común, que conducía a la tiranía. La *politeia* o república es el imperio de la ley y así, la oposición frontal a todo tipo de tiranía. Tras el análisis de estas diferentes formas de gobierno la propuesta aristotélica es pragmática o posibilista: tal vez, para la mayoría de las ciudades, la mejor forma de gobierno sea la *politeia*, un régimen de gobierno mixto, basado en las clases medias y donde gobiernan los mejores (González, 2012, p. 67).



4.11 Visión filosófica, en las reformas al ordenamiento jurídico de Guatemala

Como se abordó al inicio del presente trabajo de investigación, es imperativo retomar la visión filosófica en las decisiones que afectan a toda una población, pues la tendencia que se vislumbra puede ser reducida a fines que van más allá de un bien común, para emprenderse en un mundo que predica la efectividad, aun cuando el bien común pudiera quedar al margen de los objetivos que se destinen a reformar un ordenamiento jurídico postulado bajo ideales filosóficos, apartándose así de una perspectiva ética; sin embargo, también se citarán ejemplos de otras corrientes dirigidas a permanecer en un contexto ético el cual se dirige hacia el bien común.

Ahora bien y sin el ánimo de ser repetitiva en relación con el concepto de realismo aristotélico el cual fue citado en el capítulo primero de este documento, se considera que se precisa hacer un breve recordatorio para poder analizar si esta corriente filosófica influye o no en las posibles reformas que están siendo discutidas en el Congreso de la República de Guatemala y para ello se citará la conclusión analítica a la cual se arribó después de citar a autores como Maritain y Aristóteles:

El realismo aristotélico es un conjunto de ideas que se presentan en estado de universalidad, por medio de los sentidos, los cuales son abstracciones que se adquieren por medio del intelecto en el ser humano, para su entendimiento., por lo tanto, su universalidad solo puede existir en un mundo real.

Siguiendo la construcción de esta definición hay que sumar los principales aportes del filósofo, pero para ello es necesario recurrir al análisis es así como a continuación esta definición se partirá en tres partes a modo de construir una definición final de realismo aristotélico, para exponer si influye o no en las



reformas que hoy se discuten en el Congreso de la República de Guatemala, aclarando al lector que si influye en el derecho; sin embargo, es necesario advertir que se tiene la preocupación que esta influencia que ya se ha establecido existe puede perderse por la falta de análisis filosófico en las posibles reformas. Pero siguiendo con la construcción de la definición como se dijo antes a continuación se procederá a dividirla en tres partes:

“El realismo aristotélico es un conjunto de ideas que se presentan en un estado de universalidad”.

Como se expuso al inicio de la presente tesis doctoral, la idea de justicia, de derecho, de bien común, de verdad, gobierno perfecto, etc., constituyen ese conjunto de ideas que se presentan en un estado de universalidad, pues la justicia que se constituye tanto para un gobernante así también para el ciudadano debe ser la misma, de allí que se presentan de manera universal.

Una segunda división está relacionada a como se adquiere el conocimiento antes referido:

“Por medio de los sentidos, los cuales son abstracciones que se adquieren por medio del intelecto en el ser humano, para su entendimiento”.

A ese respecto Aristóteles recurre a principios lógicos como el de identidad, el de no contradicción y tercero excluido; a principios metafísicos como el de razón suficiente; todos utilizados como una herramienta para adquirir la verdad, estableciendo pues que el único ser capaz de entender es el hombre y/o la mujer, de allí la utilidad de la lógica. También aporta la metodología del silogismo por medio de los métodos deductivos e inductivos. Y por último pero no por ello menos importante la fenomenología, misma que con el transcurrir de la historia fue desarrollada por diversos autores, destacándose Kant y Hursel.

Siguiendo con el análisis y con la división antes expuesta, se expone la tercera a continuación:

“Por lo tanto su universalidad solo puede existir en un mundo real”.



Es decir, que el concepto de justicia adquirido por el ser humano, se materializa en un mundo real, y no en un ideal, de allí la necesidad de citar ejemplos reales.

Entonces, se puede concluir que el realismo aristotélico es:

El conjunto de ideas universales sobre: justicia, derecho, ética, bien común, ordenamientos jurídicos constitucionales, la organización política, los sistemas y regímenes de Gobierno; los cuales son adquiridos por el hombre y/o mujer como único ser capaz de entender a través del conocimiento, la lógica y la fenomenología; los que se materializan en la realidad del ser.

A continuación, los ejemplos ofrecidos al inicio de este inciso:

4.10.1 La primera iniciativa de ley que se presenta, pretende reformar los decretos números 17-73 Código Penal y 21-2006 Ley Contra La Delincuencia Organizada.

a. Antecedentes:

Esta reforma es el resultado de una política criminal que da respuesta a acciones delictivas que afectan a determinados sectores de la sociedad, en el caso concreto se ha analizado el tipo penal denominado hurto de fluidos, el cual tipifica las siguientes acciones de conformidad con lo establecido en el artículo 249 del Código Penal: "Quien, ilícitamente, sustrajere energía eléctrica, agua, gas, fuerza de una instalación o cualquier otro fluido ajeno, será sancionado con multa de doscientos a tres mil quetzales".

En la exposición de motivos de la iniciativa número cinco mil cuatrocientos setenta y uno -5471- se justifica penalizar de forma más severa estas acciones, porque el Estado de Guatemala es incapaz de suministrar el servicio de energía eléctrica a toda la población y que esta carencia ha sido aprovechada por determinados grupos de personas para beneficio económico.



Guatemala es un Estado relativamente débil, porque no puede dirimir muchos de los conflictos que surgen de estos desafíos sociales y económicos, especialmente por la falta de recursos económicos (estado ausente) y por falta de capacidad de algunos funcionarios y empleados públicos que operan las entidades más importantes del Estado (Beltranena, 20018, p. 5).

Es decir, que, si el Estado de Guatemala brindara un servicio adecuado a toda la población y si este contara con funcionarios y empleados públicos capaces de ejercer sus funciones, entonces, no sería necesario crear una norma que describiera un tipo penal.

Se advierte entonces que *Política* criminal adopta estrategias de tipo represivo, en la presente iniciativa de ley, pues responde a una prevención general de tipo negativa, derivado de lo que a continuación se despliega en la exposición de motivos:

Por ello, se propone atacar el problema por dos extremos, por una parte, endureciendo las penas de los delitos, incluyendo el castigo específico dirigido contra el delincuente contumaz o habitual, lo cual hará que el costo de cometerlos refleje de forma más realista el daño que provocan y por otra utilizando las herramientas que establece la Ley Contra el Crimen Organizado (Decreto 21-2006 del Congreso de la República), para combatir el flagelo que representan ciertas organizaciones criminales (Beltranena, 20018, p. 6).

Sin embargo, en la presente exposición de motivos no se hace referencia a si se realizó un estudio de tipo criminológico que aclare, porque razones las personas realizan estas acciones, ¿será por la falta de oportunidades? ¿Por la falta de empleos? ¿Por la extrema pobreza? ¿Por la pérdida de valores?, recurriendo a la lógica, la pobreza, la falta de oportunidades y la pérdida de valores son factores que inciden a que las personas se involucren en la comisión de acciones delictivas, entonces, si el Estado ha fomentado el desequilibrio social, ¿Por qué el Estado los trata como a enemigos a los cuales hay que castigar severamente? Quizá la solución tenga que ser llevada al extremo de que este servicio se preste de forma gratuita para quienes no cuenten con los medios económicos para su consumo básico y así se garantice no solo que se disminuyan



considerablemente el hurto de fluidos eléctricos, sino también el bien común en favor de la población en general, pues claro está que el implementar políticas criminales dirigidas a la prevención general positiva resultan ser más costosas en apariencia, pues el costo de la aplicación del castigos a seres humanos que han realizado acciones como producto del desequilibrio social, también es un costo alto, pues no todo debe ser analizado en función a los bienes económico, toda vez que la esencia del derecho es el ser humano; es decir, entonces, que el más alto valor de una sociedad es la persona, y no los recursos económicos; en consecuencia ¿Por qué se crean leyes que producen medidas de tipo represivo, implementando castigos a las personas? ¿Por qué un bien eléctrico es más importante que un ser humano? peor aún si estas acciones pudieron surgir como consecuencia de la extrema pobreza. De allí la necesidad de retomar un análisis filosófico para la reforma y creación de leyes, pues estas están dirigidas a regular las relaciones de las personas en sociedad, y no por ello se está fomentando la impunidad, sino más bien es necesario retomar el sentido de la corriente filosófica Realista Aristotélica, la cual aporta elementos universales como la justicia y el bien común, es decir, que no se pueden soslayar estos elementos en las leyes que se creen o se reformen; pero para poder aportar estos elementos es necesario recurrir a herramientas como la lógica, pues fácil es decir, que todas las reformas tienen como justificación el bien común, pero del análisis se desprende que este está muy lejos de ser real. Siguiendo con el ejemplo anterior, en el cual demanda que las penas sean más severas, para la protección de un bien jurídico tutelado, como la propiedad de fluidos eléctricos, entonces es necesario preguntarse ¿Quiénes tienen como propiedad un fluido eléctrico?, o más bien aclarar, ¿Quiénes resultan lesionados por estas acciones delictiva? Si las principales hidroeléctricas de Guatemala están a cargo del Instituto Nacional de Electrificación –INDE- Institución que, según su ley orgánica Decreto 64-94 del Congreso de la República de Guatemala, en su artículo 1 establece que:

“El Instituto Nacional de Electrificación, es una entidad estatal, autónoma y descentralizada, la cual gozará de autonomía funcional, patrimonio propio,



personalidad jurídica y plena capacidad para adquirir derechos y contraer obligaciones en materia de su competencia”.

Es decir, que los principales fluidos eléctricos le pertenecen al Estado de Guatemala, pero la falta de prestación de este servicio a toda la población, según la exposición de motivos, es uno de los principales hechos que hacen que se realicen acciones de hurto de fluidos eléctricos, entonces si se aplica la lógica a lo antes expuesto, la solución a este problema no es crear normas que castiguen a quienes incurran en el hurto del servicio eléctrico, sino mejorar el servicio, para evitar que se realicen estas acciones. Si aún se siguen generando estas acciones, entonces si es necesario recurrir al derecho penal, para mantener un orden social, recordando que el derecho penal es la última ratio.

4.10.2 INICIATIVA QUE DISPONE APROBAR REFORMAS AL DECRETO NÚMERO 17-73 DEL CONGRESO DE LA REPÚBLICA, CÓDIGO PENAL. CREANDO ACCIONES QUE DEFINAN UNA FIGURA DELICTIVA, DENOMINADA EXTORSIÓN.

A continuación, se expone una iniciativa cuyo objetivo es reducir altos índices de un fenómeno criminal que afecta gravemente a una gran parte de la sociedad, describiendo por medio de la ley una figura delictiva con penas severas. La exposición de motivos de esta iniciativa de ley, justifica su creación con base en las siguientes consideraciones:

Debe diferenciarse el delito de extorsión de otros ilícitos penales que regularmente se confunden como es el caso de las amenazas (art. 215 Código Penal), chantaje (art. 262 Código Penal) o coacción (art. 214 Código Penal). En consecuencia, de su tipificación el delito de extorsión debe considerarse como autónomo; es decir, por sí mismo en una figura antijurídica diferente de las indicadas y de cualquier otra (Rodas, 2018, p. 3).

Se observa entonces una respuesta a una política criminal que busca reducir los altos índices de criminalidad en contra de la ciudadanía en general, pues cualquier persona es susceptible de ser víctima de este delito, por ello se



justifica una penalización severa en contra de quienes realicen estas acciones, citando nuevamente la exposición de motivos, refieren:

Finalmente, las penas propuestas se consideran deben ser severas para que pueda considerarse por parte de los responsables una reducción si colaboran para la localización y procesamiento de otros elementos de la organización, así como para que la pena realmente sea un disuasivo (Rodas, 2018, p. 5).

Nuevamente se percibe una prevención general negativa, misma que no justifica el incremento de penas tras un estudio criminológico que oriente a establecer que solo mediante penas altas este fenómeno criminal será controlado, pues en dicha iniciativa de ley se propone una pena de diez a veinte años de prisión.

La pregunta que hay que trazarse entonces es, ¿una persona que ejecuta acciones crueles contra personas productivas para la sociedad, se rehabilitará en una prisión?

¿Estos diez años castigo reducirá los altos índices criminales?

Nuevamente el análisis debe reducirse, a si la pérdida de valores reflejada en el alma de estas personas, se debe a la falta de una política criminal dirigida a prevenir que los niños se involucren en estas asociaciones ilícitas que tanto daño general a la sociedad.

Entonces ¿será que esta iniciativa de ley, cumplirá con los postulados que justifican su creación?, lo más seguro es que no, pues quienes pertenecen a estos grupos delictivos, son reclutados a muy cortas edades y a esas edades el ser humano es incapaz de dimensionar las consecuencias de sus actos, de allí la extrema vulnerabilidad de los niños ante este tipo de estrategias que buscan reducir el dolor de millones de habitantes.

Nuevamente el sistema de justicia se enfrenta al delincuente motivado por una ideología de un derecho penal del enemigo y se proyecta a la ciudadanía de manera simbólica, pues no se trazan políticas destinadas a reducir el reclutamiento de niños en este tipo de asociaciones ilícitas, en ese contexto se



puede afirmar que este tipo de iniciativas, aun cuando están inspiradas en el bien común y la justicia y aun cuando justifiquen su creación con argumentos lógicos, lo cierto es que, si no se detiene el reclutamiento de niños, este fenómeno criminal lejos de ser controlado, ira en crecimiento, pues existen estudios de tipo criminológico en los cuales se concluye que la prevención general negativa no resuelve la incidencia de criminalidad.

Ahora bien, ¿hay una inspiración filosófica para este tipo de iniciativas de ley?, todo se reduce a un materialismo moderno, en el cual el hombre es quien crea las disyuntivas, por ello debe ser el hombre quien resuelva las crisis que este ha provocado, sin ningún otro tipo de intervención.

4.10.3 INICIATIVA QUE DISPONE APROBAR REFORMAS AI DECRETO NÚMERO 1-85 DE LA ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE, LEY • ELECTORAL Y DE PARTIDOS POLÍTICOS

Esta iniciativa surge como consecuencia del clamor popular, toda vez, que sus principales reformas incluyen un listado de las personas individuales o jurídicas a las cuales se les prohíbe financiar a un partido político, también se regula la manera en la cual el financiamiento debe estar regulado, el cual deberá ser público, a estas reformas se agregan otras disposiciones como transfuguismo, la sanciones por las violaciones a las disposiciones antes citadas, entre otras. Su exposición de motivos expresa: “el Decreto 26-2016, las cuales fueron la respuesta al clamor popular llamada “la plaza” que exigía la mejora del sistema electoral” (Linares-Beltranena, 2018, p. 5).

Ahora bien, lo que hay que analizar es, si las disposiciones que contienen esta iniciativa de ley aun cuando se suponen fueron producto de un clamor popular, son para beneficio de toda la población, derivado de que no todo clamor popular garantiza que la norma pretendida sea para el bien común de todos, pues se corre el riesgo que tras dicho clamor pueda haber intereses particulares que movilicen a determinados grupos de personas para intereses individuales. Entonces la pregunta que hay que formular es: ¿si el establecer un mecanismo de



control para toda persona o grupo de personas que aspiren a un cargo público es para beneficio del bien común?

Retornando al concepto de realismo aristotélico, el cual está dividido en tres grandes grupos, los conceptos de justicia, bien común, democracia, etc., el segundo la forma en que ha de ser entendido por el hombre y desde luego su materialización en un mundo real.

Si se analiza el postulado de la iniciativa anterior, el cual consiste en que la población ha requerido del Estado la reforma de una ley que garantice un mecanismo de control, el cual evitará que los funcionarios públicos electos políticamente estén al margen de todo acto de corrupción, este postulado ha de ser una idea, de bien común, pues al pueblo en general le interesa contar con funcionarios públicos que no respondan a intereses ilícitos; sin embargo, esta idea, podrá materializarse en un mundo real, ¿Guatemala contará con un poder superior al poder que ha controlado por años la administración pública de Guatemala?

Lo más seguro es que esta idea solo existe en un mundo distante a la realidad, pues el fin para el cual fue creada no se materializará, esta idea entonces solo existirá en el corazón de quienes creen en ella; es decir, que, si en algún momento existió una filosofía para su creación, esta es de tipo idealista, y no Realista Moderada; pues la finalidad por la que fue creada, está muy alejada de la realidad. Es más, esta ley podría llegar a ser utilizada incluso como una herramienta para contrarrestar poderes de un adversario que aspire al poder. ¿Pero podrá detener la corrupción? Un conjunto de prohibiciones plasmadas en una ley, ¿son lo suficientemente sólidas para detener a quienes han buscado la administración pública para mantener su *status quo*? El lector podrá formarse su propia idea, pero la lógica orienta a considerar que no será una labor sencilla.

Entonces, si las recientes iniciativas no son inspiradas bajo una corriente filosófica, realista moderada, es posible que esta corriente filosófica inspire al derecho; la respuesta es sí, porque aun cuando la ley positiva se esté colmando



de una serie de disposiciones creadas para dar respuesta a la población, su esencia es la que hace que el deseo de justicia y bien común sea materializado; es decir, que ese clamor popular que nace en el corazón de las personas por justicia, bien común y equidad, es el que crea esa materialización, pues tiene una idea universal la cual es comprendida por su intelecto y hace que no estén de acuerdo con la forma como están siendo gobernados.

4.10.4 INICIATIVA 5475 QUE DISPONE APROBAR REFORMAS AL DECRETO NÚMERO 2-89 DEL CONGRESO DE LA REPÚBLICA, LEY DEL ORGANISMO JUDICIAL.

En la presente iniciativa se observa una justificación humana y tipo social, pues revela la situación laboral de funcionarios públicos de capital importancia, los jueces de paz, ese tercero imparcial que ha de contribuir de forma directa en la resolución de conflictos y que no goza de un adecuado sistema laboral que les permita ausentarse de los municipios en los que ejercen, siendo obstáculo incluso para que puedan desarrollarse académicamente, aun cuando pareciera que el fin de esta iniciativa de ley es de tipo individual y que no está diseñada en función al bien común, el crear una norma en la cual un funcionario público pueda gozar de derechos mínimos contribuye a su buen juicio en favor del sistema de justicia, es por esa razón que en la exposición de motivos refieren:

Es importante saber que actualmente el Organismo Judicial está conformado por 619 tribunales, distribuidos en 30 salas de la Corte de Apelaciones, 218 juzgados de primera Instancia y 370 juzgados de Paz, siendo estos últimos un grupo de trabajadores de ese alto organismo, quienes siempre han sufrido una grave violación a sus derechos laborales, la gravedad de esta situación es que legalmente existe antinomia jurídica, porque el artículo 106 de la Ley del Organismo Judicial, obliga a los Jueces de Paz a residir en el municipio donde trabajan, a través de esta norma se les prohíbe ausentarse de su jurisdiccional lo que sin el permiso correspondiente se convierte en una falta grave, es evidente la limitante al derecho amplio de locomoción, al que todos los habitantes podemos gozar (Lee, 2018, p. 3).



En esta iniciativa de ley también se contempla la creación de turnos para no descuidar las incidencias que puedan surgir en horas y días inhábiles, pues se debe crear un reglamento tres días después de la entrada en vigor de este reglamento, según el artículo 3 transitorio de la iniciativa de ley.

Esta iniciativa de ley, si nace bajo la inspiración de una filosofía realista moderada, pues si hay una concepción de justicia laboral de tipo universal, la cual es comprensible a través del intelecto y si puede materializarse en un mundo real; es decir, que, si contribuye a resolver un problema real, en ese sentido esta iniciativa de ley si es producto un análisis filosófico realista moderado.

4.10.5 INICIATIVA NÚMERO 5300 QUE CONTIENE REFORMAS AL PROCESO DE ANTEJUICIO

La iniciativa de ley que se analizará, tiene como objetivo reformar el procedimiento de antejuicio y una de sus justificaciones consiste en:

1. Acortar el tiempo de duración de dicho procedimiento, argumentan que una justicia demorada es una justicia denegada;
2. Describen que el Estado de Guatemala es un país Republicano, Democrático y Representativo, de allí la existencia de un proceso en el cual los tres poderes se controlan entre sí; y
3. Que es necesario establecer un procedimiento que garantice que los funcionarios públicos eviten acusaciones espurias en su contra.

El ponente de la iniciativa 5300. En su exposición de motivos. Expresa que el derecho de Antejuicio es una garantía y filtro constitucional necesario para evitar acusaciones espurias, sobre todo para los alcaldes, quienes son los más vulnerables. Si no fuera por el antejuicio, pasarían mucho tiempo defendiéndose en el Ministerio Publico y en el sistema judicial (Linares-Beltranena, 2017, p. 16).



Hasta este momento, no se ha enfatizado que derechos humanos se están vulnerando, o bien, si las supuestas acusaciones espurias afectan a la sociedad, viéndose vulnerado el bien común, es más la justificación a la cual se hace alusión, expresa que los derechos afectados, son únicamente para los funcionarios públicos; es decir, un interés particular, es más el contexto histórico de la exposición de motivos para justificar este mecanismo, hace referencia a que en la época de la conquista existían separación de tribunales, uno para los gobernados y otro para gobernantes; entonces principios como el derecho a la igualdad y bien común, no son observados en esta iniciativa de ley, expresándose únicamente aspectos como los siguientes:

Su estructura y meta es destilar la "razonabilidad" o "probabilidad" que una acusación pueda ser cierta. Y evitar que pretensiones absurdas. Ilógicas o sin fundamento hagan perder el tiempo a los dignatarios o funcionarios públicos. Acudiendo a los tribunales (Linares-Beltranena, 2017, p. 18).

Ahora bien, el primer considerando del Decreto 85-2002 del Congreso de la República de Guatemala, Ley en Materia de Antejucios dispone:

“Que de conformidad con lo establecido en la Constitución de la República y otras leyes, el derecho de antejucio ha sido concedido a determinadas personas que están al servicio del Estado para preservar la estabilidad del desempeño del cargo y garantizar el ejercicio de la función pública”.

Es decir, que el propósito o justificación para crear este tipo de mecanismos es el bien común, pues recalca que se ha establecido para preservar la estabilidad del desempeño del cargo y garantizar el ejercicio de la función pública; es decir, que no se está observando al funcionario público como una persona particular, sino como una persona al servicio de una nación, protegiéndose así al cargo que se está desempeñando. Sin embargo, la iniciativa de ley antes citada, hasta este momento expone aspectos que atentan contra funcionarios públicos, pero en ningún momento se hace referencia a que este mecanismo pretende una estabilidad de desempeño del cargo, porque puede producir efectos negativos en la función pública.



Y aun cuando refieren que el derecho de antejucio es un elemento estructural y esencial del correcto desarrollo del Estado de derecho, tal y como se describe en la iniciativa de ley:

El antejucio es una figura en la cual se pretende tutelar el correcto desarrollo del Estado de derecho, a través de la protección a ciertos "puestos" específicos cuyos "ocupantes" realizan una labor fundamental para la vida política del Estado. Es decir, el derecho al Antejucio es un elemento estructural y esencial del correcto desarrollo del Estado de derecho. No se puede ignorar la tremenda responsabilidad. Presión y vulnerabilidad que se encuentra aparejada al desarrollo de ciertas funciones públicas (Linares-Beltranena, 2017, p. 18).

Lo que hay que establecer es que este mecanismo es para evitar que la función pública esté en riesgo, y no como se mencionó antes, para evitar denuncias espurias en contra de un funcionario público, pues todo ciudadano está expuesto a este tipo de denuncias, pues lo que se pretende es proteger a la población en general, y no está en función de intereses individuales.

Fuera de lo antes expresado, esta iniciativa no es inspirada ni influenciada por una filosofía Realista Moderada.

Ahora bien, el derecho que le asiste a toda una población a ser gobernados por personas honorables, quienes deben ejercer sus cargos es estricto apego a la ley y al servicio del bien común y de la justicia.

Este derecho si es una influencia directa de una filosofía Realista Moderada.

Conclusión del capítulo:

Con base en lo antes analizado, la corriente filosófica realismo aristotélico si influye en el derecho natural y en el derecho positivo, derivado del análisis descrito en este capítulo, el cual se desarrolló de la siguiente manera: en primero lugar se citaron sentencias que surgieron por la necesidad de las personas de invocar a la



lógica, sus principios y la razón suficiente para la averiguación de la verdad en procesos penales; también se analizaron las más recientes iniciativas de ley que están surgiendo en el Congreso de la República de Guatemala. Y en efecto se puede afirmar que el realismo aristotélico si influye en el derecho positivo, pues las ideas universales sobre: justicia, derecho, ética, bien común, al ser invocadas por la persona a través del conocimiento, la lógica o bien la fenomenología, hacen que estas ideas se materialicen en la realidad del ser. Sin embargo, la necesidad imperante de resolver conflictos y de vislumbrar únicamente la eficacia del derecho, instituye la posibilidad de que, en un futuro no muy lejano, el derecho positivo pierda esa visión filosófica, visión que apremia persista no solo en el derecho natural, sino que se mantenga latente en el derecho positivo, para contribuir a que ideales como la justicia y el bien común persistan en los ordenamientos jurídicos.



CONCLUSIONES

1. El realismo aristotélico es: el conjunto de ideas universales sobre: justicia, derecho, ética, bien común, ordenamientos jurídicos constitucionales, la organización política, los sistemas y regímenes de Gobierno; los cuales son adquiridos por el ser humano como único ente capaz de entender a través del conocimiento, la lógica y la fenomenología; los que se materializan en la realidad del ser.

2. Del trabajo de investigación que se ha realizado de tipo bibliográfico, se ha concluido que, en efecto, el realismo aristotélico como corriente de pensamiento ha influenciado la naturaleza, la estructura, los principios y los elementos del derecho, pues gran parte de su obra ha versado sobre la justicia, el derecho, la lógica, los ordenamientos jurídicos constitucionales y los sistemas políticos.

3. Se puede concluir, entonces, que el realismo aristotélico, ha influenciado el derecho, en la aportación de tres grandes temas, la lógica, la justicia y el sistema político constitucional; en el primero contribuye con la incorporación en la metodología jurídica del principio de identidad, que nos dice que, cada objeto que existe, es idéntico a sí mismo; el principio de contradicción, que se refiere a que una afirmación y su negación, no pueden ser verdaderas al mismo tiempo, el principio de tercero excluido, que quiere decir que tanto su afirmación como la negación no pueden ser falsas al mismo tiempo y los silogismos o razonamientos jurídicos, los cuales a su vez se dividen en tres partes o fases, que son, una premisa mayor, una premisa menor y una conclusión. En el segundo contribuye con el estudio y análisis del reparto o distribución justos, afirmando que es un punto medio entre el exceso y el defecto en la asignación de lo que le corresponde a cada persona o grupo en calidad de parte que concurra a dicho reparto o distribución de bienes. De ese modo, para Aristóteles, el fin de la justicia particular es que cada uno tenga lo suyo y esto es precisamente el objeto propio del derecho, el cual se realiza a través de los jueces y juristas. Y,



finalmente, en el tercero de los temas, contribuye con la construcción del ordenamiento jurídico constitucionales, la organización política, los sistemas y regímenes de Gobierno y la concepción del bien común como fin supremo del Estado, pues afirma que tanto la monarquía, como la aristocracia y la democracia son regímenes justos y que son las leyes justas, cuyo cumplimiento es imprescindible para la buena marcha del Estado. Se mostró en favor de un régimen mixto: *Política* o República, que reúne las virtudes de los regímenes justos. Considera ciudadanos a los que pueden, debido a un nivel medio de renta y exentos de trabajos manuales, intervenir en asuntos políticos y en la defensa de “la polis”.



REFERENCIAS

- 101-2014 por inobservancia de las reglas de la sana crítica razonada, 101-2014 (Sala Regional Mixta de la Corte de Apelaciones de Jalapa 2015 de febrero de 23).
- 11-2015 por inobservancia de las reglas de la sana crítica razonada, 11-2015 (Sala Regional Mixta de la Corte de Apelaciones de Jalapa 14 de Julio de 2015).
- 157-2013 por inobservancia de las reglas de la sana crítica razonada, 157-2013 (Sala segunda de la corte de apelaciones del ramo penal, narcoactividad y delitos contra el ambiente del departamento de Guatemala 29 de octubre de 2013).
- 163-2013 por inobservancia de las reglas de la sana crítica razonada, 163-2013 (Sala regional mixta de la corte de apelaciones de Jalapa 15 de enero de 2014).
- 23-2013 por inobservancia de las reglas de la sana crítica razonada, 23-2013 (Sala regional mixta de la corte de apelaciones de Jalapa 12 de agosto de 2013).
- 294-2012 por falta de fundamentación, en relación con las reglas de sana crítica razonada, 294-2012 (Sala Regional Mixta de la Corte de Apelaciones de Jalapa 2013 de abril de 11).
- 311-2014 por inobservancia de las reglas de la sana crítica razonada, 311-2014 (Sala quinta de la corte de apelaciones del ramo penal, narcoactividad y delitos contra el ambiente del departamento de Quetzaltenango 11 de septiembre de 2014).
- 36-2017 por inobservancia a las reglas de la sana crítica razonada, 36-2017 (Sala Regional Mixta de la Corte de Apelaciones de Jalapa 5 de mayo de 2017).
- 375-2014 por inobservancia de las reglas de la sana crítica razonada, 375-2014 (Sala Regional Mixta de la Corte de Apelaciones de Jalapa 30 de junio de 2015).
- Adomeit, K. (1999). *Filosofía del derecho y del Estado. De Sócrates a Séneca*. Madrid, España: Trotta.
- Álvarez, B. (2014). *Alejandro Magno*. España: Revista de Claseshistoria, 2-29.



- Amengual, G. (2007). *El concepto de experiencia de Kant y Hegel*. Santa Fe, Argentina: Revista de Filosofía de Santa Fe, 5-30
- Antinori, E. (2006). *Conceptos básicos del derecho*. Mendoza, Argentina: Editorial de la universidad de Aconcagua.
- Aristóteles. (1973). *Ética Nicomáquea*. (A. G. Robledo, Trad.) México: Porrúa.
- Aristóteles. (1978). *Acerca del alma*. (T. C. Martínez, Trad.) Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1985). *Metafísica*. España: Gredos.
- Aristóteles. (2001). *La ética de Aristóteles*. (P. S. Abril, Trad.) España: Libros en la red.
- Aristóteles. (2014). *Política*. Guatemala: Editorial Estudiantil Fenix.
- Aristóteles. (1875). *Analíticos segundos* (Biblioteca filosofica, Medina y Navarro ed.). (P. Azcaráte, Trad.) Madrid.
- Séneca. (2014) *La filosofía de Aristóteles*. Córdoba: Séneca, Departamento de Filosofía
- Balmes, J. (1858). *La lógica*. Barcelona: Diario de Barcelona.
- Beltranena, L. (2018). Iniciativa de ley 5471. Congreso de la República de Guatemala. Guatemala: Congreso de la República de Guatemala.
- Benjamín, W. (1991). *Über das programm der kommenden philosophie*.
- Blanco, V. (2013). *La valoración de la prueba*. Perú: Suplemento de análisis legal, 2-3.
- Boeri, M. (2006). *Aristóteles contra Parménides: el problema del cambio y la posibilidad de una ciencia física*. Distrito Federal, México: Tópicos, revista de filosofía, 45-68.
- Campomanes, B. I. (2010). *Apuntes de lógica*. Guadalajara, México: Universidad autónoma de Guadalajara.
- caso 15-2013 por inobservancia de las reglas de la sana crítica razonada, 15-2013 (Sala segunda de la corte de apelaciones del ramo penal, narcoactividad y delitos contra el ambiente 29 de octubre de 2013).
- Castillo, J. (2015). *La sana crítica y la fundamentación de las sentencias*. Santiago de Chile: Revista Chilena de Derecho, 99-117.



- Castoriadis, F. (1988). *Los dominios del hombre: Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, España: Gedisa.
- Cerletti, A., y Kohan, W. (1996). *¿Para que sirve la filosofía en la escuela?*. Argentina: Revista filosófica y Teoría Política. Universidad Nacional de la Plata, 1-6.
- Custorido, S. (2009). *Introducción a la lógica*. Guatemala: Oscar de León Palacios.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara.
- Descartes, R. (2010). *Discurso del método*. (M. G. Morente, Trad.) Madrid: FGS.
- Engels, C. (2011). *Manifiesto del partido comunista*. México: Centro de estudios socialistas Carlos Marxs.
- Engels, F. (1964). *Anti-Dühring*. Mexico: Grijalbo.
- Escolar, M. (1998). *Lugar, acontecimiento y realismo filosófico, el problema de la teoría del espacio y del tiempo*. Buenos Aires, Argentina: Universidad de Buenos Aires, Facultad de filosofía y Letras. Intituto de Geografía Puán.
- Farré, L. (1949). *Los valores estéticos de la filosofía aristotélica*. Mendoza, Argentina: Universidad Nacional de Tecumán.
- Fernández, S. (2005). *Curso de filosofía Elemental*. Barcelona: arvo.net.
- Fernández, S. (s.f.). *Curso de filosofía Elemental*.
- Flores, F. y Carvajal, F. (1986). *Nociones de derecho positivo mexicano*. 33 edición. México: Porrúa.
- García del Castillo, P. (1990). *Aristóteles, De ánima III 3: Primera exploración por el territorio de la imaginación*. Salamanca, España: revistas usales, 11-32.
- George, R. (1992). *Derecho natural y derecho positivo*. Universidad de Navarra, 219-236.
- Gigon, O. (1960). «Prolegomena to an edition of the Eudemus», en *Aristotle and Plato in the MidFourth*. Göteborg, Suecia: Almqvist and Wiksel.
- Godoy, O. (1992). Conferencia pronunciada en el ciclo "De la felicidad". *La felicidad Aristotélica: pasado y presente* (p. 10). Madrid: Estudios públicos.
- Goldmann, L. (1974). *Introducción a la filosofía de Kant*. Buenos Aires: Amorrortu.



- González, A. (1995). *Introducción a la práctica de la filosofía*. Salvador: Editores UCA.
- González, A. (1995). *Introducción a la práctica de la filosofía*. El Salvador: Editores UCA.
- González, S. (2012). *La filosofía de Aristóteles*. España: Duererías .
- González, Zeferino (1986). *De la orden de santo Domingo*. (2ª ed.). Madrid: Agustín Jubera.
- Gramajo, F. (2010). *Lógica Jurídica: Instrumento indispensable para el juez y el abogado litigante*. Guatemala: Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Rafael Landívar.
- Hirschberger, Johannes. (1970). *Historia de la filosofía*. Barcelona: Herder
- Hispanica, E. (1990). *Enciclopedia hispánica*. (vol. 6). Barcelona: Rand McNally y Company.
- Hobbes, T. (2003). *Leviatán*. Buenos Aires: Losada.
- Kant, I. (1928). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Librería General de Victoriano Suarez.
- Kant, I. (2002). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos.
- Kaufmann, A. (1988). *Rechtsphilosophie*. Friburgo: Herder.
- Kosik, K. (1979). *Dialéctica de lo correcto*. México: Grijalbo.
- Lamas, F. (2009). *Autarquía y soberanía. El pensamiento clásico y el pensamiento moderno*. Argentina: UCA.
- Lamelas, G. (2012). *Friedrich Engels y el materialismo histórico*. España: Revista de Claseshistoria, 33.
- Lee, F. (2018). Iniciativa No. 5475. Guatemala: Congreso de la República de Guatemala.
- Leibniz, G. (1889). *La monodología*. (vol. 5). (A. Zozaya, Trad.) Madrid: Plaza el progreso.
- León XIII. (1879). *Sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de santo Tomás de Aquino*. Roma, Italia: Encíclica católica.



- Linares, F. (2017). *Iniciativa No. 5300*. Guatemala: Congreso de la República de Guatemala.
- Linares-Beltranena, F. y. (2018). *Iniciativa 5451 que dispone aprobar reformas al Decreto número 1-85 de la Asamblea Nacional Constituyente, Ley electoral y de Partidos Políticos*. Guatemala: Congreso de la República de Guatemala.
- López, G. (1995). *La doctrina de la ciencia en Juan Teofilo Fichte*. Bogotá Colombia: Universidad Javeriana.
- Mancha-, U. d.-l. (2006). *Apuntes de lógica*. España: Universidad de Castilla -la Mancha-.
- Maritain, J. (1942). *Ley natural o derecho natural*. París, Francia.
- Maritain, J. (2001). *Introducción a la lógica*. Francia: Revista, política y espíritu.
- Martin, A. (2002). *Publicat en logos. Anales del seminario de metafísica*. Madrid: Universidad complutense.
- Martínez, J. (2008). *Religión y ética en Aristóteles y santo Tomás*. Navarra, España: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Marx, C. (1959). *Diccionario filosófico marxista*. Uruguay: Ediciones Pueblos Unidos
- Marxista, D. (1946). *Materialismo dialéctico*. España: El Basilisco, 201-203.
- Maynez, E. (1950). *El principio jurídico de razón suficiente*. México: Revista del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, 21-30.
- Melero, V. (1963). *La prueba procesal*. Madrid, España: Revista de derecho privado.
- Mendoza, J. (2008). *Realismo filosófico*. México: Asociación Oaxaqueña de Psicología A.C 2008.
- Millet, J. (1985). *Anales del seminario de metafísica*. España: Complutense, 141-169.
- Moro, M. (1978). *Pensamiento, lenguaje y acción*. Guatemala: Impresos industriales.
- Moura, J. (1994). *El materialismo de Feuerbach*. Lisboa: Universidad de Lisboa.
- Nieto, E. (2000). *¿Que es el derecho? Iniciación a una concepción lingüística*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.



- Ordóñez, U. (2009.). *Consideraciones sobre "lógica y derecho" de Hans Kelsen*. México: Universidad Autónoma de México.
- Real Academia Española. (28 de octubre de 2018). España: Grupos editoriales.
- Reale, G., y Antiseri, D. (1988). *Historia del pensamiento científico y filosófico antigüedad*. Barcelona: Herder S.A.
- Robin, L. (1986). *El pensamiento griego*. México: Hispano Americana.
- Rodas, O. (2018). Iniciativa No. 5458. Guatemala: Congreso de la República de Guatemala.
- Rodríguez, G. (2016). La teoría de la justicia en Aristóteles. *Tierra nuestra*. Lima, Peru: UNALM, 165-206.
- Rodríguez, J. (2008). El conocimiento de los Cuerpos, según, Nicolas Malebranche. En *Enciclopedia de filosofía*. Navarra: Servicios de Publicaciones de la Universidad de Navarra
- Rosales, G. (2010). *Lógica jurídica: Instrumento indispensable para el juez y el abogado litigante*. Guatemala: Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Rafael Landívar.
- Rossi, A. (1949). *Conocimiento especulativo y conocimiento práctico*. En Actas del primer congreso nacional de filosofía. Mendoza, Argentina: Universidad de Buenos Aires.
- Ruiz, V. (2016). Santo Tomás de Aquino en la filosofía del derecho. En EN-CLAVES del pensamiento (pp. 13-40). México: Universidad Iberoamericana.
- Rusell, B. (1946). *Historia de la filosofía occidental*. España. Libros S.L
- Salvado, S. (2012). *La filosofía de Aristóteles*. España: Duererías.
- Sanchez, J. (9 de febrero de 2002). Icergua. Recuperado el 1 de diciembre de 2017, de icergua: <http://www.icergua.org/latam/pdf/09-primersestreste/09-02-2-ff1/doc6.pdf>
- Sanguineti, J. (2002). *Lógica*. España: Universidad de Navarra.
- Schelling, F. (1988, 2005). *Sistema de idealismo trascendental*. (J. R. Dominguez, Trad.) Barcelona: Anthropos.
- Schmidt, W. (1976). *El materialismo introducción a la filosofía de un sistema*. Barcelona: Herder.



- Schmill, U. (2007). *Consideraciones sobre "Derecho y lógica" de Hans Kelsen*. Chile: Revista de teoría y filosofía del derecho, 55-79.
- Schultze, R. (2014). *El bien común*. México: Bliiblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.
- Soto, L. (2010). *Teoría de la justicia e idea del derecho en Aristóteles*. Madrid, España: Universidad Autónoma de Madrid.
- Stalin, J. (1977). *Cuestiones del leninismo*. Pekín: Ediciones de lenguas extranjeras de Pekín.
- Suárez de la Torre, E. (s.f.). *Sueño y fenomenología onírica en Aristóteles*. España: Revistas ucm, 279-311.
- Suárez, J. (2006). *La memoria: Un acercamiento entre Aristóteles y la neurociencia*. Barranquilla, Colombia: Universidad del Norte.
- Suñol, V. (2012). *Competencias y cooperación de la antigua Grecia a la actualidad*. Argentina: Actas del VI coloquio internacional.
- Treviño, J. (1998). *Sentido común: una filosofía para la vida cotidiana*. México: Ingenierías, 22-30.
- Trujillo, J. (2007). *Silogismo teórico, razonamiento práctico y raciocinio retórico-dialectico*. Cali, Colombia: Universidad del Valle.
- Tuñon, A. (2006). *Materialismo filosófico*. España: Eikasia revista de filosofía, 8.
- Vega, L. (2011). *Aristóteles, el derecho positivo y el derecho natural*. Agencia Estatal, boletín oficial del Estado, 281-314.
- Verdross, A. (1962). *La filosofía del derecho en el mundo occidental*. (M. d. Cueva, Trad.) México: Centro de estudios filosóficos, UNAM.
- Vollo, M. (1974). *El materialismo histórico*. Costa Rica: Universidad de Costa Rica.
- Zamudio, G. (2008). *Los tres principios de la lógica aristotélica: ¿son del mundo o del hablar?* Universidad Pedagógica Nacional. Colombia, 24-30.
- Zubiri, X. (1985). *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza.