

1-1-2010

Tres factores intelectuales que determinan una iniciación filosófica

Alexander Restrepo Ramírez
Universidad de La Salle, Bogotá

Follow this and additional works at: https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras

Citación recomendada

Restrepo Ramírez, A. (2010). Tres factores intelectuales que determinan una iniciación filosófica. Retrieved from https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras/272

This Trabajo de grado - Pregrado is brought to you for free and open access by the Facultad de Filosofía y Humanidades at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Filosofía y Letras by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

UNIVERSIDAD DE LA SALLE

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

ALEXANDER RESTREPO RAMÍREZ

**TRES FACTORES INTELECTUALES QUE DETERMINAN UNA INICIACIÓN
FILOSÓFICA**

**Trabajo de Grado para optar por el título de Profesional en Filosofía y
Letras**

Dirigido por el profesor:

Dr. LUIS ENRIQUE RUIZ

Bogotá D.C., Colombia

2010

DEDICATORIA

Este trabajo está dedicado en primer lugar a Dios, fuente de toda energía y sabiduría; a los grandes maestros que apoyaron directa e indirectamente las inquietudes y propuestas teóricas aquí expresadas, y a mi padre, hombre sabio como pocos y que todavía no entiende ¿qué es eso de la filosofía?

AGRADECIMIENTOS

Quiero enfatizar en la importancia que representa contar con buenos maestros durante el ciclo de estudios, ya que una propuesta teórica como la que habrán de encontrar los lectores aquí, requiere de una gran dosis de ejemplaridad y visión de la profesión de filósofo. A profesores como el Dr. Luís Enrique Ruiz, quien con su sobria, y a la vez inmensa maestría, supo guiar mi trabajo sin trabazones o sugerencias que pusieran en aprietos el normal desarrollo de esta particular propuesta cognitiva.

De igual forma agradezco a la profesora Lida Esperanza Villa, dado que con uno solo de sus agudos aportes, me obligó a tomar más en serio la ignorancia y a darle menos crédito a la erudición sin fundamentos.

A mis compañeros y amigos de la facultad de Filosofía, ya que fueron mis cómplices en gran parte de esta experiencia filosófica de pregrado, y confidentes de las inquisiciones de este trabajo en su formulación.

Y finalmente a mi familia, ya que sin su apoyo en uno u otro sentido, no hubiera sido posible llegar hasta aquí.

A todos infinitas gracias.

El autor

TABLA DE CONTENIDO

1. Introducción	1
1.1 Planteamiento del problema	2
1.1.1 Antecedentes	3
1.2 Justificación	7
1.3 Propósito	9
1.4 Problema de investigación	9
1.5 Objetivos	10
1.6 Metodología	10
1.6.1 Técnica-procedimiento	11
1.6.2 Recolección, procesamiento y análisis de la información	11
1.7 Orden del trabajo	12
2. EL IDEAL ÉTICO Y POLÍTICO EN GRECIA	13
2.1 Presentación	13
2.2 El ideal ético y político en Platón	17
2.3 El ideal ético y político en Aristóteles	26
3. LA BÚSQUEDA DE LA CERTEZA EN DESCARTES	38
3.1 Presentación	38
3.2 Descartes y la tradición precedente	41
3.3 Descartes y la búsqueda de la certeza	44
4. LA PREGUNTA FUNDAMENTAL POR EL SENTIDO DEL SER: HEIDEGGER Y LA PREEMINENCIA EXISTENCIAL	61
4.1 Presentación	61
4.2 La vuelta filosófica al fundamento	63
5. Conclusiones	86
Bibliografía	96

RESUMEN

Este trabajo es una apuesta dentro de la línea pedagógica, la cual intenta mostrar en el desarrollo de tres concepciones teóricas de la filosofía como lo son: 1) el ideal ético y político, 2) la búsqueda de la certeza, y 3), la pregunta por el sentido del ser, cómo es posible indagar por los factores intelectuales que determinan que un individuo acceda a la filosofía como formación profesional y proyecto de vida.

De esta manera, en el primer capítulo desarrollo una investigación acerca de qué significó el planteamiento *ético y político* en la germinación y desarrollo del pensamiento en Platón y Aristóteles. Para esto me valgo de las principales obras de uno y otro autor, intentando conectar sus posturas no sólo en el aspecto histórico, sino en el aspecto teórico, ya que como se verá en su profunda relación, el tópico de la vocación del filósofo es una constante digna de ser pensada filosóficamente.

En el segundo capítulo tomo como ejemplo a René Descartes y su *búsqueda de la certeza*, sobre el eje de su fórmula del *cógito ergo sum*, con el fin de determinar cómo esta “revelación” intelectual provocó el acceso a la filosofía como vocación y como modo de vida en el filósofo francés.

Finalmente, en el tercer capítulo intento desarrollar una visión nueva de la obra capital de Martín Heidegger, en el planteamiento del *Ser-ahí*, o bien como le conocemos en su lengua alemana, del *Dasein*, partiendo del hecho de que este concepto constituye la vértebra germinal del pensamiento de Heidegger, a la vez que constituirá en su obra global, una manera de advertir a la comunidad académica, la necesidad de entender la filosofía en la respectiva posición histórica y teórica que ello representa, es decir, en la implicación de una noción más que metafísica, existencial.

1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de investigación intenta desarrollar la hipótesis acerca de un elemento intelectual que pueda ser asumido como determinante a la hora de acceder a una ciencia y a un modo de vida en la misma. Por esta razón, más que hacer una exposición certera y argumentativa de una filosofía, lo que intento es mostrar cómo ésta implica en sí misma la necesidad, pero sobre todo, el disfrute de acceder a la vocación de filósofo. Para ello me valgo de una palabra como *factores*, lo cual se ha de entender aquí como aquellos elementos que dentro de una realidad histórica y objetiva, han de influir en la toma de una decisión vital por parte de un individuo. En este sentido, siendo dichos factores elementos que representan dentro de un conjunto de posibilidades una realidad en concreto, la orientación que defino para elaborar una pregunta valiéndome de este recurso, tiene el fin de que cada uno sirva de modelo para responder a los propósitos planteados.

Siguiendo esta línea expositiva, y logrando progresivamente estos objetivos, considero que llegar a la conclusión de cómo estos elementos teóricos (esenciales en todo caso para la vocación del filósofo), se convirtieron en determinantes para su obra, se dará consecuentemente. Es, precisamente, este uno de los elementos con que cuenta el trabajo, ya que no es una exposición simple de hechos y anotaciones históricas o biográficas de los autores mencionados, sino que representa un intento de rastrear en su filosofía los fundamentos vocacionales de su lugar en la historia de la filosofía.

Así las cosas, este trabajo presenta tres factores intelectuales que son: *el ideal ético y político en Platón y Aristóteles, la búsqueda de la certeza en René Descartes, y la pregunta por el sentido del Ser en Martín Heidegger*, considerando que son elementos teóricos susceptibles de establecer el programa planteado. Con estos ejemplos históricos y teóricos no pretendo aquí

una exposición vacía y desinteresada, sino una renovación del sentido de la filosofía a partir de la vocación misma del filósofo.

Es así como este trabajo presentará las teorías primordiales de estos autores, basado en un marco teórico que debe reflejar la demostración de que son estos tres factores aquellos que se podrían establecer como determinantes de una iniciación filosófica, en estricto sentido, vocación y profesión del filósofo.

1.1 PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

En este trabajo intentaré demostrar una hipótesis, a saber: que los factores intelectuales antes mencionados, pueden ser efectivamente catalogados como elementos teóricos que determinan una iniciación vocacional en la filosofía. Por este motivo, el problema se plantea en términos de exponer la naturaleza y consecuencias de tres apuestas cognitivas, que según mi propuesta teórica, determinaron una iniciación filosófica en cuatro autores representativos de la historia de la filosofía.

De esta manera, se verá en el desarrollo de los objetivos, que si he indagado por la forma y el fondo de estos postulados, es porque considero positivas sus consecuencias teóricas en el fin de explicar cómo estos factores determinan una iniciación filosófica basado en los ejemplos de Platón, Aristóteles, Descartes y Heidegger.

Si se ha de llamar factores intelectuales a los elementos teóricos que determinan una iniciación filosófica, tenemos que un factor intelectual es entendido a su vez como la consecuencia de alguna percepción mental y anímica dentro de una realidad específica, y que de suyo implica una posición

propia del individuo que ha de emprender alguna empresa filosófica. Siendo el factor intelectual, pues, la experiencia propia de un individuo que ha hecho alguna aprehensión cognitiva de la existencia, éste será desarrollado como un suceso particular que tuvo x o y autor reconocido, y que por ende, dentro de mi propuesta, determinó su iniciación en la filosofía.

Sin embargo, no debe asumirse que estos factores son planteados al azar, o bien de manera subjetiva, sino que responden efectivamente a gran parte de las alusiones que encontramos en la literatura filosófica. El enfoque, la predilección teórica o el objetivo de las alusiones que otros autores han tenido de las categorías referidas a mi objeto de estudio, es algo que me es difícil precisar. Para esto me valgo de la confianza en la exposición que haré a continuación, ya que ésta intenta responder a la exigencia y compromiso que tengo con la bibliografía consultada, la cual busca siempre ser más directa que indirecta.

1.1.1 Antecedentes. Dentro de este programa de investigación, más bien hace parte de su justificación el hecho de que no se hayan encontrado muchas referencias bibliográficas que de manera específica, hagan mención de la vocación filosófica, o por lo menos de las motivaciones intelectuales que promovieron la iniciación de determinado individuo en la filosofía. De por sí es una tarea difícil para cualquier área. Sin embargo, encontramos ciertas referencias de la vocación filosófica en:

- a. Laecio, Diógenes. *Vidas y Costumbres de los Filósofos más Ilustres*. Libros IV-VII. Traducción del griego por José Ortiz y Sanz. Buenos Aires- México: Espasa Calpe. 1950.

- Comentario

La obra de Laercio, a pesar de figurarse como un gran recurso que ha sido utilizado en diversas citas e historias de la filosofía, se presenta como un documento que no goza del prestigio de los estudiosos de la historia de la filosofía. Su carácter literario y anecdótico no muchas veces se presenta como garantía de estar ante un documento revelador. Sin embargo no hay que desconocer que la obra de Laercio coincide muchas veces con las doctrinas y los hechos narrados en las historias de la filosofía griega, además de contener documentos sólo encontrados en esta obra.

Laercio brinda algunas citas importantes para entender la problemática que me he planteado, ya que sus referencias anecdóticas revelan algo de cómo los griegos percibían el ejercicio del pensar filosófico, aunque en esta obra —como en otras— me he encontrado ante el hecho de que no se dan referencias al momento original en que se determinó la iniciación filosófica, sino al desarrollo de la misma, con el agravante de que algunas de estas referencias de Laercio, se reducen a sentencias anecdóticas que se recuerdan de ciertos filósofos griegos.

b. Plotino. *Enéadas I-II*. Traducción de Jesús Igal. Madrid: Gredos. 1982.

a. Comentario

Las *Enéadas* de Plotino ofrecen un panorama de aquello que dentro de los autores de finales de la antigüedad y principios del medioevo, motiva el ejercicio del pensar filosófico o su desarrollo en tanto virtud y búsqueda de una esfera de vida superior a la simple *doxa*. En efecto, retoma Plotino del platonismo un elemento que será fundamental también para el cristianismo, y tal es el ascetismo, el cual menciona a propósito de la vocación filosófica. Esto demuestra que el pensamiento griego vive en esta filosofía de una manera

evidente, y que la posición del filósofo frente a la comunidad se da todavía en términos de un ascetismo y una vida en reposo, que en nuestros días, recordarían más a un monje tibetano que a un filósofo contemporáneo. Sin embargo, la referencia de Plotino en su enéada I y V a que tres hombres son llamados al “asenso” hacia lo inteligible, a saber, el músico, el enamorado y el filósofo, recuerdan en dialogo perfecto a lo expuesto por Platón en el Timeo.

c. Boecio. *La Consolación de la filosofía*. Traducción de Pedro Rodríguez Santidrián. Madrid: Alianza. 1999.

- Comentario

El testimonio de Boecio revela el carácter de la filosofía como dadora de la máxima virtud y de conducir el espíritu del hombre por los caminos de la justicia y el bien, lo cual es muy platónico. Su desgarradora experiencia en medio de los avatares políticos revela al seguidor de la filosofía que haya en la maestría de la virtud propia de ella, la única forma de soportar la injusticia y la corrupción de los políticos romanos de comienzos de nuestra era.

Con Boecio también es posible reforzar las ideas platónicas en su específica forma ética y política.

d. Russell, Bertrand. *Retratos de Memoria y otros Ensayos*. Traducción de Manuel Suárez. Buenos Aires: Aguilar. 1962.

- Comentario

Bertrand Russell es el único autor donde me ha sido posible encontrar una referencia directa de la motivación por la filosofía, que fue religiosa. Aunque el aparte en el que habla de ello literalmente es corto, hay otros testimonios que dan cuenta de ello, llegando a mostrarnos rasgos anecdóticos, no siempre

gratos, de cuando comenzó a decidirse y a optar por la filosofía, lo cual nos recuerda mucho la historia de Gadamer, como veremos en la siguiente alusión.

- e. Grondin, Jean. *Hans Georg Gadamer, una biografía*. Traducción de Ángela Ackermann Pilári, Roberto Berna y Eva Martín-Mora. Barcelona: Herder. 2000.

- Comentario

No obstante a que en esta obra se recuerda también lo que Heidegger dijera respecto a hablar de un filósofo,: “para la personalidad de un filosofo lo único que interesa es esto: nacido en tal o tal fecha, trabajó y murió” (p. 33), se figura que el hablar de la vida de un filósofo, ayuda en ciertas ocasiones a entender los rasgos más significativos de su obra.

Se cita la amarga experiencia de Gadamer cuando decidió optar por la filosofía mientras su padre, que era farmaceuta, miraba con desdén a las “ciencias humanas” por considerarlas las ciencias de la palabrería, y pretendía que el joven Gadamer siguiera su pasos en la farmacéutica.

- f. Deleuze, Gilles. *¿Qué es la filosofía?* Traducción de Tomás Kauf. Barcelona: Anagrama. 1993.

- Comentario

En esta obra de Deleuze, podemos acercarnos de una manera interesante y rigurosa a aquello que se entiende por filosofía. Para Deleuze el filosofo es un especialista en conceptos (p. 9), y la filosofía —como tesis central— se presenta como el “conocimiento mediante conceptos puros” (p. 13). Sin duda, esta es una de las obras, que si bien no nos darán cuenta de la experiencia de nadie en cuanto su motivación, sí por lo menos nos acerca al marco teórico de aquello que se debe entender por filosofía.

g. Lyotard, Jean-Francois. *¿Por Qué Filosofar?* Traducción de Godofredo González. Barcelona: Paidós. 1996.

- Comentario

Lyotard maneja una tesis central y es interpretar la filosofía como amor. En este aspecto se basa en apartes del Banquete de Platón (219 d-e), en donde ve en la relación entre Alcibiades y Sócrates una muestra de “deseo” según distintas pretensiones: “la belleza física y la sabiduría” (pp. 89-90). De hecho, para Lyotard, la filosofía es *deseo*.

1.2 JUSTIFICACIÓN

El presente trabajo de investigación no pretende ser una exposición rigurosa de los autores y de la filosofía expuesta por ellos a través de sus obras. Dentro un proyecto de pregrado como el que me he propuesto, ello sería, más que imposible, algo pretensioso. Por demás, cabe resaltar aquí una pertinencia sintética, que sin embargo, debe hacer justicia a los conceptos plateados y enunciados. Sin embargo, abordar cuatro autores en sus respectivos contextos históricos, revela en la investigación filosófica menos una interna necesidad cognitiva, que la posibilidad de observar un aspecto teórico en la distinción de sus presupuestos y objetivos.

Al haber sido planteada esta monografía como una forma de ir hacia el origen de la filosofía desde los aspectos constitutivos que involucran la vocación del individuo llamado filósofo, es necesario que su filosofía —más que sus

vivencias¹—, nos lleve a la necesidad de pensar el factor intelectual que dentro del proyecto de vida de dicho individuo, determinó su acceso a la filosofía. Esto no puede darse como mera acumulación de perspectivas históricas y anímicas, sino como una manera de buscar desde la academia, elementos de juicio que confronten la realidad actual de la opción por la profesión de filósofo. De igual forma, la valoración de estos conceptos, la visión en perspectiva de los mismos, y su resolución dentro de un trabajo de pregrado, debe ser tomada como una apertura hacia el ejercicio estricto del pensar filosófico, entendiendo que éste no es una adición más dentro de nuestra realidad académica o histórica colombiana, sino que por el contrario, debe volver sobre sí mismo en busca de su lugar, su naturaleza, pero sobre todo, sus posibilidades.

Se verá que con esto pretendo hacer ver la importancia de analizar aquellos postulados conceptuales que según múltiples alusiones, y la historia misma de la filosofía, se presentan como piedra angular de las ideas y fines asociados a su ejercicio. Es imperioso, y esto se da como una consecuencia del trabajo de investigación, que el indagar por estos factores intelectuales, nos lleve necesariamente más que a la historia, a la filosofía misma. Sin embargo, la pertinencia de esta manera de abordar los problemas filosóficos, se da conforme a una propuesta por entender que desde antiguo, la filosofía se ha propuesto de alguna manera los fines más excelsos de la humanidad, y ello, más que una contrariedad frente al dominio actual del sistema capitalista de consumo, implica la posibilidad de pensarnos como academia, en la complejidad, pero sobre todo, en el reconocimiento que debemos darnos a

¹ Heidegger, presentando un seminario sobre Aristóteles, recordaba a los asistentes que para hablar de un filósofo, baste decir: “vivió, trabajó y murió”. Representando con esto que en filosofía, para resaltar la personalidad filosófica, es ella misma la única que debe hablar.

nosotros mismos, y luego a la sociedad en la que aun se legitiman nuestros aportes.

1.3 PROPÓSITO

Este trabajo representa la ambición de ir hacia el origen de la filosofía misma en el ámbito de aquellos acontecimientos que obran como factores de determinación vocacional en un individuo. Es por esta razón que los problemas aquí planteados no representan la mirada parcial o desinteresada de cualquier intelectual que busque asiento en la filosofía, sino que representan en sí mismos el ejercicio constitutivo, el rigor y la necesidad de encaminar el modo de vida en la filosofía. Así, considero anticipado por qué esta inquietud intelectual se ubica en el marco pedagógico, ya que la pregunta teórica de por qué encontramos aun en la comunidad académica mundial jóvenes y más jóvenes interesados en el estudio y la enseñanza de la filosofía (cuando un mundo cada vez más globalizado, tecnificado y capitalista, pareciese que poco tiene que ofrecer a quienes dedican su vida a la filosofía), requiere, primero, de entenderla a partir de sus problemas constitutivos y fundamentales.

1.4 PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

Además de lo ya anticipado, considero pertinente observar en el panorama de los problemas aquí planteados, cómo se dio en algunos de los autores de mayor recordación en la filosofía, su iniciación vocacional, a fin de pensar qué implicaciones tiene ello en la comprensión actual de esta temática. Es decir cómo en nuestros días es posible pensar cuáles son las motivaciones vocacionales del acceso a la filosofía como carrera universitaria, y aun, como

modo de vida. Valga decir, que esto último será de antemano mi recomendación final, con el fin de que más adelante esta investigación continúe.

1.5 OBJETIVOS

General: Plantear ante la comunidad académica que es posible pensar el origen de la filosofía desde elementos constitutivos, inquietudes y/o factores intelectuales, que determinan una iniciación filosófica y el acceso a la filosofía como proyecto de vida.

Específicos

- Postular a partir del marco histórico, cuáles son las circunstancias, vivencias e inquietudes intelectuales que en un autor reconocido, motivaron su iniciación en la filosofía.
- Sustentar qué implicación teórica tuvieron estos factores en el desarrollo fundamental de la filosofía de estos autores.
- Demostrar que son estos factores los que determinaron en los autores propuestos una iniciación filosófica.

1.6 METODOLOGÍA

Este estudio corresponde a un análisis de tipo *descriptivo-hermenéutico*, lo cual está soportado en una lectura crítica de fuentes documentales, en primera medida directas, es decir, las obras principales de los autores sujetos a estudio, y consecuentemente a una categorización de los postulados que apoyan la tesis de que sus teorías principales son el centro de su vocación filosófica.

1.6.1 Técnica-procedimiento. Inicialmente hago una revisión de las fuentes bibliográficas de primera mano de cada autor, contrastándola con algunos datos biográficos de segunda, y a veces, también de primera mano. Lo anterior con el fin de encontrar progresivamente ideas centrales que sustenten las hipótesis auxiliares de la hipótesis principal, a saber: que existen tres factores intelectuales que en la historia de la filosofía, podrían ser catalogados como determinantes de una iniciación en la vocación filosófica.

1.6.2 Recolección, procesamiento y análisis de la información. Fuentes Primarias: Como fuentes de primera mano encontramos las obras principales de Platón, las cuales, sin extenderme, son *La República*, *Téetetos* y la *Carta VII*; en Aristóteles, la *Ética Nicomáquea* y la *Metafísica*; en Descartes el *Discurso del método* y los *Principios de la filosofía*, y en Heidegger, *Ser y tiempo* e *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*.

Fuentes Secundarias: Bibliografía secundaria como algunas biografías de los autores mencionados, libros de interpretación y obras de los mismos autores. En el caso de Platón, otros diálogos como el *Fedón* y el *Cratilo*; en Aristóteles obras como la *Física* y *Gran Ética*; en Descartes, *Primeros escritos* y *Reglas para la dirección del espíritu*, y en el caso de Heidegger, encontré puntos transversales en obras como *Introducción a la metafísica* y *Conceptos fundamentales*.

Análisis de Datos: Con el fin de hallar puntos de relación entre las ideas auxiliares y principales de las tesis de los autores estudiados, hago una hipótesis sustentada en descripciones documentales, para lo cual contrasto hermenéuticamente las conclusiones de las fuentes primarias, junto con los aportes de la bibliografía secundaria y auxiliar.

1.7 ORDEN DEL TRABAJO

El trabajo inicia en cada capítulo con una presentación de cada autor, dentro del contexto general de la historia de la filosofía, a la vez que dentro del contexto histórico en sí. Luego se presentan en su orden los diferentes numerales que son necesarios para exponer las tesis manejadas durante el trabajo; en los casos de Platón y Aristóteles, el ideal ético y político. En el segundo capítulo hago inicialmente una presentación de Descartes; un numeral en donde se expone la tradición precedente en Descartes, ya que el salto histórico implica una cierta contextualización, y luego entro en materia con el numeral dedicado a la tesis de la *búsqueda de la certeza*. En el tercer capítulo inicio con una presentación de lo que significa el pensamiento de Martín Heidegger en la historia de la filosofía como renovación de la *pregunta fundamental por el sentido del ser*. La hipótesis principal será expuesta en el numeral titulado *la vuelta filosófica al fundamento*, y finalizo con las conclusiones generales del trabajo.

2. EL IDEAL ÉTICO Y POLÍTICO EN GRECIA

2.1 PRESENTACIÓN

La civilización griega ha suscitado a través de los tiempos la más grande admiración, bien sea por su simiente, aunque no absoluto, sí valioso de la ciencia²; por su concepción de la cultura como valor fundamental de la identidad (Cf. Jaeger, 1945: 5), pero sobre todo, por su definición y representación de la ética, la virtud y la moral. La valoración de estos conceptos se presentó en los griegos a la luz de un modo de vida mismo fundamentado en aquello que se pensaba y se estimaba como el bien, y la forma de ser consecuentes con ello era en el ejercicio de la razón como conciencia autónoma y madura.

El *ethos*, pues, se concibió en una de sus formas para la etimología griega, como aquello que según las costumbres hace referencia al carácter³. En efecto, Aristóteles mismo hace la siguiente referencia: “{...} la ética {...} procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de “costumbre” (Aristóteles, 1998: 160 /1103a 15-20)⁴. Este hecho de representarse la eticidad bajo la égida del concepto de carácter —el cual se ha desarrollado ya en la literatura, como en el caso de la epopeya griega, específicamente en Homero— es un definidor de lo propio de este pueblo en su concepción propia del hombre y de la existencia que lo contiene. A la vez, este carácter no puede ser

² En este sentido lo entiende el filósofo colombiano Estanislao Zuleta, cuando afirma que no obstante a que antes de la civilización griega se hubiesen dado conocimientos científicos, “{...} lo que llamamos ciencia en la modernidad viene de Grecia, en el sentido de que los conocimientos griegos tienen una formalización científica” (2001: 15).

³ Explicando las dos acepciones del término *ethos* en Aristóteles, Pieper hace esta aclaración: “{...} actúa éticamente no aquel que se adapta críticamente a las reglas de comportamiento y escalas de valor heredadas, sino quien eleva a hábito invariable hacer lo que sea, en cada caso el bien determinándolo a partir de su propia inteligencia y reflexión; el *ethos* se convierte entonces en $\eta\upsilon\omicron\varsigma$ = carácter {...} el carácter se afianza como actitud básica de la virtud” (Pieper, 1991: 22).

⁴ En cita aclaratoria, Pallí Bonet afirma: “Así el término *ethikos* procedería de etiké “carácter”, que, a su vez, Aristóteles relaciona con êthos “habito, costumbre (Pallí, 1998: 160).

entendido sino como una volición permanente que el espíritu de una cultura y una tradición quiere preservar para su pueblo. Es, en su concepción originaria, lo más parecido a un humanismo (Cf. Jaeger, 1942: 11), sobre todo cuando dicha valoración cultural griega del *ethos*, es un indicio de que el pensamiento mismo occidental será marcado definitivamente por las concepciones de esa cultura, lo que equivale a decir: por su filosofía. Hablar de lo uno y de lo otro es inmanente (Cf. Heidegger, 1989: 36; Zubiri; 1994:14).

Sin embargo, y aunque sin duda para el pueblo griego ese *carácter* posee también la connotación de la valentía como deber⁵ (Jaeger, 1945: 22), en el caso de Atenas, ese carácter será una especie de valentía y fortaleza representada en un ejercicio del más riguroso deber socrático de “conocerse a sí mismo” y tener fortaleza de espíritu, exigencia ética ya sea encarnada en la sensatez o la templanza, ya en el amor a la sabiduría o en la educación como valor representativo de una civilización.

Este último tópico, el de la educación, significará para del ideal ético y político como determinante de una iniciación filosófica, el camino hacia una apertura en el encontrarse con la filosofía misma, no sólo como concepto sino como instancia sentida y vivida. La filosofía, pues, se presentó para los griegos como el quehacer mismo cotidiano de un camino hacia la *areté* y la perfección del modo de vida en la virtud.

En el *Cratilo* de Platón se dice: “¿No nos enseñamos alguna cosa los unos a los otros y no distinguimos las cosas como son?” (Platón, 1983: 30), queriendo significar con esto que el fundamento mismo de la acción del nombrar —aunque

⁵ Para resaltar el concepto de *carácter* desde la postura filosófica, cabe apreciar el elogio que hace Aristóteles de la valentía entendida como la aversión por la cobardía de la siguiente manera: “El cobarde es pues un desesperado, pues lo teme todo {...} el morir por evitar la pobreza, el amor o algo doloroso, no es propio del valiente, sino, más bien, del cobarde {...}” (Aristóteles, 1998: 198).

ya todo estuviese nombrado, sea por los dioses o por el legislador bajo la tutela del dialéctico, es decir, del filósofo— será brindar las fuentes del lenguaje para que los hombres se enseñen y se comprendan los unos a los otros respecto a lo que es y lo que no es. De ahí tal vez que para Platón fuese tal la preocupación por el hecho de que los hombres manifestaran la justicia al hablar y al nombrar, ya que en este sentido la justicia se sustenta en la noción de la verdad frente a las falsas opiniones (Platón, 2000: 27-36), y un discurso falso o preeminentemente retórico podría sin duda enseñar a los hombres cosas injustas, y, ¿quiénes habrán de usar el discurso para enseñar sino los sabios y los legisladores?

Ahora bien, como se ve en la *República* de Platón, el filósofo está llamado a ser el guardián de la *polis*, donde todo funciona con orden y justicia. En el filósofo se encuentra la perfección en el ejercicio de la sabiduría, y también —como pensará Aristóteles— es a él a quien deben obedecerle los menos filósofos (Aristóteles, 1985: 30), es decir, aquellos que hacen parte del conjunto de los hombres ignorantes y de los que le suceden en sabiduría y virtud.

De esta manera, y siendo el pueblo griego una comunidad preocupada por la formación de cada uno de sus individuos, uno de los componentes principales del germen filosófico vendrá dado por la resuelta voluntad de hacer el bien a sus conciudadanos. Ese hacer el bien no puede estar desligado de una perspectiva teórica, la cual, dentro de la manifestación cultural griega está dada por la filosofía⁶. Así lo comprendieron los llamados al ejercicio de la filosofía, ya que como señala el filósofo francés Alain De Botton (quien ha realizado un interesante trabajo acerca de las enseñanzas pragmáticas de la filosofía), el juego ético, cuestión de la vida, que aparentemente es fácil, resulta ser

⁶ Así lo comprendió por ejemplo Werner Jaeger, para quien la creación más maravillosa del espíritu griego es la filosofía (Cf. 1957: 8).

complejo (Cf. 2001: 29). De ahí que la filosofía se postule como una sabiduría superior, racional, cuya transmisión mediante el diálogo y la comunicación debe incrementar el grado de virtud en los ciudadanos. En efecto, De Botton hará la siguiente apreciación sobre Sócrates⁷: “{...} su dedicación a la filosofía venía motivada por un simple deseo de mejorar las vidas de los atenienses” (Ibíd.: 34)⁸.

La anterior cita será suficiente para prefijar el propósito al que inicialmente el presente capítulo deberá conducir, en orden a lo que ha sido manifiesto en los objetivos y el marco teórico. Este propósito se sustenta en el presente sobre la base de que la cultura griega clásica, al modo como se entiende, no puede estar desligada de un horizonte ético y político⁹, y sépase que este horizonte no puede a su vez estar fuera de la doctrina, y la doctrina de ninguna manera puede encausarse sin la fundamentación y ejercicio mismo de la filosofía.

Desde estos dos pilares de la filosofía clásica es que se configura el ideal ético y político en su más definida forma. En Platón existirá el ideal de que el filósofo llegue a legislar y consolidar una sociedad lo más virtuosa y justa posible, pero ante su frustrada consecuencia en la realidad política de Grecia, dicho ideal se asentará en los presupuestos documentales de la historia y la política. En Aristóteles, este ideal será configurado en lo meramente práctico y según lo que debe extraerse de la experiencia y el uso de la razón.

⁷ Las referencias hechas aquí a Sócrates fuera de las citas de Platón, son por supuesto con relación al Sócrates histórico, consabido maestro de Platón.

⁸ Ver también en (Pieper, 1991: 21).

⁹ En este sentido, Jaeger dirá: “tal es la genuina *paideia* griega considerada como modelo por un hombre de Estado romano. No surge de lo individual de la idea {...} A ella aspiraron los educadores griegos {...} y filósofos” (Jaeger, 1945: 11). Además, este autor afirmará que “el hombre cuya imagen se revela en las obras de los grandes griegos, es el hombre político” (Jaeger: 12), lo cual reafirma mucho más la idea de que en ese ideal habría de estar inmerso el germen y posterior ejercicio de la filosofía.

2.2 EL IDEAL ÉTICO Y POLÍTICO EN PLATÓN

La importancia y el pensamiento de Platón resultan ser centrales en la apreciación de la cultura y educación griega (Jaeger, 1945: XII). La valoración de los distintos modos de concepciones metafísicas y epistemológicas que reflejan sus diálogos, representa una invaluable herencia no sólo para la fundamentación del pensamiento aristotélico posterior, sino para la historia en general de la filosofía.

Con Platón entramos por primera vez en lo que teóricamente se conoce como filosofía: "sabiduría *versus* filosofía sería la distinción entre presocráticos y Platón" (Alegre, 1990: 8). Esta rigurosa caracterización de la filosofía a la que arribamos en Platón, posee además el componente ético por excelencia, ya que su teoría de las ideas "intenta dar respuesta a un dualismo ético-moral proveniente de Sócrates; los conceptos morales no pueden ser contingentes, sino ideas universales, a las que hemos de ajustar nuestras conductas" (Ibíd.: 15). Así, pues, según esta alusión, es posible interpretar que aquellos aspectos del pensamiento griego, que antes tenían la mera connotación de 'sabiduría', llegan a la voz de Platón para adquirir un rigor teórico, pero sobre todo, el cumplimiento de una iniciación en el ejercicio filosófico en tanto mandato y vocación de una vida virtuosa.

El germen de la filosofía, tema del que el presente trabajo se ocupa en tanto determinación intelectual, se ve representado en las concepciones platónicas como un 'admirarse', o 'asombrarse', bien sea de las bondades del cosmos, o de la misma facultad del reconocerse en la razón: "{...} pues experimentar eso que llamamos la admiración es muy característico del filósofo. Este y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía" (Platón, 1988: 202). La explicación de esta concepción se ofrece de la siguiente manera:

Iris es hija de Taumante y Electra. Tiene encomendada la transmisión de las órdenes, los mensajes y los consejos de los dioses, de ahí que Platón relacione su etimología con *eiren*, sinónimo de *légein* (hablar). Iris sería, pues, la personificación de la actividad dialéctica y de la filosofía, y su origen sería el asombro (“taumante”, relacionado etimológicamente con Tháuma “asombro”) (Vallejo, 1988: 202).

Seguramente, y como se hubo enunciado en la justificación del presente trabajo, respecto a la evaluación preeliminar de los conceptos, el asunto parecería demasiado claro en cuanto a la concepción griega del origen o de la determinación de una vida en la filosofía. El “asombro o la admiración” sería como el *pathos* filosófico por excelencia. Pero si antes de descartar este concepto con el objetivo de hacer una evaluación teórica del factor intelectual en desarrollo, el propósito se centra en observar en qué medida es posible entenderlo a la luz del núcleo conceptual que es el ideal ético y político, un camino posible para interpretar, concebir y entender lo que la tradición clásica nos hereda, se divisa. Así pues, ‘el asombro’ como categoría, puede servir a manera de propedéutica de lo que Platón concebía como aspiración del filósofo, no entendida en último término como el “admirarse”, sino como una preparación al ejercicio de la virtud¹⁰, y por ende, de la búsqueda del ideal ético y político.

Platón hace alusión al fracaso de los filósofos en la vida mundana (Cf. 2000: 91-92), un fracaso que ya en sus épocas finales, se verá representado por la frustración en la aspiración práctica de la política, pero que en el germen de su pensamiento, viene dado por una decidida conciencia de la singular vida del filósofo. Por ejemplo, en el *Teeteto*, Platón ofrece unos interesantes puntos de vista respecto a la personalidad y destino del filósofo, trayendo a colación la

¹⁰ En este sentido, se persiste según el fundamento de que: “por encima de los sofistas y de su maestro Sócrates, Platón vuelve a plantearse las cuestiones fundamentales de la especulación presocrática acerca de los principios últimos de la naturaleza. Se empeña en proseguir la resonante gigantomaquia en torno al ser”, y es ahí, en ese espléndido proyecto de explicación universal, donde se inscribe su teorizar ético y político {...}” (Lledó, 1988: 82).

caída de bruces que tuvo Tales de Mileto cuando miraba fijamente las estrellas, y enseguida la burla de que fue presa por parte de una sirvienta Tracia: “la misma burla podría hacerse de todos los que dedican su vida a la filosofía” (Platón, 1988: 240-241).

Ahora bien, el ensimismamiento que proviene del *pathos* filosófico, representa la voluntad de desligarse de alguna manera de la mundaneidad, del cuerpo que es una carga y suele hacer al hombre esclavo de los deseos y de la ambición por acumular riquezas (Platón, 1987: 112). En Platón se persigue la virtud para ser dignos de ella. Consecuentemente, aprender la filosofía y luego hacerla entrar por las casas de los hombres sería la tarea, tal como se dice que hizo Sócrates. Lo anterior conduce a la necesidad de desligar el alma del cuerpo como la verdadera aspiración de los filósofos en el recto sentido de la palabra, por lo cual, la filosofía consiste en un ejercicio de muerte: “todos aquellos que se consagran de verdad a la filosofía parece como que dejan se ignore cómo su vida no la pasan sino en el aprendizaje de la muerte, mas esta es la verdad” (Ibíd.: 108).

Precisamente, la singularidad de una personalidad filosófica se expresa para Platón en términos de una excelsitud a la que no pueden aspirar todos los hombres, como se demuestra en las siguientes palabras del personaje principal de sus diálogos, Sócrates, cuando compara la personalidad del hombre común con la del filósofo:

A este no hay que censurarlo por parecer simple e incapaz, cuando se ocupa de menesteres serviles, sino sabe preparar el lecho, condimentar las comidas o prodigar lisonjas. El otro¹¹, por el contrario, puede ejercer estas labores con diligencia y agudeza, pero no sabe ponerse el manto con la elegancia de un hombre libre, ni dar a sus palabras la armonía que es preciso para entonar un himno a la verdadera vida de los dioses y de los hombres bienaventurados (Platón, 1988: 242)

¹¹ Se refiere al hombre común, al ciudadano (*polites*).

Todas estas palabras reflejan la idea de que lo que distingue la personalidad filosófica de la del hombre no filósofo es una decidida búsqueda de la virtud. Al filósofo no se le puede juzgar por su posible inutilidad en los oficios cotidianos, ya que el valor de sus ideales va más allá de esas dificultades de lo corpóreo y mundano.

La virtud deberá ser un conocimiento que en filosofía, incluso en poesía, se manifieste en justa medida con la bienaventuranza de los dioses y de los hombres justos. Por esta razón es que Teodoro contestará más adelante: “si pudieras convencer a todos de lo que dices, Sócrates, como me convences a mí, habría más paz y menos males entre los hombres” (Ibíd...: 244). Ahora bien, esta conclusión se verá resaltada en la idea de que “{...} la sabiduría y la verdadera virtud no son otra cosa que el conocimiento y la justicia, y su desconocimiento es ignorancia y maldad manifiesta” (245). Es esta una de las convicciones por las que el simiente del pensar filosófico va a ser determinado (y en esto es tangible una superación del simple admirarse en la excelstitud) ya que ésta se presentará en Platón bajo la forma de un encaminarse en la virtud, que al ser aprehendida, debe ser enseñada al resto de los hombres.

Es por esto que Platón admiraba tanto a su maestro Sócrates y se identificaba con él en los aspectos cívicos y políticos en tanto éste representaba la imagen de la justicia (Cf. Platón, 1987: 86; Laercio, 1985: 17), una justicia que ya el discípulo quería hacer trascender de la simple fama (*doxa*) del diálogo casual, para hacerla tangible en nombre de la *polis*, es decir, en la praxis política.

Así pues, es entendible que en el anhelo inicial del joven Platón estuviese la idea de ir de la mano de la filosofía por el camino de la vida política, como lo demuestra su confesión en la *Carta Séptima*: “cuando yo era joven, me pasó lo mismo que a muchos otros, que estaba deseando, tan pronto como fuera dueño de mis actos, ocuparme de inmediato de los asuntos políticos de la comunidad”

(Platón, 1998: 260). Sin duda, las palabras del viejo Platón parecen develar el primer anhelo de su vida en la *polis*; una pretensión que se dio no sólo en consecuencia con la tradición de su linaje, sino también y más atenuadamente en el deseo de entregar su vida a la filosofía, ya que siempre creyó que la única manera de acceder al ejercicio de la virtud era en el hacer el bien a los hombres a través de ella:

Me vi obligado a afirmar, en elogio de la recta filosofía, que a partir de ella es posible percibir todo lo justo en los asuntos públicos y en los privados. En consecuencia, no se acabarán los males del género humano hasta que la clase de los filósofos rectos de verdad no llegue al poder político o hasta que, por alguna ventura divina, la clase de los que gobiernan en las ciudades se ponga a filosofar (Ibíd.: 260).

Estas sentencias, más allá de que revelen al político frustrado que ya era por entonces Platón cuando escribió la *Carta Séptima*, hacen pensar en una vocación filosófica cuyo andamiaje se prepara en el ideal ético y político, ya que si bien el filósofo puede fracasar en su aspiración pragmática, la *polis* podría ser salvada si el resto de los hombres aprenden a filosofar, lo que en Platón, es igual a aprender la virtud.

Por eso, dado este acercamiento interpretativo a las propias palabras de Platón, y más allá de considerar completamente que la confesión de la *Carta Séptima* no representa más que su visión de la realidad política de Grecia a la luz de lo idealizado por el joven Platón y lo que realmente fue, el ideal ético y político en Platón como determinante de su iniciación filosófica, se ve representado en sus obras como ejercicio filosófico, y más aún, como un determinante de la vocación filosófica. En este sentido, el presente trabajo se aleja de interpretar que el ideal ético y político en Platón, venía principalmente de la mano de su

linaje y su posición aristocrática¹², y más bien opta por seguir considerando que la iniciación filosófica con relación a Platón, es deducible de las referencias que en su obra reflejan un principio de virtud, asentado en la idea del bien como lo más supremo a ejercer en la vida de la *polis*.

En el *Téeteto*, Platón anticipa su concepción más profunda de la *República*, y es aquella que indaga acerca de si los justos son más felices o menos felices que los injustos. En efecto, dice Platón: “pues la sabiduría y la verdadera virtud no son otra cosa que el conocimiento de la justicia {...}” (1988: 245). Con esto, la idea del bien que Platón sublimara, centra su mayor interés teórico en el hecho de que todo aquel que tenga una concepción interna y verdadera de la justicia, puede, consecuentemente, pisar la tierra segura de la virtud abonada en los senderos de la filosofía.

Esta característica del pensamiento en Platón, se fortalece además en la figura de su maestro Sócrates, a quien consideraba el hombre más justo y más sabio de Atenas (García, 1988: 85). Discípulo de Sócrates desde que contaba con veinte años (Laercio, 1985: 175), en él, Platón no sólo tuvo el ejemplo de la filosofía en su ejercicio discursivo y conceptual, sino en su figura real misma, encarnada en la imagen, la virtud y la vida de un hombre justo como su maestro.

El principio socrático del “conócete a ti mismo”, inscripto además en la entrada del altar de Apolo, divinidad cuya reverencia era general en los griegos, adquiere en el ideal del bien la altitud de lo que Platón consideraba como requerimientos para iniciarse en la filosofía. En el *Téetetos*, se exhorta al

¹² En efecto, esto podría pensarse a partir de Jaeger, quien tiende a reconocer el origen de la *paideía* en los tiempos más antiguos bajo la forma de la *arete*, considerada ésta “como expresión del más alto ideal caballeresco unido a una conducta cortesana y selecta {...}” (Jaeger, 1942: 21).

hombre joven a esforzarse “por verse a sí mismo” (Platón, 1990: 69), no como un acto de vanidad, sino de alguna manera como un modo de descubrir en la introspección el germen mismo del pensamiento en cuanto voluntad. El personaje Téetetos pregunta a Sócrates: “¿a qué llamas tú pensar?”, y éste responde: “al discurso que el alma tiene consigo misma sobre las cosas que somete a consideración” (Platón, 1988: 272)¹³. Sin embargo, este ejercicio como germen del camino en la filosofía no puede ser entendido al margen del concepto del *ethos* en tanto carácter, ya que si “hacer la justicia y la virtud” no es tan fácil como hacer el mal (Platón, 1989: 129), por el contrario requiere de un cierto esfuerzo de la voluntad, incluso, de una autonomía, cuya única libertad posible ha de residir en el poseer la capacidad de enfrentar sus principios según la recta conducta y la convicción propia.

En Platón, este rasgo es a su vez fundamental en los cimientos de la *polis*, ya que si bien es tan fácil faltar a lo justo, la filosofía debe enseñar a los no filósofos a guiarse según la égida de la virtud, entre cuyos elementos uno es el dominio sobre sí o *autarkeia*, cuya ausencia, hace necesario el establecimiento de la *polis* (Platón: 139). Esta necesidad vendrá de la mano del pensamiento que en su rigor, es consciente de la naturaleza humana y propende por cumplir una función pedagógica, la cual, en el joven Platón, tuvo la intención de ser unificada con la praxis política¹⁴. Dicho objetivo se asienta en el hecho de que Platón sabe que “para mejorar a los hombres hay que reformar la *politeia*; {...}, pero para reformar la *politeia* hay que educar a los ciudadanos sabiamente (Cf. García, 1988: 85).

¹³ Ver también, por ejemplo, cómo caracteriza Platón el diálogo del alma consigo misma en cuanto a sus apetencias: “asentimiento a sí misma” (Platón, 1989: 437c). En La nota 66 a este aparte los críticos interpretan este diálogo del alma consigo misma a la manera socrática.

¹⁴ En este sentido, García anota: “Paideia y Politeia son los leitmotiv de la empresa filosófica de Platón, como han destacado J. Tenzel y W. Jaeger (García, 1988: 85).

Es por este motivo que los guardianes que se poseionan en la *República*, han de ser en sí mismos filósofos¹⁵, ya que sólo en la filosofía encuentra Platón el posible formarse efectivo del *ethos*. De hecho, el carácter que refleja el ideal ético es matizado por Platón como una resuelta voluntad de permanecer impasible en la autonomía, ya que por otra parte, la debilidad del hombre común —o como llama Platón, del forzado—, radica en el hecho de que un “dolor o una pena” le hace cambiar de opinión (Platón, 1989: 222). Con esto se ve que el carácter debe ser asumido como regla intelectual y dominio de sí o *autarkeia*. En efecto, al igual que según el oráculo, la ciudad perecerá cuando sea custodiada por un guardián de hierro o de bronce, se sigue que necesariamente debe ser de oro el guardián, o sea, perfecto (Cf. Platón: 225).

Es en esta convicción que Platón elevará excelsamente la imagen de la filosofía, ya que si bien es cierto que diversos diálogos de su obra poseen un objetivo teórico y conceptual específico, por ejemplo: *Teeteto o de la ciencia*, *Ion o de la poesía*, *Cratilo o del lenguaje* etc., cada una de estas obras está matizada con la idea de la virtud, lo cual se explica en términos de que la consecución del conocimiento filosófico no es posible sin la preparación previa en la virtud. Platón lo afirma de la siguiente manera: “el que sienta desagrado del estudio y no tiene criterio aun de lo bueno o de lo malo, no puede ser llamado filósofo” (1989: 337).

Otra característica que cabe resaltar en la identidad platónica del guardián de la *República* con el filósofo, se da en orden a la carencia de pretensiones materiales. Platón, aunque de cuna noble, supo que el entregarse a la filosofía tendría que ser una renuncia a los bienes externos por cuanto el objetivo de una vida en la filosofía no toca a lo material y superfluo, sino a lo virtuoso, ético y

¹⁵ Julián Marías caracteriza este filósofo guardián de Platón desde el punto de vista del ‘elegido’, es decir, quien pertenece a un linaje selecto de filósofos (Cf. Marías, 1951: XXI)

político. Es por este motivo que en la *República*, Platón considera que los guardianes no deben tener propiedades, y que los víveres han de recibirlos del pueblo en pago por su labor, y el oro, no han de necesitarlo, ya que la divinidad lo ha puesto en sus almas (Cf. *Ibíd.*: 227).

En conclusión, la supremacía que en la figura del filósofo vislumbra Platón, hace referencia al *ethos* (carácter) como una resuelta voluntad de contemplación de la verdad (*Ibíd.*: 338). De otra manera, el ideal ético y político ha de determinar una iniciación filosófica en Platón en el sentido de que la virtud, junto con el conocimiento, ha de dotar al filósofo —o bien al guardián— del elemento de la verdad sobre la realidad y sobre lo que es justo y lo que no lo es. De hecho, para Platón, la filosofía no podía ser asumida inútilmente como algo secundario, sino que debía ocupar todos los menesteres de la vida entera, ciertamente, con un claro objetivo: servir a la ciudad (Platón: 356). Este ideal, no puede ser conato posible de muchos sino de unos pocos elegidos, en los cuales han de reunirse todas las virtudes para ser un verdadero filósofo (Cf. Platón: 363). Este privilegio, además de ser fruto de una propiedad divina (Cf. Platón, 1989: 493a), es también un derecho cuya noble cuna Platón cree que le otorga (Cf. Platón: 445-446). Así pues, estos elementos pueden ser considerados desde la perspectiva de aquello que Platón concibió como propiedades de la vida filosófica, la cual, se figura sin duda alguna como el verdadero camino hacia la consecución de un ideal ético y político. Es así como Platón, no obstante a su fracaso comprobado en la praxis política, siempre creyó en la excelsitud virtuosa de la vida en la filosofía como propia, y a su vez “{...} en la reforma del Estado como un deber del filósofo” (García, 1988: 85).

2.3 EL IDEAL ÉTICO Y POLÍTICO EN ARISTÓTELES

Como quiera que según la tradición, el pensamiento inicial, esencial de Aristóteles, no puede ser visto al margen de la imagen de su maestro Platón, las bases para entender el pensamiento aristotélico en su génesis, o si se quiere, en su motor fundamental en tanto dedicación a la filosofía, deben ser configuradas con base en el presupuesto del giro pragmático visible en los postulados éticos y políticos de Aristóteles.

En efecto, y no obstante a que la ética aristotélica pretende superar el idealismo moral (lo cual también suprime la concepción de la moral como una ciencia y descarta la idea del bien en su puro y simple idealismo¹⁶), es necesario tener en cuenta que por otra parte, el Platón que conoce el joven Aristóteles es un filósofo que en su última etapa tiende hacia la practicidad del pensamiento, deslastrado ya del entusiasmo, idealidad e informalismo que en el Platón de los primeros diálogos evidenció la profunda huella socrática. Es en este primer aspecto en el que aquí se pretende caracterizar a modo de propedéutica el germen del pensamiento aristotélico, sin negar ni desconocer su gran originalidad, pero sobre todo, su profunda superación y conclusión de la tradición filosófica precedente. Esta transición, es entendida por Jaeger de la siguiente manera: “A buen seguro que sólo puede haber un patrón de medida positivo para apreciar la obra personal de Aristóteles, pero no es la forma en que él critica a Platón, sino la forma en que platoniza él mismo (pues tal es lo que significa filosofar para él)” (Jaeger, 1946: 11).

¹⁶ Para Aristóteles, el germen de la filosofía proviene no de lo que permanece en el hombre como un fundamento en potencia, sino en acto, lo cual se infiere según afirma el estagirita: “{...} investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos” (Aristóteles, 1998: 162). Por otra parte, en Aristóteles “{...} la moral es ante todo y mucho más que una ciencia, una técnica o un arte. De otra manera: es un quehacer práctico” {...} La pretensión y búsqueda del bien no se halla vinculada, en nuestra vida real a ninguna idea genérica del bien, sino siempre a un bien concreto (Samaranch, 1961: 12).

En una carta que Aristóteles escribió a Filipo, rey de Macedonia, confiesa que entró en la Academia de Platón cuando tenía 17 años, aproximadamente por el año 368/7 a.C., y que permaneció en ella hasta la muerte de Platón, acaecida en el 348/7 a.C. (Cf. Jaeger: 19). El genio incipiente del joven Aristóteles, pronto ingresa en este mundo platónico, en donde diálogos como el *Téeteto*, escrito en el 369 a.C., cuyo fondo es la indagación por los fundamentos del conocimiento científico, marca la curva final que el pensamiento platónico —aún esencial— guardará para las posteriores generaciones.

Temas que más adelante aparecerán en la obra aristotélica, en sus preocupaciones intelectuales y sus investigaciones, confrontadas en la realidad misma del hombre y de sus actos en tanto *polités*, aparecen como temas de la dialéctica de los últimos años de Platón. Sin embargo, más allá de concebir la naturaleza propia del hombre en un encumbrarse de las ideas en donde la virtud se presenta como un conocimiento accesible únicamente a los bien nacidos¹⁷ y los dioses, aparecerán en el pensamiento de Aristóteles temas centrales que buscan el fundamento mismo de las concepciones de la filosofía práctica: "el problema de la naturaleza y significación del placer y el dolor, que había de ser tan céntrico en la ética de Aristóteles, condujo en la Academia a un gran debate durante los últimos años de Platón" (Ibíd.: 26).

Cambios, además, como la forma en la exposición escrita del pensamiento, visible en obras como *Las leyes* y la *Carta Séptima* de Platón, son momentos cruciales que Aristóteles vivenció en su instancia en la Academia: "era una simple cuestión de tiempo la muerte del gran arte de los clásicos dramas platónicos, una vez muerta su raíz. Tal fue el momento en que empezó a

¹⁷ Platón advertía que parte del descrédito que en las arenas públicas poseía la filosofía, era consecuencia de que a veces se le suelen acercar aquellos que no son dignos de ella; bastardos y no bien nacidos, por ejemplo (Cf. Platón, 1989: 445-446).

escribir el joven Aristóteles” (Ibíd.: 38)¹⁸. Pero, más allá de la influencia en el estilo de escritura, el último período de Platón se ve matizado por una visión retrospectiva, por una vuelta mucho más asentada sobre las cuestiones fundamentales del hombre político, que es, según Jaeger, el de mayor preeminencia en las obras de los grandes griegos (1942: 12).

Dicha regresión y ajuste de cuentas con la realidad de Grecia que el viejo Platón tiene que observar a la sombra del ideal ético y político desplegado en su *República*, tiende necesariamente su pensamiento sobre las cuestiones más fundamentales, inmediatas e inmanentes de la realidad del hombre, y por ende, de la *polis*. De la misma manera que, como señala Julián Marías, el motor efectivo de la filosofía de Platón fue: “la crisis de su tiempo, como crisis de los usos y costumbres, como desorientación vertiginosa” (Marías, 1951: XXI), es posible entender que dicha conciencia, contrastada con la realidad de Grecia, haya originado en el último período de Platón un giro sobre el pensamiento práctico y fundamental de la *polis*, y esto es lo que según los estudios de Jaeger, influencia en mayor medida al joven estagirita:

El sesgo del espíritu de Aristóteles quedó decidido por el hecho de haber entrado en la Academia justo cuando estaba empezando a desarrollarse este importante cambio, el desenvolvimiento de la dialéctica del último período de Platón {...} La relación Aristóteles - Platón hay que entenderla no en Platón como un todo sino sólo en “el concepto preciso de su último período (369)” (Jaeger, 1946: 23-24).

Cuando es necesario mostrar en qué grado operó el cambio de postura ética de Aristóteles frente a la tradición socrática manifiesta en las obras de Platón, no cabe censurar al Platón de la *República* por el hecho de que en estas obras ciertamente el ideal ético y político se observe desde la distancia de un extremo

¹⁸ Sin embargo, se cree que Aristóteles escribió también sus primeras obras a manera de diálogo, pero que éstas se perdieron con la decadencia de la civilización helénica.

e incluso elitista ideologismo. Es menester, en cambio, enfatizar en el concepto propio del Platón que el joven Aristóteles conoció, en su imagen vívida como maestro, y en el hecho de que su Academia y el ejercicio de la filosofía fuese para el joven Aristóteles un elemento decisivo, o bien una manera de vérselas con el ideal ético y político desde su propia manera de filosofar y entender la condición humana.

Para Aristóteles, la virtud y la moral no podían ser reducidas a un mero conocimiento, o ser encasilladas en lo que se conocía como ciencia, dado que para el estagirita la ética como concepción de la razón debía tener una aplicación en los asuntos prácticos de la ciudad: “{...} a mí me parece que este tratado o discusión de las costumbres no debería llamarse ética, sino más bien sociología o política” (Aristóteles, 1961: 28)¹⁹. La ética, si ha de ser pensada, debe a su vez ser vivida, más allá de convertirse en arena de disputas dialécticas y especulativas. Desde una postura crítica y correctiva frente a la tradición precedente, visible en obras como la *Metafísica* y la *Física*, Aristóteles ve la falta de precisión en el socratismo cuando este: “hacía de las virtudes una ciencia: cosa que no es posible hacer en manera alguna” (Ibíd.: 29). Consecuentemente, y como muy bien es definido, el ideal ético y político de Aristóteles:

Supone un avance en la ciencia moral de la época. En primer lugar, porque descarta de una vez el socratismo: la virtud no es saber puro, es un acto de la voluntad. La acción ética debe ser específicamente humana, una acción del hombre maduro, una acción de libre elección (Samaranch, 1961: 15).

¹⁹ Ver también en la anotación de J. Marías al respecto: “{...} la Ética y la Política no son en su mente sino dos partes de una misma disciplina, dos etapas de una tarea individual única” (Marías, 1951: XXXIII). En este sentido, se testimonia del pensamiento aristotélico: “dice que la filosofía es de dos especies: una práctica, otra teórica. A la práctica pertenecen la moral y la política, en las cuales se trata del gobierno público y del privado {...}” (Laercio, 1950: 41-42); también (Pieper, 1951: 51).

Será pues, en el hombre de experiencia en donde Aristóteles habrá de encontrar la imagen exacta, justa y verdadera del ejercicio de las virtudes. Platón, más allá de encarnar las virtudes como saber, llega a ser este hombre de experiencia que Aristóteles conoce y que deviene su maestro. Por este motivo, el habérselas con la filosofía debe ser desde entonces necesidad de perseguir el ideal ético y político a la sombra del maestro, como constancia de que lo que se desea es realizable, aunque ahora, el discípulo trascienda dicha visión en la medida de que tiende hacia un progreso práctico, como ocurrió en primera instancia a su maestro desde el punto de vista teórico²⁰.

Este camino hacia la praxis como asidero de la virtud misma, es representado en el pensamiento aristotélico conforme al hecho de que en el hacer del hombre, éste se hace cognoscible. La ontología del hombre queda de esta manera supeditada a la confrontación con los actos mismos: “este hacer, que es la condición fundamental que define el sentido de un comportamiento, constituye su ontología moral” (Lledó, 1988: 17). Y es que si “somos lo que hacemos”, según reza la consigna aristotélica (1998: 1103b, 26 y ss.), entonces la praxis ética se presenta como camino mismo hacia el conocimiento.

El pensamiento es inmanente al hombre de acuerdo al uso de su razón, y no puede a su vez haber ejercicio de la ética —o bien de la política— sin una ley racional que gobierne las pasiones²¹. La razón, gracias a la cual los actos del hombre se distinguen por el hecho de hacerse y preverse con arreglo a un fin

²⁰ “Las inquisiciones éticas que Platón emprende a la sombra de su maestro Sócrates, desembocan pronto en una amplia teoría política” (García Gual, 1988: 80).

²¹ Para Platón, la razón compete al gobierno, por la previsión que ejerce sobre el alma (Platón, 1989: 277). Luego Aristóteles considerará la política como una ciencia “suprema y directiva en grado sumo” (Aristóteles, 1998: 132), pero su fin no será el conocimiento, sino la acción (Aristóteles: 134).

(Aristóteles, 1985: 66)²², es el centro y el motor alrededor del cual ha de progresar el germen filosófico, ético y político. Cualquier juicio racional acerca de la realidad debe poseer la previsión de la razón.

En efecto, Aristóteles no acepta que una cosa pueda y no pueda ser al mismo tiempo (Cf. 1985: 74-75), ya que es preciso que exista un juicio definido a costa de todo razonamiento (Ibíd.: 103 y ss.), conforme a lo cual, la relevancia que posee la experiencia para el conocimiento de aquello que en todo caso implica al hombre, también será una verdad transmitida a través de la filosofía: en el discípulo se verá a la sombra del maestro, y en el maestro a la sombra de la *polis*. Esto último, equivale a decir que a la sombra de la misma realidad ontológica del hombre, manifiesta en sus afecciones, sus actos y todo cuanto le constituye como ciudadano. Entendido éste como constitutivo sustancial de la realidad, respecto a él habrá de estar presente el sentido de una filosofía cuyo fundamento se prepara en el *factum* del hombre desde el punto de vista de sus implicaciones inmediatas, de sus decisiones y sus contingencias.

Platón, por el tiempo en que Aristóteles perteneció a la Academia, fijó su atención en los elementos conceptuales que aquí se han descrito como giros pragmáticos. Su pensamiento se ubicó dentro de los límites mismos de la vida fáctica y sobre todo de lo que dentro del concepto de *polis* y de *polítés* es inmanente a la historia:

Fue pues, durante el período en que Aristóteles perteneció a la Escuela como miembro, cuando Platón volvió su atención a las cosas particulares, y el estímulo que su colección de nuevos materiales históricos y políticos representó para Aristóteles, resulta claro por las numerosas coincidencias entre las *Leyes* y la *Política* (Jaeger, 1946: 31).

²² Kant, no obstante a recaer en un cierto idealismo con relación a la ética aristotélica, se fundamenta en algunos conceptos claves de la voluntad, la autonomía y la razón presentes ya en Aristóteles. La razón teleológica es una de ellas (Kant, 1946: 96).

Es entonces en los datos que ofrece la investigación y la experiencia misma, en donde Aristóteles concebiría el modo en el cual la filosofía es camino cierto para comprender el fin de la razón, sea ésta la felicidad privada, sea ésta la felicidad pública. La égida segura para acceder a esta felicidad no podría estar ya fundamentada únicamente en la idea del bien supremo y de la justicia. Antes bien, es en las praxis de la virtud donde se legitimará el sentido de la razón. De ahí que para Aristóteles sean los actos aquello por lo cual inmediatamente llegamos a poseer un conocimiento verdadero no sólo de nosotros mismos, sino de los otros y por ende de la *polis*. En esto el pensamiento como propiedad del hombre alcanza su sentido, y la filosofía como ciencia de las causas²³ y los primeros principios será en Aristóteles una visión que:

De acuerdo {...} como estaba, y fecunda como fue la experiencia juvenil que Aristóteles hizo del proceder riguroso y metódico de las ciencias, la impresión hecha sobre él por la personalidad de Platón fue la más fuerte de todas. Platón oteaba todas las fértiles llanuras desde la alta cima de su propio interés creador en íntima visión, y Aristóteles fue enteramente presa de él (Jaeger: 31).

Parece que, independientemente al fracaso en lo práctico del ideal ético y político de Platón, para Aristóteles sería decisiva la perspectiva moral en el ejercicio de una virtud que no puede radicar en el conocimiento racional de lo que es justo y de lo que no lo es, sino en el hecho de que el conocimiento, la fundamentación, pero sobre todo, el hacer en la finalidad de la razón, sea establecido acorde a los principios morales por los cuales el hombre concibe el curso de su vida, como por ejemplo, el dedicarse a la filosofía: “En Platón buscó y encontró a un hombre que le guiara hasta una nueva vida, como en su diálogo, Nerinto pregunta al sencillo labrador de Corinto cautivado por el

²³ Dice Aristóteles: “en una palabra, es el fin propio de la filosofía el indagar las causas de los fenómenos, y precisamente es esto lo que se desatiende” (1985: 40). Luego, serán características que debe poseer todo filósofo, entre otras: a) que posea conocimiento de las causas, y b) que posea arduos conocimientos (Ibíd.: 14).

Gorgias, hasta el punto de dejar el arado por buscar y seguir al maestro” (Ibíd.: 33).

De esta manera, la vocación de Aristóteles se nutre del último giro platónico, en donde la voz socrática se atenúa, y la filosofía se erige “{...} como una reorganización de los elementos fundamentales de la vida” (Ibíd.: 36). Por eso, a pesar de que la *episteme* sea concebida por Aristóteles por primera vez en todo su rigor filosófico, haciéndole inclinar su atención para siempre sobre los fenómenos y lo manifiesto por la naturaleza, él mismo se considerará del grupo de los platónicos (Cf. Aristóteles, 1985: 66). Sirva esto para intentar expresar aquí que el hecho de seguir una filosofía no significa repetir sus doctrinas, sino recobrar los elementos fundamentales en los que ésta potencia un pensamiento. Por esta razón, a las ideas platónicas Aristóteles intenta acercarlas a una realidad no sólo cognoscible, sino susceptible de experiencia; en último término, aprehensible por la razón en la praxis, o como dice E. Gilson, “bajadas del cielo a la tierra” (1985: 86).

Aristóteles, de acuerdo a su propia concepción de la existencia, intenta mostrar un ejercicio ético a partir de la previsión misma que ejerce la razón sobre nuestras acciones: “deliberamos, entonces, sobre lo que está en nuestro poder y es realizable {...}” (1998: 188). Es decir, el ideal ético debe pasar a ser realidad ética en la medida de que conforme a la naturaleza humana, está en sus manos la forma de sus actos. Desde ese punto de vista, para Aristóteles los fines pierden valor especulativo, y son los medios para conseguirlos aquello sobre lo que es menester deliberar (Cf. Ibíd.). Una ética postulada desde esta

perspectiva, hace de la facticidad el elemento por medio del cual la filosofía hace aprehensible el conocimiento del hombre en su trato con el mundo²⁴.

Es así como para Aristóteles, la filosofía, mientras pueda ser experimentada, intenta recobrar el sentido por el cual es el hombre político aquel en el que debe recaer gran parte de la atención, pero sobre todo, el beneficio de la filosofía: “ahora bien, la facultad de la vida política o social es la mejor de todas, y en consecuencia, su fin será el mejor de los bienes” (Aristóteles, 1961: 30).

Desde esta perspectiva, se prepara el sentido para una filosofía práctica cuya motivación no comienza ni termina ciertamente en lo idealizado; por el contrario, la filosofía aristotélica busca fundamentar el principio por el cual el conocimiento ético puede, y llega en efecto a ser un ejercicio válido: “{...} el hombre es el principio de las acciones, y la deliberación versa sobre lo que él mismo puede hacer” (Aristóteles, 1998: 189). Conforme a este principio, el pensamiento filosófico y su determinación se constituyen en la formulación griega sobre las bases de una búsqueda de la verdad. Como consecuencia del tránsito metafísico, el ideal ético y político se mueve en un centro determinado por la naturaleza humana²⁵.

Sin embargo, las consecuencias de una investigación ética y metafísica como la emprendida por Aristóteles, no involucran el hecho de que el problema del

²⁴ Por esta vía, y conforme a sus primeras investigaciones sobre Aristóteles, Heidegger anota: el objeto de la investigación filosófica es el *Dasein* humano, en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico {...} se ha de comprender como la aprehensión explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica, una vida fáctica que se comporta de tal modo que en la temporización concreta de su ser, se preocupa por su ser {...}” (2002: 31-32).

²⁵ Para observar las profundas consecuencias que ello tendrá en la filosofía, se insiste aquí en mostrar cómo el pensamiento de Aristóteles influye en una resolución de los fines teóricos de la filosofía posterior: “desde la óptica de la filosofía práctica de Aristóteles es posible distanciarse de la severidad metódica de las ciencias modernas {...}. Aquí encontramos, junto a la reivindicación de la naturaleza cinética del ser presente en la física, quizás los dos aspectos que más fascinaron al joven Heidegger, y que más decisivamente influyeron en la evolución de su pensamiento” (Escudero, 2002: 18).

fundamento de la filosofía, o bien de su determinación inicial, pueda resolverse desde un punto de vista simplista y completamente reduccionista como lo es la mera facticidad del hombre entendida como existencia, vida humana o acuñando términos de la metafísica medieval, la actualidad de la esencia. Es precisamente el ejercicio del pensar metafísico (del modo como nos lo enseñó Aristóteles), una manera en la que a través de la facticidad de la *polis*, de los actos humanos y de la cotidianidad, el filósofo parte del ente hacia la búsqueda del ser que en tanto fundamento de la realidad, logra en el ideal ético y político llevar el pensamiento a la concepción de la virtud, la justicia y la felicidad.

Es por esto que la implicación ética con relación a la previsión y observación de la facticidad del hombre, concluye en una resolución metafísica de gran importancia para occidente. Ejemplo de ello es que el fundamento de la filosofía en tanto determinación del pensar tenga el siguiente aspecto según Heidegger: “la filosofía trata el problema del *ser* de la vida fáctica. Desde este punto de vista, la filosofía es ontología fundamental” (1965: 46). Ahora bien, la *ontología fundamental* es estrictamente “la analítica ontológica de la esencia finita del hombre que debe preparar el fundamento de una metafísica conforme a la naturaleza del hombre” (Heidegger, 1954: 9).

De acuerdo con esta cita de la filosofía contemporánea influida por Aristóteles, siendo pues, el hombre el principio de las acciones, es posible deducir que para el filósofo de Estágira, la investigación ha de indagar aquello que él mismo está en capacidad de hacer. Por eso el carácter, como se vio anteriormente, designa al *ethos* en tanto costumbre, no porque para Aristóteles el hombre sea un sujeto pasivo cuyos actos son moldeados enteramente por las costumbres, aunque según él “no somos buenos ni malos por naturaleza” (1998: 168), sino precisamente porque en el uso de la razón conforme a los fines más excelsos, se está en capacidad de obrar, no anclado en el ideal de la virtud o su ciencia,

sino en el acto mismo por el cual el hombre ético se sustenta como tal. En estos términos radica precisamente la crítica que Aristóteles hace de la escuela precedente:

Refugiándose en la teoría, creen filosofar y poder así ser hombres virtuosos; se comportan como los enfermos que escuchan con atención a los médicos, pero no hacen nada de lo que les prescriben. Y así como estos pacientes no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquellos sanarán el alma con tal filosofía” (1998: 167).

Es claro que la exigencia de Aristóteles es obrar conforme a la virtud (Ibíd...: 144), y no pensar la virtud conforme a lo que ésta podría ser, ya que muy común es que se obre sin aplicación de la teoría, en la cual recaían los juicios morales desde la tradición socrática. Es en esa previsión en la que Aristóteles encaminó su pensamiento en el ideal ético y político después de su maestro Platón. De ahí que la filosofía se haya presentado para Aristóteles como una actividad que en tanto patrimonio de Dios²⁶, logra encaminar las acciones desde el sí mismo del filósofo, y si es posible, también desde aquellos que sean tocados verdaderamente por la filosofía, bien sea para el posterior ejercicio de una vida recta, justa y feliz en la *polis*, o bien de la política con el fin de elevar la virtud al grado de la praxis en la defensa y expansión de una civilización, que frente a los pueblos bárbaros, comportaba el bien más rico hasta entonces, es decir: la filosofía.

²⁶ Esta alusión de la *Metafísica*, no debe ser tomada en el sentido dogmático del cristianismo, como fácilmente podría interpretarse. Por el contrario, la imagen de Dios desplegada por Aristóteles en su *Metafísica* es piedra angular de la ontología principal que parte de una *causa sui* hacia la comprensión de la realidad, no entendida por amor sino por necesidad fenomenológica. Es así pues, que Aristóteles otorga a la filosofía un carácter de doctrina primera, y para ello debe partir de un principio supremo. Su teorizar concibe esta causa divina ya que sólo lo más grande y poderoso puede ser generador de la realidad; la hace parte inaugural de un sistema ontológico que la filosofía trata, y es por eso que la filosofía es patrimonio divino, ya que accede a una investigación de lo más alto, de lo primero y de lo último. Sólo en ese sentido Dios se devela en la filosofía aristotélica de manera decisiva.

Para dicho efecto, Aristóteles partía de la convicción de que entre las cosas que rigen la acción y la verdad está el intelecto (Cf. *Ibíd.*: 271), y ya que el ideal ético y político es sustentado en el hecho de que la verdad en las determinaciones sea posible, dentro de las disposiciones por medio de las cuales el alma accede a ella en sus juicios, están la sabiduría y el intelecto (Cf. *Ibíd.*: 272). En consecuencia, la filosofía en este caso se presenta como el camino a través del cual es accesible al alma la verdad en el cultivo de la virtud y el conocimiento, siendo para Aristóteles evidente la necesidad de que dicho cultivo sea sustentado en aquello que hace parte del *factum* del hombre en tanto se considera animal político. Esto implica, que en su relación con el mundo de la *polis*, y de acuerdo a las cosas que según su naturaleza y su razón está en capacidad de hacer, le corresponde la función de hacer y desarrollar su *tekné* conforme al bien para sí mismo, los demás y la ciudad. Aristóteles entendió su camino, su propia posición dentro de esa convicción, y la filosofía fue la respuesta.

3. LA BÚSQUEDA DE LA CERTEZA

3.1 PRESENTACIÓN

Según la ordenación y apreciación de la historia de la filosofía que comúnmente nos ha sido transmitida, con Descartes (1596-1650) comienza el período de la filosofía moderna. En efecto, con el autor francés la filosofía toca por primera vez tierra firme, apreciación hegeliana que será justificada si nos atenemos a los supuestos a partir de los cuales Descartes se erige como principal representante del racionalismo y de la epistemología en tanto filósofo neoclásico (Cf. Quine, 1998: 10)²⁷. Podría decirse que con Descartes la filosofía entra en un período nuevo²⁸, esto es, en un desarrollo conceptual que prepara los cimientos estrictos de un riguroso racionalismo, que como reconocerá E. Husserl, al fundarse en el suelo de la duda metódica, se convertirá en el “método de la exhibición de la “subjetividad trascendental” (1978: 51). Podrá verse, así, la importancia que tiene Descartes para la historia de la filosofía en el sentido de que no solamente inaugura una época esplendorosa para la investigación y la especulación gnoseológica y metafísica, sino que le ofrece a esta última un campo de visión más allá del ente en el sentido de que para el filósofo francés, “el comienzo de la filosofía —más que “comienzo”, como

²⁷ En este mismo lugar, Quine afirma que fue Descartes quien con más tesón que el mismo Hobbes y el mismo Bacon afrontó el problema de cómo conocemos.

²⁸ No obstante a que un especialista como Etienne Gilson considera que la línea divisoria entre la filosofía medieval y la moderna no corre a través de las obras de Bacon, de Descartes, y ni siquiera de la *Ética* del mismo Spinoza, reconoce que en la época de Hume, inmediatamente consecuente a la de Descartes, los lectores de filosofía habían entrado en un mundo filosóficamente nuevo (Cf. Gilson, 1985: 170), lo cual pone en evidencia las consecuencias del movimiento iniciado por Descartes. Por otra parte, un gran historiador de la filosofía como Frederick Copleston, afirma —para lo cual, como veremos, no hay que ir más allá de las obras del mismo Descartes— que el filósofo francés estaba seguro de que iniciaba algo nuevo (Cf. Copleston, 1972: 13).

veremos inmediatamente— es una meditación sobre la inteligencia {...}” (Zubiri, 1994: 128)²⁹.

De la misma manera en que se ha de reconocer en Descartes una figura central para la historia de la filosofía, la importancia que representa para el presente trabajo puede ser entendida desde esa perspectiva común. Sin embargo, debe con preeminencia ser reconocido su valor por cuanto para el desarrollo conceptual de un factor de iniciación en la filosofía, la *duda metódica* y la consecuente *búsqueda de la certeza* son en este autor piezas no sólo de la investigación filosófica, sino de la ciencia misma, razón por la cual el *Discurso del método* es reconocido como una de las obras más importantes de su tiempo, de la ciencia de su tiempo, y por ende, de la historia general de las ideas comprendidas bajo estos conceptos.

Zubiri entiende que “encontrar justamente este orden de fundamentación de certezas verdaderas que sean inmovibles” ha de ser el problema de Descartes” (Ibíd.: 128), y precisamente, según la acuñación antes mentada de Husserl, la subjetividad trascendental es el camino gracias al cual, empleando el método de la duda, Descartes se encuentra “recluido en sí mismo y en sus pensamientos” (Zubiri, 1994: 130).

Por fin, para la filosofía, no obstante al grave precedente que significaba el caso de Galileo frente al “santo tribunal”, Descartes intenta emprender una investigación filosófico-científica apoyándose en la dirección del *ego*, que según

²⁹ Por esta vía, agrega Zubiri más adelante: “Descartes con la idea del ser ha llevado el asunto a una dimensión meramente lógica”, esto es, a la verificación de la entidad (Ibíd.: 135). En esta misma dirección se encamina la interpretación de Husserl: “{...} todo ser espacio temporal es para mí, esto es, vale para mí, y precisamente por el hecho de que yo lo experimento, lo percibo, lo recuerdo, pienso de algún modo en él, lo juzgo, lo valoro, lo deseo, etc. Como es sabido, Descartes designa todo esto con el término cogito. De estas cogitaciones exclusivamente, extrae él su entero sentido, su sentido universal y especial, y su validez de ser” (1979: 58).

Zubiri “{...} es la única realidad cuya realidad envuelve inconcusamente la verdad; es lo que para Descartes es el primer principio de la filosofía” (Ibíd.: 136).

Por este motivo, y por ser una posición clara y manifiesta la de Descartes, el presente capítulo se ocupa de la *búsqueda de la certeza* como uno de los factores que determinan una iniciación filosófica, lo cual, entendido desde una perspectiva pedagógica, como se vio en el primer capítulo, proporciona uno de los elementos a partir de los cuales es posible entender el origen de la filosofía desde sus fundamentos vocacionales y la orientación teórica y teleológica de su determinación.

Las consecuencias de la duda metódica cartesiana llegan tan lejos en la historia de la filosofía, que aún algunos autores señalan el hecho de que para entender en sí misma la naturaleza de la filosofía, de su ejercicio y de su vocación, basta con reconocer cuáles son aquellos elementos que propician entender su origen a partir de los fundamentos de su determinación. Por ejemplo, para el profesor español Xavier Rubert de Ventós “quien todo lo entiende —decía un chino sabio— es que está mal informado” (2001: 10), atenuando más adelante esta alusión en tanto “hacer filosofía requiere ser lo bastante ingenuo —o valiente— para reconocer que *no* vemos las cosas claras” (Ibíd.: 15)³⁰. De otra manera, en el pensamiento de Jaspers, y haciendo una clara alusión al legado de Descartes: “Entregado al conocimiento de los objetos del mundo, practicando la duda como vía de la certeza, vivo entre y para las cosas, sin pensar en mí, en mis fines, mi dicha, mi salvación. Más bien estoy olvidado de mí y satisfecho de alcanzar semejantes conocimientos “(Jaspers, 1953: 16).

³⁰ Para otro reconocido profesor español: Manuel García Morente, uno de los componentes a partir de los cuales es posible entender las nociones de filosofía, y por ende, de la naturaleza de quien es llamado a ser filósofo radica en que para quien todo es obvio y sencillo, no hay posibilidad de ser filósofo (1938: 22).

Tener conciencia de la vulnerabilidad al error en nuestras apreciaciones, en nuestros juicios, en la comprensión del mundo, se erige así en el primer paso con dirección a la búsqueda de la certeza, lo cual precisamente ha sido concebido desde antiguo como razón de ser de la filosofía. Sin embargo, para Descartes, en épocas anteriores y tenidas por luminarias del pensamiento, esa pretendida verdad cayó inexorablemente en la mera especulación, o bien, su interpretación por las generaciones posteriores, no ha tenido el centro de la verificación racional. Con todo, el fondo de la filosofía se ha teñido desde antiguo de ese matiz, independientemente al éxito o fracaso de su empresa. Y es posible afirmar, que ya Descartes entendía que esa pretendida verdad, necesitaba ser encontrada, legitimada, y llevada a un estatus científico, motivo por el cual, en la dedicación de los *Principia*, Descartes escribe lo siguiente a su benefactora y amiga, la reina Cristina de Suecia: “por lo tanto, escribiré solamente aquello que la razón o la experiencia me han hecho conocer como verdadero, y aquí, en el prólogo, hablaré como filósofo como en todo el resto del libro” (1980: 293).

3.2 DESCARTES Y LA TRADICIÓN PRECEDENTE

Siguiendo la alusión anterior del hecho de que un elemento primordial de la empresa filosófica que inaugura Descartes, radica en poner en cuestión las supuestas “verdades” que nos han sido enseñadas por tradición, poseemos en su *Discurso del método*, quizá su obra fundamental, no sólo el testimonio más explícito de dicha iniciativa metódica, sino la confesión, podría decirse, autobiográfica del autor respecto a cómo se propuso llevar a cabo la búsqueda de la certeza.

Sabido es que Descartes, al igual que los filósofos empíricos ingleses y muchos de sus continuadores más representativos como Spinoza, Hobbes y Leibniz, venía de una línea no sólo metafísica sino también científica. Descartes es reconocido por sus trabajos en física³¹, pero sobre todo por su descubrimiento de la geometría analítica y de la óptica geométrica. De esta manera, Descartes estaba al tanto de los avances científicos de su tiempo, llegando a ser parte de éstos. Sentía profunda reverencia por Galileo, pero tuvo que cuidarse de sus juicios teniendo en cuenta que éste tuvo que abjurar ante Roma en 1633 por seguir los postulados de Copérnico, que la Inquisición consideraba “heréticos”.

Este es, en efecto, uno de los rasgos fundamentales en los que se inserta la apreciación histórica de Descartes, ya que no obstante a su conocida reverencia por la fe católica, parece que su misma filosofía y sus ideas científicas intentan llevarle más del lado del escepticismo que del de la creencia a ciegas en la revelación. Por ejemplo, Eugenio Garin en su obra *Descartes* (1989: 10), nos recuerda el temor que le ocasionaba a nuestro filósofo la idea de ser perseguido por el santo tribunal³², lo cual hace sospechar de una incredulidad escondida por temor a ser perseguido y no poder continuar en su empresa filosófica y científica. Por otra parte, Descartes poseía una profunda formación religiosa al haberse educado con los Jesuitas, junto a los cuales leyó no solamente a los clásicos, sino a Santo Tomás y a Suárez. Es precisamente de su experiencia en el paso por esa escuela, que luego Descartes sacará uno de los fundamentos de su *duda*, por lo cual le atribuirá a dichas enseñanzas un valor subjetivo en lo metodológico (Cf. Garin: 13). Así pues, la interiorización de su propia empresa gnoseológica le llevó a poner en entredicho muchos de los

³¹ De éstos encontramos un gran desarrollo en sus *Principia II*, y además algunas explicaciones personalizadas en la correspondencia que sostuvo amigablemente con la reina Cristina de Suecia (1626-1689).

³² Garin se apoya en una obra de Leroy titulada *Le morale de Descartes* (1957).

postulados que intentaban erigirse como verdaderos³³, incluso los de la escolástica.

Frente a dicha pretensión —y en tanto su propia obra va tomando la forma de un tratado científico, donde su concepción de *mundo* se ve atravesada por conocimientos en matemáticas, física y óptica, rechazando de paso las especulaciones de astrónomos y alquimistas— Descartes parece responder en un retrato para el que posó en 1640 (Garin, 1989: 97), donde aparece con un libro en sus manos que lleva por título “Mundus est fabula”. *El mundo es fábula* o *El mundo como fábula* es una afirmación con la cual, según Guillermo Quintás, “{...} Descartes marca su posición final ante los teólogos y científicos que se proclamaban en posesión del *verdadero plano* del universo {...}” (*Preel.*, en Descartes, 1995: XII-XIII).

Es por este motivo que Descartes suscita una profunda ruptura con la tradición precedente, no entendida como una negación obstinada de los preceptos anteriores con el objeto de erigir sin más los suyos propios, sino como un modo de establecer los cimientos sobre los que habría de estar sostenida su íntima y más elaborada filosofía, la cual él mismo entendía como “{...} el estudio de la Sabiduría; que por la sabiduría no sólo hemos de entender la prudencia en el obrar, sino un perfecto conocimiento de cuanto el hombre puede conocer {...}” (Ibíd.: 7-8). Lo anterior nos coloca de entrada en la significación razonable desde la cual es menester observar, no solamente su posición frente a la tradición precedente, sino frente a su propia iniciación en la filosofía, esto es, a su propio modo de filosofar. Por eso, “en la historia de la filosofía, lo que Descartes significa es la autenticidad del filosofar y la necesidad de hacerlo en

³³ Al respecto, afirma Descartes: “Hace ya algún tiempo que me he dado cuenta de que desde mis primeros años había admitido como verdaderas una cantidad de opiniones falsas” {...} (1980: I, p. 216).

las condiciones profundamente nuevas de una nueva edad histórica” (García Borrón, en Descartes *Int.* 1968: 43).

3.3 DESCARTES Y LA BÚSQUEDA DE LA CERTEZA

La filosofía, para que pueda ser tal, necesita de acuerdo a las enseñanzas de Platón, una profunda renuncia a los bienes externos, a los honores fugaces y a los divertimentos mundanos. En esto reconocemos la vida casi ascética de gran parte los más ilustres filósofos de la historia. Descartes no sería la excepción³⁴; por el contrario, la imagen que él nos suscita se nutre de las escenas de una vida entregada al estudio, a una interiorización tan arraigada en sí mismo, la cual sin embargo no sería siempre así. Descartes, contrario por ejemplo a un Kant, fue un hombre cuya posición aristocrática le prodigó de viajes y conocimiento de gran variedad de ámbitos intelectuales:

Pero puedo decir, sin temor, que creo haber tenido la gran fortuna de haberme encontrado desde mi juventud en ciertos caminos que me han conducido a consideraciones y máximas de las cuales he formado un método por el que me parece que dispongo de un medio de aumentar gradualmente mi conocimiento {...}” (Descartes, *Ibíd.*: 61).

Descartes, contrario a lo que pudiese pensarse ligeramente, no emprende su camino a la manera arbitraria de quien decide desconfiar de todo y por todo. Antes bien, establece el lecho de su vida en la filosofía y en la ciencia confiado en una profunda observación del “mundo”, de las acciones de los hombres y de sus pensamientos. De entrada, Descartes parece sentirse como el marinero

³⁴ En efecto, Descartes afirma que el placer que se encuentra en la contemplación de la verdad “es casi la única felicidad pura, no turbaba por dolor alguno de esta vida” (Descartes, 1980: 36/361).

que después de muchos puertos, de pronto decide anclar e interiorizar racionalmente lo visualizado en cada uno de ellos, poner en duda lo visto, lo aprendido; poner en duda la misma existencia de aquello de lo cual se habla. Al arraigarse a un suelo que pretende hacer cada vez más firme, Descartes no solamente se juega una u otra posición filosófica, sino su propia vida en tanto ciudadano y hombre social en sí, y lo hace con profunda convicción:

{...} y aunque al considerar con mirada de filósofo las diversas acciones y empresas de los hombres, no haya apenas ninguna que no me parezca vana e inútil, no por ello dejo de experimentar una extrema satisfacción en vista del progreso que creo haber hecho ya en la investigación de la verdad, ni de concebir tales esperanzas para el porvenir que entre las ocupaciones de los hombres, puramente hombres, hay alguna que sea sólidamente buena e importante, me atrevo a creer que esa es la que yo he escogido (Ibíd.:61-62).

Hemos de encontrar aquí el germen de la vocación cartesiana en el sentido de que hallándose ya filósofo, pretendía hacerse digno de la verdad y de una filosofía suprema al seguir rigurosamente su método. Siguiendo las propias alusiones de Descartes, es en la filosofía en donde puede encontrar el hombre el camino más seguro a ella. Valga decir, que en este sentido, ve Descartes una perspectiva desde su propia concepción de filosofía, que si bien aparentemente puede que no se aleje mucho de la que nos fue relegada desde la tradición clásica, sí compone el elemento personal del racionalismo, del intuicionismo y del método científico. Es decir, ya Descartes asume las bases para la elaboración de una filosofía propia que haga justicia a su momento histórico, y otorgue el rigorismo suficiente para la búsqueda de la certeza:

Sin embargo, no debemos extrañarnos de que muchos espíritus se dediquen con preferencia a otras artes y a la filosofía, pues esto sucede porque cada uno se puede permitir más confiadamente la pretensión de adivinar en una cosa oscura que en una evidente {...} Pero de todo esto se ha de concluir no sólo que hay que aprender aritmética y geometría, sino únicamente que los que buscan el recto camino de la verdad no deben ocuparse de ningún objeto que no ofrezca una certeza igual a la de las demostraciones aritméticas y geométricas (Descartes, 1980: 40 /366).

Parece de esta manera que emprender el camino hacia la filosofía propia, poseía en Descartes la doble necesidad de seguir su propio método y de hacer justicia a una época de la humanidad en donde habría de orientarse un nuevo rumbo y un progreso científico que en adelante no tendría freno. Esto significaba que para asumir con propiedad dicha empresa, Descartes estaría decidido a cuestionar, más que a la fe misma³⁵, al modo como la teología había pretendido erigirse como conocimiento verdadero. Razón por la cual, en Descartes es de suma urgencia para la iniciación en su filosofía (esto es, en su método) deslastrarse de los conocimientos que le habían sido enseñados y que habían sido tenidos por verdaderos sin lo que en términos kantianos llamaríamos “el tribunal de la razón”: “la primera y principal causa de nuestros errores reside en los prejuicios adquiridos durante nuestra infancia” (Descartes, 1995: 65). Uno de esos prejuicios fue justamente lo enseñado por los Jesuitas, cuya filosofía, era menester que fuese refutada y superada por la suya propia, llegando a concebir que de hecho hasta entonces existían dos filosofías: la de la escolástica y la de Descartes (Garin: 20). Lo que pensase Santo Tomás, Suárez o cualquier otro le tenía sin cuidado a no ser que pudiese ser considerado como una verdad (Ibíd.: 18-19).

³⁵ En Descartes es manifiesta la intención de no chocar con los preceptos de la fe. No podremos saber hasta qué punto por una convicción personal y verdadera, o por una prudencia civil. En este punto se comenta: “la teología dogmática constituirá, sin embargo, para Descartes, una advertencia negativa (en el orden práctico más bien que en el teórico), un recordatorio de los límites más allá de los cuales es imprudente acentuar ciertas afirmaciones filosóficas” (García Borrón, *Int.*, en Descartes, 1968: 17). Su obra denota la necesidad de separar sus preceptos filosóficos y científicos de los que por dogma nos han sido enseñados: “después de haberme asegurado así de estas máximas y de haberlas puesto aparte, con las verdades de la fe, que han sido siempre las primeras en mi creencia” (Ibíd.: 110-111). Sin embargo, y a pesar de tener puntos de vista cercanos a los de San Agustín, cuando éste afirma que aún los axiomas de la ciencia deben ser evidentes por la luz de un sol especial, y que este sol especial podría decirse que es Dios (Cf. San Agustín, *Soliloquios*, VIII, 15; Ver también en Copleston, 1974: 70), Descartes sabe que de alguna manera sus ideas científicas pueden alejarle de esas “verdades de la fe” y por eso es muy cuidadoso con el modo en que presenta su filosofía ante la sociedad erudita europea del siglo XVII.

En este grado de iniciación del método, para Descartes lo que antes era enseñado sin más como verdadero, era susceptible entonces de convertirse en una opinión más de las que tanto han abundado en el juicio de los hombres sin el concurso estricto de la búsqueda de la certeza. De ahí que no sea posible liberarse de los juicios imprecisos que nos alejan de la verdad “si no asumimos dudar una vez en nuestra vida de todas las cosas acerca de las cuales encontrásemos la menor sospecha de la falta de certeza” (Ibíd.: 22).

Consecuentemente, el problema de Descartes frente a los conocimientos y opiniones recibidas durante su vida parece abarcar tanto los terrenos de la teología como los de la lógica, que para él era estrictamente la lógica que se enseñaba en *La escuela*, que “{...} sólo es una dialéctica que enseña los medios para hacer entender a otro lo que ya sabe {...}” (Ibíd.: 15). Incluso, es tal el grado de desconfianza y falta de crédito que otorga Descartes a la lógica, que la entiende también por dialéctica en el sentido de razonar, argumentar, por lo cual, entonces considera necesario trasladar la lógica o dialéctica de la filosofía a la retórica, ya que no sirve para la investigación de la verdad, y la investigación de la verdad es patrimonio de la filosofía (Cf. Descartes, 1980: 75-76 /406). Empero, la confusión en las diversas opiniones no podía ser ajena a la misma filosofía en su interna estructura y desarrollo histórico (Cf. Garin: 21), lo cual implicaba para Descartes un desarraigo de la filosofía en su inmanencia, conforme entiende que el más alto grado de conocimiento es aquel al que han aspirado precisamente los filósofos:

Sin embargo no sé de alguno que haya logrado éxito en tal tarea. Los primeros y principales cuyos escritos poseemos, son Platón y Aristóteles, no cabe destacar otra diferencia entre ellos, sino que Platón, siguiendo las huellas de su maestro Sócrates, ha confesado ingenuamente que no había podido acceder al conocimiento de algo cierto {...} Aristóteles, por el contrario, fue menos franco y, si bien fue discípulo de Platón durante veinte años, no formuló otros principios que los de Platón aún cuando modificó totalmente su exposición, llegando a proponerlos como verdaderos y seguros (Ibíd.: 10).

Según esta alusión, para Descartes el primer pilar de la filosofía clásica había ya aceptado su falta de total certeza de acuerdo a las enseñanzas de su maestro y a su pensar propio. Y al parecer, consecuentemente, los pretendidos fundamentos de Aristóteles, al apoyarse en ciertos pensamientos de Platón, quedan igualmente en una posición movediza, por lo cual afirma en otro lugar: “Nada diré de la filosofía, excepto que, viendo que ha sido cultivada por los espíritus más excelentes que han existido desde hace siglos {...}, sin embargo no encontramos todavía en aquella ninguna cosa sobre la cual no se dispute y que no sea, por lo tanto, dudosa {...}” (Descartes, 1968: 70).

Hasta este punto, el de la generación del *Discurso*, es evidente que Descartes asume una postura de suma prudencia, no sólo en el orden práctico, sino en el teórico. Pero una gradual consecución de su método, desencadena una búsqueda de la certeza que de la misma manera en que él mismo ha puesto las cosas respecto a la tradición, intenta llegar a un conocimiento más perfecto, esto es, a una filosofía que posea la rigurosidad interna de los juicios certeros, de las ideas claras y distintas por sí mismas³⁶.

Dentro de este objetivo, es importante señalar que en Descartes, la noción de *libertad*³⁷ componía precisamente un beneficio más teórico que práctico, y fue por este motivo que evitó a toda costa entrar en disputas con el “Santo Tribunal” o con los doctos en teología y moral. Indudablemente, y como suele suceder a

³⁶ Al respecto, se comenta lo siguiente: “el carácter fundamental y más permanente de la dirección filosófica “racionalista” encabezada por Descartes es la utilización de un criterio de verdad no sensible, sino inteligible y deductivo, y la disposición a introducir métodos matemáticos en la filosofía, su dificultar principal es el apriorismo gnoseológico” (García Borrón, *Int.*, en Descartes, 1968: 21).

³⁷ “El profesor H. Daudin, en su obra *La liberté de la volonté* (P.U.F. 1950), insistió de una manera especial en el carácter voluntario de la duda cartesiana, así como en la elección de propia ocupación del filósofo, como aspectos que ponen “la libertad en el origen de la filosofía moderna” (García Borrón, *Ibid.*, en Nota 53, p. 119). Ver también en (Garin: 89).

quien se inicia en las arenas de la filosofía, Descartes sentía manifiestamente la extrema confusión seguida a las diversas enseñanzas de los doctos e incluso de su autoaprendizaje (Cf. Descartes, 1968: 65), por lo que afirma: “todas esas razones me permitían tomarme la libertad de juzgar por mí de todos los demás, y pensar que no había ninguna doctrina en el mundo que fuese tal y como antes me la habían hecho esperar” (Ibíd.: 66).

Esta manera de dudar, de cuestionar las enseñanzas recibidas, no obstante a tener el sello de la filosofía clásica precedente, que se reitera, era para Descartes la de *La escuela*, deriva en éste una apreciación propia de la filosofía, no tanto porque sea el primero en pensar la identidad de la verdad con el ser o con la sabiduría, que después de Parménides deviene en Platón filosofía, sino porque el método en Descartes requerirá de una firme determinación, que en una conciencia de genio como la del autor francés, se convertía en la necesidad de considerar que: “{...} la filosofía nos proporciona el medio para hablar con verosimilitud de todas las cosas, y de hacerse admirar por los menos sabios {...}” (Ibíd.: 66-67)³⁸.

Pero dicho propósito no podía llevarse a cabo sin el emprendimiento de una marcha en el único suelo seguro que vislumbraba Descartes, y ese era el de su propia razón, ya que como afirma, estaba dispuesto “{...} a no buscar otra ciencia que aquella que pudiese encontrar en mí mismo o en el gran libro del mundo {...}” (Ibíd.: 73)³⁹. En esa firme determinación, para Descartes la filosofía misma debería llegar a ser ese suelo firme que él consideraba necesario para encontrar la certeza, no porque considerase que la filosofía era tal *per se*, sino

³⁸ Como se vio en el capítulo primero del presente trabajo, para Aristóteles esta era una de las nociones de la naturaleza del filósofo.

³⁹ En otro lugar afirma: “cuando era joven, y ante descubrimientos ingeniosos, me preguntaba si no podía descubrirlos por mí mismo, incluso sin haberlos leído en un autor” (Descartes, 1980: 17),

porque tenía plena confianza de que siguiendo los preceptos de su *ego cogito* y su método, llegaría efectivamente a constituir una filosofía no vulgar⁴⁰ y más perfecta. El modo en que quiso fundar dicho acceso estaba preparado sobre la base de una rigurosa subjetividad, esto es, de una conciencia trascendental de la razón: “Y creí firmemente que por este medio conseguiría conducir mi vida mucho mejor que si edificaba sobre viejos fundamentos y me apoyaba únicamente en los principios que había aprendido en mi juventud, sin haber nunca examinado si eran verdaderos” (Ibíd.: 81).

La pertenencia y la identidad de ese modo de proceder, eran elementos de un reino que Descartes pretendía hacer necesariamente propio conforme el objeto de su filosofía. La libertad que antes fue señalada no es participación arbitraria de la voluntad, sino que en Descartes, significaba a la par la consecuencia de su formación preliminar en matemáticas, teología y esa lógica de *La escuela*, por lo que se sentía preparado a refugiarse en sí mismo:

Pero después de haber pasado unos cuantos años estudiando así en el libro del mundo y tratando de adquirir alguna experiencia, tomé un día la resolución de estudiar también en mí mismo y emplear todas las fuerzas de mi espíritu en la elección de los caminos que había de seguir {...} (Ibíd.: 74).

La naturaleza de esa elección de ocupación del filósofo, predispone entonces de un sendero en el pensamiento⁴¹, donde el entendimiento procede desde lo más simple a lo más difícil y complejo⁴², lo cual permite erigir un reino propio en donde la pretendida certeza esté al alcance de una personalización interna del cogito: “mi propósito no se ha extendido nunca más allá de tratar de reformar mis propios pensamientos, y edificar en un terreno que me pertenece

⁴⁰ Para Descartes esa filosofía vulgar era estrictamente la enseñada por la escolástica.

⁴¹ Para Descartes, pensar significaba “{...} todo aquello que acontece en nosotros de tal forma que nos apercibimos inmediatamente de ello {...}” (1995: 26). Este será uno de los puntos en los que la fenomenología husserliana apoyará la forma de la conciencia frente a los datos del mundo.

⁴² Este es, en efecto, el tercero de los conocidos cuatro preceptos del método (Cf. Ibíd.: 90).

totalmente” (Ibíd.: 82). La subjetividad aquí desplegada, se ocupa en primera instancia de lo ya señalado conforme a la formación intelectual de Descartes, y posteriormente, concluye en una apropiación de su método para sí mismo: “{...} y me ví obligado a emprender yo mismo la tarea de guiarme” (Ibíd.: 85).

Y bien, ¿por qué habría de ser el inicio en su filosofía lo que para Descartes conduciría a la certeza o a la verdad? Para responderlo, es necesario volver a la concepción personal y rigurosa de la filosofía en Descartes⁴³, y más aún, de lo que significa filosofar para él:

Vivir sin filosofar equivale a tener los ojos cerrados sin alentar el deseo de abrirlos; no obstante, el placer de observar todas las cosas que nuestra vista descubre, no es comparable en modo alguno a la satisfacción que genera el conocimiento de lo que la filosofía descubre; más aún, este estudio es más necesario para reglar nuestras costumbres y nuestra conducta en la vida de lo que es el uso de los sentidos para guiar nuestros pasos (Descartes, 1995: 9).

El modo de proceder en dicha filosofía tiene su génesis no sólo en la idea del *cogito ergo sum*, sino también en la idea de Dios, quien al ser fuente de toda verdad⁴⁴, no ha creado nuestro entendimiento de tal modo que pueda engañarse sobre aquello de lo que tiene una percepción clara y distinta (Cf. Descartes, 1995: 12-13). Conforme a esa luz y a la confianza puesta en una perfección superior como la de Dios⁴⁵, quien también podría permitir que nos

⁴³ En Descartes, hay un sumo bien al que aspiran incluso aquellos que ya tiene riquezas: “{...} a este soberano bien, considerado por la luz natural sin la ayuda de la fe, no es otra cosa que el conocimiento de la verdad por sus primeras causas, es decir, la Sabiduría, cuyo estudio desarrolla la Filosofía” (Descartes, 1995: 9).

⁴⁴ Recordemos que para el padre Copleston en su exposición de la filosofía medieval, de San Agustín se desprende la idea de que todo el conocimiento y todas las verdades que el hombre racional llega a poseer, son en sí mismas sólo una manifestación de Dios, es decir, una participación de la luz de Dios sobre las verdades que los hombres llegan a conocer acerca de las cosas del mundo (Cf. Copleston, 1974: 70).

⁴⁵ En este punto, encontramos en los primeros y no muy conocidos escritos de Descartes: *Los preámbulos*, la siguiente y sugerente referencia al Eclesiastés, I, 1, 15): “el temor de Dios es el comienzo de la sabiduría” (Descartes, 1980: 17). La relación que Descartes asume entre la

equivocásemos incluso en los arduos conocimientos de la matemática (Cf. Ibíd.: 24), la duda es el elemento determinante a partir del cual se prepara el lecho a la aparición de las *ideas claras y distintas*, o como dice Zubiri, la incertidumbre al ser en Descartes método, es camino que conduce a la verdad (Cf. 1994: 129). Por ejemplo, en la sentencia No. 7 de la primera parte de los *principia*, Descartes afirma que “*no podríamos dudar sin existir y éste es el primer conocimiento cierto que se puede adquirir*”, lo cual explica de la siguiente manera:

En tanto rechazamos de esta forma todo aquello de lo que podemos dudar e incluso llegamos a fingir que es falso, fácilmente podemos suponer que no hay Dios, ni cielo, *ni tierra* {...}, y que no tenemos cuerpo; pero no podríamos suponer de igual forma que no somos mientras estamos dudando de la verdad de todas estas cosas, pues es tal la repugnancia que advertimos al concebir que lo que piensa no es verdaderamente al mismo tiempo que piensa {...} (Descartes, 1995: 25).

Este modo de argüir un juicio cierto y certero que sea evidente por sí mismo es desarrollado en Descartes inicialmente desde la perspectiva de que la idea de Dios es, podríamos decir, innata en el hombre, pero no como fruto de la imaginación del alma, sino estrictamente “porque sólo puede ser concebida como una existencia necesaria” (Descartes, 1995: 31). Ahora bien, el juicio lógico que permite a Descartes asumir un postulado como verdadero, radica menos en su conocimiento y elaboración como en la posibilidad de que lo sea, es decir, que siguiendo el argumento de Descartes presentado en sus *Principia*, si llegamos a la conciencia de una cosa perfecta, tanto más deberemos llegar a la conciencia de su causa perfecta (Ibíd.: 31-32). De la misma manera,

perfección divina y la posibilidad de que el filósofo y el científico participen efectivamente de un método que lleve a un conocimiento verdadero, se reduce al supuesto de que: “la inteligencia pura es Dios” (Ibíd.: 31). Como consecuencia de esta estimación, y al ver Descartes que por medio de la adquisición de un método riguroso es posible que el hombre llegue al conocimiento de ideas claras y distintas, afirma lo siguiente: “tiene, en efecto, la inteligencia humana un no sé qué de divino” (Ibíd.: 46 /373).

Descartes anuncia en *Meditaciones metafísicas* que de la idea de que Dios es algo más perfecto que nosotros, necesariamente debemos asentir en su existencia como algo verdadero (Cf. Descartes, 1980: 208). Es por este motivo que en el orden de la metafísica escolástica de cuño tomasino, Descartes se sirve aún del principio según el cual Dios es la fuente de toda luz, verísimo (primero de los atributos) (Descartes, 1995: 39).

La certeza que busca Descartes se instala así dentro de una deducción⁴⁶ que a partir de un profundo intuicionismo, accede a ideas claras y distintas que en primera instancia Descartes infiere de la indubitabilidad de su propia existencia, y más que de su existencia entitativa, material, de su existencia en tanto *cogito me cogitare* (pienso que pienso). Aquí, desde luego, el filósofo francés condiciona la radicalidad de todo juicio sobre un fundamento que reside en un terreno meramente gnoseológico. Considera cualquier investigación como un modo de habérselas con ideas simples, absolutas⁴⁷, que sean similares a lo más común y por ende fáciles de distinguir, y a partir de éstas ir avanzando en el conocimiento de las más arduas⁴⁸. Su método será en primera medida la necesidad de conocer más que el conocimiento, el mejor modo posible para llegar a éste, y de ahí se explica el cómo fue que Descartes se recluyó en el ego⁴⁹ como camino hacia la primera de las ideas claras y distintas, y ésta es

⁴⁶ Este es un principio gnoseológico para Descartes: “podemos llegar al conocimiento de las cosas por dos caminos: por la experiencia o por la deducción” (Descartes, 1980: 39 /364-365). Luego, señalará que pueden concebirse como actos del entendimiento para llegar al conocimiento la intuición y la deducción (Cf. *Ibíd.*: 42 /368).

⁴⁷ “Llamo absoluto a todo lo que contiene en sí la naturaleza pura y simple a que se refiere una cuestión” (Descartes, 1980: 54 /381).

⁴⁸ Como se vio en el tercero de los cuatro preceptos del *Método* (Descartes, 1968: 90), en Descartes es de significativa recurrencia el señalar que es necesario que el entendimiento vaya de lo más simple a lo más compuesto. En esto, nuestro autor señala que para la buena disposición del método ha cultivado la matemática universal, con la cual, se siente seguro de poder avanzar en la consecución de ciencias más elevadas (Cf. Descartes, 1980: 52 /379).

⁴⁹ Respecto a la preeminencia del ego como categoría, Husserl afirma: “en este punto, realizamos, siguiendo a Descartes, el gran giro que, llevado a cabo de modo correcto, conduce

que no puede dudar de que exista mientras que existiendo está pensando, y más acorde con su fórmula, que mientras está pensando luego entonces está existiendo:

Pero inmediatamente advertí que mientras quería así que todo era falso, era preciso, necesariamente, que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa, y, observando que esta verdad, “yo pienso, (luego) yo existo”, era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de hacerla tambalearse, pensé que podía admitirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que buscaba (Descartes, 1968: 120-121).

Sin embargo, esa misma —y como Zubiri llama— egología, lleva a Descartes a un argumento mucho más “revelador”, más absoluto y más universal: el de Dios:

Porque, primeramente, aquello mismo que he tomado antes como una regla, es decir, que las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente, son todas verdaderas, solamente es seguro porque Dios es y existe y porque es un ser perfecto, y todo lo que es en nosotros procede de él (Ibid.: 130).

La noción de Dios, más allá de la mera necesidad lógica y metafísica que entraña, es en Descartes la posibilidad misma de llegar a un diálogo con la razón y la realidad de la experiencia:

{...} a la vez que dudábamos de todo y que suponíamos que quien nos había creado empleaba todo su poder para inducirnos a error de formas diversas, sin embargo apercibíamos en nosotros una libertad tan grande como para impedirnos creer aquello que aún no conocíamos perfectamente. Luego aquello que apercibíamos distintamente y acerca de lo cual no podíamos dudar mientras manteníamos una suspensión tan general, es más cierto que cualquier otra cosa que hubiéramos podido conocer (Descartes, 1995: 44).

a la subjetividad trascendental: la vuelta hacia el ego cogito en cuanto base apodícticamente cierta y última de todo juicio, sobre el cual ha de fundamentarse toda filosofía radical” (1979: 55).

Es precisamente el desarrollo ulterior de esa certeza, lo que lleva a Descartes a demostrar la existencia de Dios en *Meditaciones metafísicas III* y *V*. Para Descartes, sin embargo, era la existencia de Dios una idea que en su ciencia, se manifestaba ambiguamente en el sentido de que sus presupuestos físicos y algunas de las teorías sobre la generación de la materia a que pueden llevar los *posibles* en el conocimiento científico, acarrear en el pensamiento racional, creer que las cosas no se han formado por la providencia como se nos ha hecho ver desde la infancia.

Las consecuencias del conocimiento científico se le manifestaban así a Descartes en dicha complejidad, ante la cual, y en orden a su propia creencia y fe, perseguir la idea de Dios en tanto principio inconmovible era la mejor opción posible en el desarrollo de su filosofía. Ante esta perspectiva, y como señala Zubiri, Descartes se halla metafísicamente en el horizonte de la nihilidad, en la línea de la creación. Dentro de este horizonte, hay un principio metafísico que atraviesa la filosofía desde Aristóteles, pasando por Santo Tomás, y que llega hasta Descartes, aunque estrictamente como iniciador de la filosofía moderna. Dentro de este horizonte, “el orden trascendental” es una categoría que usa Zubiri para apreciar la visión metafísica que llega hasta la filosofía moderna: “este orden trascendental tiene un principio trascendente, que es Dios, considerado como *ens*, el *Summun Ens*, *Ens a se*” (Zubiri, 1994: 124). No obstante a lo que se pudiera pensar a partir de esta alusión, la consecuencia que de ella se extrae es una buena manera de concluir en la idea de que la verdad del *ego cogito* llega necesariamente a otra verdad que es la de Dios, dado que no obstante a que las ideas de lo corpóreo y extenso pueden estar contenidas en el sujeto, no por ello puede deducirse que procedan de él, ya que en efecto es sólo una “cosa que piensa” (Descartes, 1980: III, 244). De ahí que Zubiri afirme: “pero hay un segundo caso en que la verdad envuelve inconcusamente la realidad de su objeto, que es Dios” (1994: 136).

Ahora bien, Zubiri separa los horizontes de la concepción de Dios en Santo Tomás y Descartes, resaltando en el último su necesareidad como un hecho contingente y no integral, lo cual es posible explicar desde el segundo momento de la certeza a que llega Descartes. En efecto, para éste, Dios llega a ser un principio indubitable, que ha intuido por deducción frente a otro principio que es el del *cogito ergo sum*. De esta manera, y según la interpretación de Zubiri a la que se ha acercado este trabajo desde el punto de vista de la búsqueda de la certeza y la visión de Dios como verdad, “el horizonte de la nihilidad es, {...} no solamente el resultado sino el principio mismo de la filosofía cartesiana” (Ibíd.: 149).

Desde dicha perspectiva, la filosofía en su determinación inicial, es precisamente la única manera por medio de la cual el hombre que busca la verdad llega a un método que en su íntima visión le proporciona el acceso a ella. En Descartes, esta visión necesita así de un principio inmovible, ante el cual, la duda acerca de todas las cosas devenga en una idea clara y distinta que la razón está dispuesta a reconocer.

Como quiera que el conocimiento esté nutrido del *organon* de la ciencia, de las enseñanzas e investigaciones más arduas a que pueda acercarse un filósofo en pleno siglo XVII, aun las pretendidas evidencias de la matemática y la geometría, no podrán ser tales sin el proceso a través del cual, la razón, desligada de la confianza *a priori* en las verdades que enseña la doctrina según la revelación en la que creyó *La escuela*, llega a un conocimiento cierto de la realidad.

Pero, ¿de qué realidad se habla aquí? Una y otra vez, en Descartes, el mundo de la realidad se ve reducido al *ego*, al espíritu como manifestación de una subjetividad racional cuyo fundamento radica en la imposibilidad de negar que en el acto del *cogito* está incluida la indubitabilidad del ente, de la certeza de

ser⁵⁰: “{...} *nosotros somos en razón sólo de que pensamos*” (Descartes, 1995: 25-26). Así, ese proceso que ha de llevar a una idea clara y distinta, a una certeza de la realidad, es en Descartes método: “y el secreto de todo el método consiste en advertir con cuidado en todas las cosas lo que es más absoluto” (1980: 54/ 382).

El sentido del método, se halla pues, en la perspectiva de otorgar un terreno sólido y seguro en donde gradualmente el entendimiento llegue a la certeza. Fue, en la determinación inicial de la filosofía de Descartes, lo que le motivó a la elaboración, y posterior ejercicio del método. En éste es necesario ir accediendo a ideas certeras y pensamientos incommovibles, rechazar los juicios que no logren sustentarse por sí mismos: “{...} todo mi propósito no tendía a otra cosa que a encontrar la seguridad y rechazar la tierra movediza y la arena, para encontrar la roca y la arcilla” (Descartes, 1968: 112). Además, esa búsqueda de la certeza llega a ser en Descartes una manera de iniciarse en la filosofía desde el punto de vista de su íntimo aporte a aquello que en su época, él reclamaba para el pensamiento: “{...} jamás llegaremos a ser filósofos, aunque hayamos leído todos los razonamientos de Platón y Aristóteles, sino podemos dar un juicio sólido acerca de las cuestiones propuestas, pues en tal caso, parecería que hemos aprendido historias pero no ciencia” (Descartes, 1980: 41-42/ 367).

A partir de aquí, podríamos convencernos de que Descartes pretendía una filosofía como organización y ejercicio mismo del método, el cual instaura con la profunda convicción de que la investigación de la verdad depende necesariamente de él (Ibíd.: 41/ 371). En ese sentido no se puede hablar de la filosofía en términos generales —pues Descartes entiende que es legítimo para

⁵⁰ Este habrá de ser el primer conocimiento del que Descartes cree que tiene una percepción clara y distinta. Sobre la verificación ontológica véase (Descartes, 1980: II, p. 224 y 233-234).

la pedagogía de los jóvenes que la filosofía siga enseñándose a la vieja usanza de la escolástica (Cf. Descartes, 1980: 38) —, sino de la filosofía que Descartes quiere seguir, entendiendo que ésta es precisamente la suya propia, la filosofía del cuidadoso sujeto racional y de su método para la búsqueda de la certeza. No obstante, el principio para dicha empresa no ha de radicar en primera instancia en un fundamento ontológico, sino gnoseológico. De ahí la deducción de la veracidad del ente por el pensamiento, de ahí la necesidad de entender cómo opera el entendimiento en sus determinaciones:

Si alguien se propone como problema examinar todas las verdades cuyo conocimiento es asequible a la razón humana (examen que deben hacer, a mi juicio, por lo menos una vez en la vida, todos los que desean seriamente llegar a la sabiduría), encontrará ciertamente, por las razones que hemos dado, que no podemos conocer nada antes de conocer el entendimiento, porque el conocimiento de todas las cosas depende de él, y no a la inversa {...} (Ibíd.: 66 /395).

Justo será, entonces, ver en la gnoseología una legitimación misma de la filosofía, ya que sin el concurso de ella, quizás nadie llegue a preocuparse por ese elemento tan importante para la valoración de la ciencia y del hombre. Pero, y como queda claro según las referencias que se han hecho aquí, el objetivo de esa filosofía, más allá de su conciencia y su legitimación, radica en el crecimiento de la ciencia, en el aumento del conocimiento acerca del mundo. Consecuentemente, para conseguir dicho objetivo, el elemento fundamental es la búsqueda racional de la certeza, ya que en ello se asienta la vía del método, no sólo para Descartes, si para cualquier filósofo y científico que busque llegar a la verdad, pues él estaba convencido de que su método sería un instrumento de validez universal: “{...} puesto que han deseado esto de mí numerosas personas, personas que tienen conocimiento de que he cultivado cierto método para resolver toda clase de dificultades en las ciencias {...}” (1980: 203).

La filosofía deja de ser así mera especulación o una sujeción obstinada a la veracidad de silogismos que no hacen sino oscurecer más las cuestiones, o bien enseñar aquello que ya se sabe (Cf. Descartes, 1995: 15). Antes bien, la filosofía prepara los cimientos para adoptar no sólo un modo de pensar, sino de vivir, que en Descartes, en últimas significaba eso: "{...} y, en fin, no habría sabido limitar mis deseos ni estar contento si no hubiese seguido un camino por el cual {...} me aseguraba la adquisición de todos los conocimientos de que fuese capaz" (Descartes, 1968: 110).

Ese era el mejor modo de vida posible para Descartes, motivo por el cual fue descartando a su vez las posibles otras ocupaciones, preocupaciones y conductas que el mundo ofrece a los hombres. Si Descartes ejercía estrictamente su filosofía a la manera como la había él mismo establecido, al mismo tiempo lo hacía con la convicción de que estaba haciendo ciencia. Desde ese presupuesto, la iniciación en la filosofía se presenta en Descartes conforme a la necesidad de salir de las confusiones que las enseñanzas y experiencias del pasado van dejando en el entendimiento. La historia de su vida es en Descartes historia de sus conocimientos y sus juicios. Por eso es que la duda y la búsqueda de la certeza se enmarcan dentro de la perspectiva de iniciarse en una filosofía genuina y rigurosa que acoja sus profundas inquisiciones y el curso mismo de su vida en adelante.

Ante esta posición, Descartes asume la ocupación de filósofo como la mejor posible, ya que en su mismidad habría de estar el fundamento determinante del curso de sus pensamientos, dudas y verdades. Dicha mismidad, es llevada por Descartes a tales consecuencias, que en su formación y dirección intelectual, afirma lo siguiente: "he nacido, lo confieso, con un espíritu tal que para mí el mayor placer del estudio ha sido siempre no escuchar las razones de los demás, sino descubrirlas por mí mismo" (1980: 73/ 403).

En ese sentido, no podría dudar de nada más cierto que su mismo pensamiento, su existencia, y de que la elección por la ocupación de filósofo era en adelante una de esas ideas claras y distintas que abrigaría en comparación con el resto de opciones que el mundo ofrece: "{...} y sin siquiera decir nada de las de los otros, pensé que yo no podría hacer nada mejor que continuar en la que tenía, es decir, emplear toda mi vida en cultivar mi razón y avanzar tanto como pudiese en el conocimiento de la verdad" (Descartes, 1968: 109).

4. LA PREGUNTA FUNDAMENTAL POR EL SENTIDO DEL SER: HEIDEGGER Y LA PREEMINENCIA EXISTENCIAL

4.1 PRESENTACIÓN

Dentro de una doctrina, podría decirse que planteada desde el punto de vista de la realidad y su determinación por el hombre que tiene conciencia racional de sí mismo, es la corriente existencialista la que en mayor medida ha establecido la pregunta por el sentido del ser⁵¹. Lo que pretendo mostrar es entonces que la pregunta por el sentido tiene las siguientes direcciones, a saber: la que tiende a la interpretación de la vida establecida como origen, es decir, la que busca el sentido de la esencia del todo⁵² en su fundación. Por otra parte, está la interpretación del sentido en términos de la pregunta que cuestiona el por qué de ese origen, lo cual nos pone sobre la pista de una alusión al por qué del todo en tanto éste implica al hombre, es decir, al ente que según Heidegger es necesario caracterizar como Ser-ahí (1993: 65/ §12). Y finalmente, tenemos la interpretación del sentido en términos de dirección, de guía, de señal conducente a algo; de punto de partida de la visión en un horizonte amplio como la existencia.

La pregunta por el sentido del ser guarda un importante giro en la proyección del hombre, ya que es a partir de ella que el sentido como categoría existencialista establece los principios de la determinación del pensar, del conocer y del estar-en-el-mundo. Por esta razón, la mera orientación intelectual

⁵¹ Esta afirmación obedece más a una apuesta interpretativa que a una fundamentación existente en la obra capital de Heidegger: *Ser y tiempo*, ya que éste asume que el modo de tratar esta pregunta es parte de la ontología fundamental, y consecuentemente, pertenece a la fenomenología trascendental indagar los principios de esta interrogación (Cf. Heidegger, 1993: 38)

⁵² En el contexto de la metafísica heideggeriana, este *todo* puede ser mentado como el *Ser*.

innata en el hombre, lo que es llamado *sentido*, complementado con el adjetivo *común*, es una tendencia sobre la cual vuelve cualquier referencia a una disposición y facultad natural en el hombre. Para Heidegger, la disposición intelectual natural que poseemos se da en orden a que esa llamada “concepción natural del mundo”, es una manera en la que seguimos siendo completamente naturales y “descartamos toda metafísica vaciladora” (1964: 39).

Sin embargo, y como ya anticipé, he de hacer aquí una referencia a la categoría de sentido de acuerdo a la dirección y orientación intelectual del hombre en lo que de suyo es su existencia, pero con el importante giro de que la pregunta que va allí implícita es en sí misma una categoría existencialista, ya que cuestiona el sentido en términos de determinación de lo dado (o del *ser* si se quiere), es decir, de la significación de estar inmerso en la vida y en una realidad específica. Ello representa el fundamento en el cual se mueve la comprensión del ser del ente que “en cada caso somos nosotros mismos”: *Dasein* o Ser-ahí.

Para el propósito del presente trabajo de investigación, la pregunta por el sentido se da como conclusión y aún como salvaguarda de la filosofía misma. Es entonces que uno de los factores determinantes de la vocación filosófica que se presentan aquí, adquiere el matiz especial de contar con la figura de Martín Heidegger, quien es a menudo considerado el más influyente filósofo del siglo XX. En su obra capital *Ser y tiempo* y en otras, encontramos cómo la pregunta por el sentido del ser se convierte en la pregunta fundamental de la metafísica y de la filosofía en sí desde una perspectiva histórica y académica.

Lo que me interesa mostrar desde esta propuesta investigativa es cómo la pregunta por el sentido del Ser tiene una manifestación cognitiva en el hombre, y cómo ello se da desde el punto de vista de la pregunta por su vida y la

orientación de la misma, cuestiones que además plantean el aspecto de la libertad y aun de la angustia de hallarse en la existencia con la responsabilidad de tener una vida propia, y habérselas con lo que de suyo compete a la vida en el mundo de la humana coexistencia.

4.2 LA VUELTA FILOSÓFICA AL FUNDAMENTO

La pregunta por el sentido del ser establece la implicación del hombre en su autodeterminación cognitiva del hecho de estar sumido en la existencia. En efecto, es para Heidegger la pregunta por el sentido del ser la que debe ser establecida preeminentemente (Cf. 1993: 14). Dicha determinación es la facticidad que le envuelve sin ningún tipo de presupuestos excepto que en el Ser-ahí está implicada la existencia, y desde el punto de vista del sentido, “la comprensión de sí mismo que lleva la dirección *en esto*: la llamamos “existencial” (Ibíd.: 22).

A partir de Heidegger se comprendió una noción del ser que rescata los elementos del *pathos* griego del *asombro*⁵³, por cuanto la herencia moderna del sujeto retiene en su misma existencia el objeto de ese asombro originario. La pregunta por el sentido del ser que establece Heidegger es en efecto el giro fenomenológico que toma al “ente en el ser” como determinante de la esencia comprendida en el todo. En su tiempo, este ente-Ser-ahí se las ve consigo mismo y con su existencia, y ha de ser por este motivo que la temporalidad se devela como sentido del Ser-ahí, es decir, del ente que somos nosotros mismos

⁵³ Con esta categoría, Heidegger pretende mostrar al asombro como “disposición fundamental del primer comienzo” (2003b: 30). Entiendo por este primer comienzo la orientación fundamental no sólo histórica, sino ontológica de la filosofía clásica que hace al hombre “maravillarse” ante el hecho de que el “ente sea”. Este fue en efecto, el *thauma arché* señalado por Platón y Aristóteles en su revisión de la filosofía presocrática. Ver capítulo 1 del presente trabajo.

(27). Sin embargo, el carácter intramundano del hombre no ha de ser considerado como la orientación total de la pregunta por el sentido del ser: “el ser en el mundo” es sin duda una estructura necesaria *a priori* del “ser ahí”, pero que dista mucho de determinar plenamente el ser de este último (66/ §12). Aquello se explica en tanto el mundo como marco referencial de la existencia del Ser-ahí no es en su estructura *a priori* la esencia de la pregunta por el sentido, lo cual implica que simplemente deja abierta la puerta para el preguntar por el sentido del ser (Cf.: 27,66). Es en efecto, en la condición del hombre entendido como unidad constitutiva de la orientación del sentido, en donde ha de residir la esencia del ser manifiesto y develado. En él subsiste la existencia como posibilidad misma de ser pensada, es decir, la pregunta por el sentido y las cuestiones acerca del sentido deben ser entendidas como formas en que se manifiesta el ser del ente que es el hombre, y esto es a través de su existencia (Cf.: 66).

La relación de la pregunta por el sentido se halla así en un marco referencial que es el mundo y lo que de suyo implica estar sumido en él como un evento *a priori*⁵⁴. Esta implicación debe ser entendida como el conjunto de posibilidades que ofrece la existencia. Las posibilidades, desde luego, son en sí mismas direcciones contingentes en que se haya el hombre, quien desde su posición individual y única, debe resolver la señal a seguir, la resolución contingente en el marisma de la existencia, de ahí que para Heidegger “más alta que la realidad está la posibilidad” (49). Siendo el ser acaecido en el mundo la mentada forma del Ser-ahí, éste no sólo cae en el mundo, sino que en la

⁵⁴ Justifico la alusión a la categoría kantiana del *a priori*, no porque sea tomada desde un punto de vista de la *razón pura*, sino porque en el contexto del presente capítulo suscita el hecho de que antes de la experiencia del hombre —la cual determina su intelección de los objetos del mundo— se haya en la existencia de la intramundaneidad. No se trata entonces de un *a priori* gnoseológico sino existencial. Es por esto que Heidegger afirma que el Ser ahí se comprende *a priori* como ser en el mundo (Cf. 1993: 65, / § 12).

temporalidad implícita en todo acontecer, cae además en una tradición (Cf. 31). En ella están implícitos elementos culturales, raciales y socioeconómicos, y la determinación fundamental sigue y seguirá siendo únicamente la esencia de sentido que en sí el hombre posee: “El concepto de facticidad encierra en sí el “ser en el mundo” de un ente “intramundano”, de tal suerte que este ente pueda comprenderse como siendo “su destino” estar vinculado con el ser de los entes que le hacen frente dentro del mundo que es peculiar a él” (68).

En la facticidad, la dirección del hombre en tanto sentido de su vida es una disposición esencial que le pertenece como elemento de la individuación, de la capacidad volitiva y práctica que le otorga su ser mismo en el mundo⁵⁵. De ahí que una visión del sentido puesta en estos términos, tienda a una perspectiva de éste no como una respuesta dada por la naturaleza inmanente *per se* en el hombre, sino como una pregunta planteada dentro de lo que puede significar el sentido desde el punto de vista de la dirección y su determinación esencial del pensar. A esta vocación, el hombre en conciencia de su existencia responde con una marcada ambigüedad que se encarna en la dirección no definida que es todo preguntar por el sentido de estar en el mundo, de tener tal posición socioeconómica y pertenecer a tal nación. En el hecho de poder plantearse la pregunta, está ya inmersa una marcada individuación que le hace a sí mismo responsable de su salvaguarda y de su intelección⁵⁶.

⁵⁵ En esta misma perspectiva, el fenomenólogo Jan Patocka afirma: “{...} el ser-en-el mundo es aquello que para nosotros tiene más propiamente sentido” (1988: 76). Considero que esta orientación fenomenológica se justifica históricamente según la apropiación de la dirección de un individuo, de una sociedad específica y de una nación. La realización de esa dirección está dada por la forma en que el ser se muestra en el mundo en tanto Ser-ahí ante los ojos, es decir, como ser existente.

⁵⁶ Heidegger plantea la posibilidad de esta pregunta como una señalada escisión del hombre frente al conjunto de la naturaleza contenida en su posibilidad: “la trascendencia del “ser del “ser ahí” es una señalada trascendencia en cuanto que implica la posibilidad y la necesidad de la más alta individuación” (1993: 45-49). Por otra parte, esta individuación debe ser entendida como la posibilidad *per se* que el hombre tiene de pensarse a sí mismo. Es en esta dirección de

Al quedar hecha la pregunta por el sentido de su propia existencia, el hombre cae en una redundancia, incluso en la ociosidad de una cuestión, ya que se está preguntando por algo en lo que esencialmente no puede albergar ningún tipo de decisión. Cuando la pregunta por el sentido en tanto orientación intelectual de la existencia hacia un fin determinado, suscita un *a posteriori* de la implicación misma existente, necesariamente el hombre debe volver sobre el asombro, es decir, sobre la evidencia de que él mismo sea, lo cual implica la responsabilidad de una determinada vida y lo que de suyo implica vivirla. Quiero decir, en el sentido como dirección del existente, viene implícita una pregunta preeminente, y esa no es otra que aquella que interroga por el sentido de haber sido así puesto en la existencia: ¿qué Dios o qué máquina poderosamente desconocida⁵⁷ nos ha colocado ante una determinación que nos hace responsables de un juicio y de una razón para habérmolas con la existencia? Digo que este cuestionamiento puede sonar innecesario, o quizá obsoleto en la medida de que ya no puede haber decisión sobre este evento⁵⁸. Se es, y ahora la radicalidad del pensar es la cuestión por el sentido en tanto dirección⁵⁹, es

la interpretación fenomenológica concebida por Jan Patocka, que la obra de Heidegger *Ser y Tiempo* marca su legado, ya que entendió al ente-humano *ens-humanum* como particular en tanto piensa el ser, siendo un ser (Cf. 1988: 23, 138). De otra manera, el autor checo afirma: “en definitiva, el tema principal del periodo histórico propiamente dicho es el despliegue de la posibilidad fundamental que tiene el ser humano libre tanto de acudir a sí mismo como de perderse” (56).

⁵⁷ Para J. Patocka, “{...} los dioses son lo más misterioso que hay, pues mostrando su poder, se ocultan” (1988: 44).

⁵⁸ Los antiguos filósofos presocráticos fueron precisamente quienes se orientaron en la búsqueda del sentido desde este punto de vista, y es por este motivo que para Werner Jaeger, podemos hablar allí de teología. La búsqueda de una respuesta al sentido de la existencia venía dada por una cierta orientación teorética, por un planteamiento conceptual de la *Physis*, de su origen y de la posibilidad de que ella sea concebida como origen mismo, como el motor de su movimiento: “en realidad, el problema religioso está tan apretadamente ligado con el problema de la cosmogonía que pone en movimiento las facultades cognoscitivas y las hace trabajar en el problema de la naturaleza divina, que tal índole religiosa es una consecuencia inevitable” (Jaeger, 1997: 174).

⁵⁹ En el sentido en tanto orientación, cabe señalar en Heidegger: “pues bien, los signos son, en primer lugar, útiles, y su específico carácter pragmático consiste en señalar” (2003a: 104:). Por

decir, por el cómo me las voy a arreglar con mi propia existencia si ya estoy en ella, y es esta una interrogación significativa en la obra de Heidegger a partir de la categoría de Ser-ahí y lo a la mano de los entes en el mundo⁶⁰.

Sin embargo, la pregunta por el sentido desde el punto de vista del *por qué* de haber sido colocado así en el mundo conserva su preeminencia. Si en la disposición de los seres por naturaleza existe un *sentido común* que es universal en tanto facultad de orientar el pensamiento en determinada posición, cabe entonces preguntarse cuál es el sentido de cualquiera de esas determinaciones en tanto *por qué*, lo cual nos llevará a la segunda perspectiva de la pregunta por el sentido. El problema de la dirección *hacia* de un existente nos pone sobre la pista de una interrogación por el *para qué* del existente, y más certeramente, por la determinación de esa dirección que suscita el *para qué*⁶¹. Tenemos así un fondo sustancial que define en sí mismo nuestro problema, y esa es la pregunta sobre el *por qué* de la realidad, de una tendencia o una dirección de algo así como el pensamiento propio del hombre o de sus acciones dentro de la historia. Esta resolución nos lleva así necesariamente a la cuestión de esa toma de dirección o tendencia que se da después de un *por qué*, el cual se presenta como fundamento y nos lleva

otra parte, Wittgenstein afirma: "pueden describirse estados de cosas, no *nombrarse*. (Los nombres semejan puntos, las proposiciones flechas, tienen sentido" (1992: 31/ 3.144)

⁶⁰ Para Heidegger "la investigación de la espacialidad del Dasein y de la determinación espacial del mundo se inicia con un análisis de lo a la mano que está dentro del mundo en el espacio" (2003a: 127). De igual forma, esta espacialidad ha de entenderse como el ámbito de interacción en el que el Dasein se despliega, a la vez que se reconoce entre otros: "{...} el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del Dasein es un *mundo en común* (Mitwelt). El estar-en es un coestar con los otros. El ser-en-sí intramundano de estos es la coexistencia (Mitdasein)" (Ibíd.: 144).

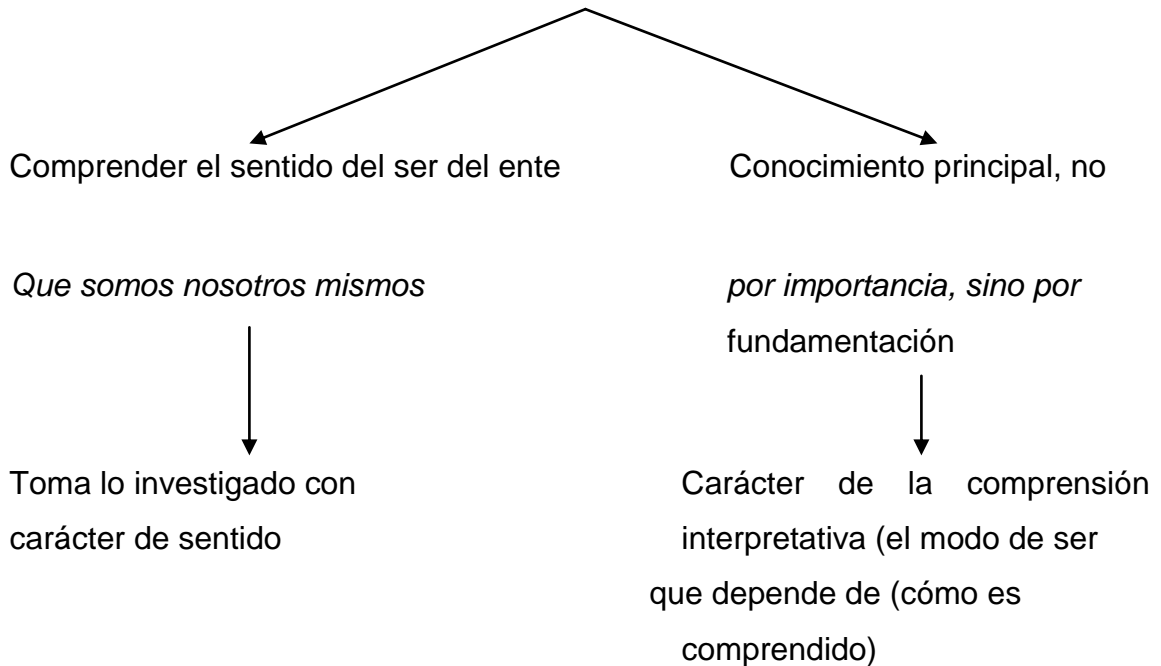
⁶¹ Cuando Heidegger habla acerca de la disposición histórica de la pregunta por el ser, es consciente de la implicación que ello suscita en el mundo contemporáneo, el mundo de la técnica, ante el cual se pregunta: "¿quién sospecha algo de la *necesidad* del pensar y preguntar, de esa necesidad que no requiere de las muletas del por qué ni el apoyo del para qué?" (2003a: 34). Este planteo de Heidegger es importante por cuanto confronta la misma relevancia de la vocación filosófica, eje central del presente trabajo de monografía.

necesariamente a un *para qué* como forma, y dicha forma, consecuentemente, ha de ser la vocación filosófica.

Esta cuestión insoslayable de la filosofía se presenta en Heidegger desde la perspectiva en la que la interpretación del ser que compete de suyo al Ser-ahí se manifiesta en la categoría de “cura” (Cf.: 69-70), la cual debe ser entendida desde la perspectiva del *cuidado del alma*: “el sentido fundamental de la vida fáctica de la vida es el cuidado (curare). En el “estar-ocupado-en-algo” está presente el horizonte dentro del cual se mueve el cuidado de la vida: el *mundo* que corresponde en cada ocasión” (1965: 35/ 6). En el contexto del presente trabajo de investigación, esta caracterización de los conceptos heideggerianos resaltan por su importancia en la medida que nos lleva a la determinación inicial de su pensamiento. Como veremos más adelante, la categoría del cuidado fáctico de la vida, luego tendrá para Heidegger en la germinación de *Ser y tiempo* la referencia al cuidado del alma, lo cual no puede sino comprenderse a partir de una comprensión del Ser-ahí siendo su ser en el mundo.

Antes de avanzar en las indicaciones que el pensamiento de Heidegger nos procura, es necesario observar que según Francisco de Lara, se han destacado aspectos que involucran su vocación filosófica. El primero de ellos hace referencia al hecho de que la primera y fundamental motivación que tuvo el joven Heidegger se puede representar de la siguiente manera:

VOCACIÓN FILOSÓFICA



De la misma manera, la preeminencia de la pregunta por el sentido del ser está enmarcada en la tendencia desde la cual se asume la existencia como un modo de ser que más allá del *factum* de las posibilidades, encuentra su resolución en la intelección como cuidado del alma. De hecho, para Heidegger, más allá del sentido del ser, el sentido de la filosofía misma se da a través de un comportamiento cognoscitivo. En *Ser y tiempo*, el comportamiento que menciona de Lara se revela sobre todo en el marco onto-fenomenológico en el que el Dasein adquiere su trato con el mundo y los objetos que en su espacialidad coexisten⁶². Desde ese punto de vista, la determinación del pensamiento heideggeriano se hace uno con una posición intelectual íntima que se preocupa por el fundamento mismo de la filosofía. La forma de caracterizar

⁶² Ver esta temática en (Heidegger, 2003a: 127-142/ §22-§26, 102-125).

este fundamento se da, más que en una vida meramente contemplativa, en una vida que interioriza la comprensión del sentido del ser, y aún más allá de ello, del sentido a partir del cual el ser del Dasein es pensado y comprendido. La manera en que este Dasein es comprendido se da en una noción que prescribe la facticidad del Ser-ahí en el mundo a partir de las implicaciones que a esto le corresponde, ya que en un estado de cosas, en una circunstancia espacio temporal desde la cual el hombre juzga su estar y su qué hacer, su propia noción de existencia suscita un momento radical del intelecto. De hecho, para el primer Heidegger, quien no puede ser entendido al margen de la influencia fenomenológica de Husserl: “simplemente hay que volver a instalarse en el insondable instante vivido. Desde esta perspectiva, quizás no resulte tan extraño afirmar que la pregunta que realmente determina el pensamiento de este primer Heidegger sea la pregunta por el sentido mismo de la vida humana” (Escudero, 1965: 10).

De esta manera, y si la pregunta por el sentido del ser aflora en los primeros trabajos de Heidegger desde *Interpretaciones fenomenológicas* hasta *Ser y tiempo* (1924), y más aún, determina su pensamiento (Ibíd.: 13-14), podemos encontrar en esta determinación teórica la escisión que hay entre su influencia husserliana en tanto “fenomenología trascendental”, y su paso íntimo hacia el planteamiento heideggeriano de la “ontología fundamental”, esto es, la explicitación hermenéutico-fenomenológica de las estructuras ontológicas del Da-sein con vistas a la pregunta capital del sentido del ser” (Ibíd.: 20).

Desde el punto de vista de las categorías teóricas de la filosofía propias de comienzos del siglo xx, podemos afirmar que al anteponer en estos conceptos fundamentales del pensamiento de Heidegger las palabras *fenomenología* y *ontología*, somos susceptibles a una confusión por la orientación intelectual del primer Heidegger, el cual, de otra manera, intenta ser caracterizado aquí en una postura existencial. Para justificar de entrada este tratamiento, es necesario observar que la comprensión del mundo natural que adquiere el joven Heidegger, se expresa en una temporalidad que confronta al ente mismo que somos todos con una noción de sí mismo no sólo inmediata, sino cercana al conocimiento y que prepara los cimientos de su comprensión del sentido del ser: “designamos con el término *existencia* a este ser que por sí mismo resulta accesible a la vida fáctica” (Heidegger, 1965: 43/ 14). De esta manera, la orientación teórica del joven Heidegger se ve matizada fundamentalmente por una inquietud óntico-fenomenológica que busca desentrañar los problemas más acuciantes de la tradición metafísica occidental, pero más allá de ello, la presencia fundamental de la pregunta por el sentido del ser en la determinación filosófica, le lleva a exponer dichas aporías en términos existencialistas⁶³: {...} se puede decir que la filosofía es la consumación explícita de la tendencia a interpretar las actividades fundamentales de la vida en las que están en juego la vida misma y su ser” (Ibíd.: 45/ 15).

Pero todo interpretar proviene de un cuestionamiento que es inmanente para el hombre, no obstante a que a menudo su razón se vea estrecha para

⁶³ El profesor Francisco Sierra, en el contexto del encuentro internacional sobre Heidegger (2007), afirmó que Heidegger reemplaza la *epojé* husserliana por un concepto como la angustia. En el marco de éste escenario, el profesor italiano Franco Volpi ha hecho importantes observaciones al respecto, por ejemplo, que la angustia debe ser entendida como una disposición del espíritu; es decir, que tiene una función ontológica (abre al Dasein). La angustia se produce sin que yo quiera.

comprender las aporías de mayor trascendencia a los que se enfrenta por el solo hecho de existir. Para Kant, los conceptos de Dios, la libertad y la inmortalidad del alma eran parte de esas aporías. Ahora bien, en el marco de la filosofía contemporánea, parece que la pregunta por el sentido del ser que se planteó Heidegger con preeminencia teórica, está basada no sólo en esos “caprichos” de la razón humana, sino además en una consecuencia que se da luego de una larga tradición filosófica y metafísica que no pudo responder aún a los dilemas más apremiantes de la filosofía; a la vez que se da como consecuencia de ese llamado “olvido del ser”, hoy asociado al avance de la técnica desde el siglo XIX hasta nuestros días, en lo cual el hombre parece un medio más de los sistemas y se enfrenta a un mundo sin posibilidades para hacerse la pregunta fundamental por el sentido del ser.

Como bien expresara Rüdiger Safransky en su biografía de Heidegger, para éste, *ser* significaba preguntar; “al preguntar le daba el nombre de ser” (1997: 23), y en esa medida, Heidegger mismo asume que el preguntar es un buscar (Cf. 1993: 14/ § 2). Estas premisas no se dan de paso sino que anticipan la tesis fundamental del presente capítulo en tanto la vocación filosófica se ve determinada en el contexto heideggeriano a partir de la constitución teórica del concepto de *Da-sein*. Lo que es inmanente a él pasa de cuestionarse por un concepto trascendental como lo es Dios o la libertad del alma, para quedar representado en algo así como el sentido de sí mismo en tanto apropiación de su ser. Por tal motivo, Heidegger habla del *Dasein* como de aquel ente que decide preguntar por el ser, y en ello enuncia algo así como el acceso y la elección por algo, lo cual es propio de ese “ser ejemplar” que somos nosotros y nos cuestionamos (Cf. *Ibíd.*: 16). El fundamento ontológico de ese autoreconocimiento existencial, se da además por la manera de estar en el mundo: “ente es, también, aquello que somos nosotros mismos y la manera de serlo” (*Ibíd.*). Dado que este ser se las ve no sólo con un acaecimiento en el

mundo sino en una tradición, la temporalidad aparece como parte del constitutivo que hace cognoscible al hombre: “con la interpretación del “ser ahí” como temporalidad, queda abierta la puerta para responder a la pregunta que interroga por el sentido del ser” (Ibíd.: 27/ §5). Si su obra capital *Ser y tiempo* intenta mostrar cómo en el desplegarse de la tradición, el tiempo y el espacio, el ser que somos nosotros mismos es comprensible, es inevitable considerar que en ella Heidegger postula una determinación de su pensamiento que en sí misma fundó su vocación filosófica, y esta fue considerar la investigación por el sentido del ser como el “problema fundamental de la filosofía en general” (Ibíd.: 38/ §7, 48/ §7).

Heidegger, a través de su obra, intenta sentar las bases para la comprensión de los conceptos fundamentales de la filosofía, en un acercamiento que se da fenomenológicamente pero cuya comprensión es existencial. Esto significa que la tradición metafísica precedente, intentó una comprensión de los problemas fundamentales de la filosofía a través del método incorrecto, de ahí que el acercamiento fenomenológico y la resolución existencial, se den por la vía del Da-sein. El *ser* comprendido en sí mismo hace parte de la “cura”, es decir, de la cuestión que hace al hombre el centro de sus disquisiciones, cuya implicación es primera en el orden existencial y posibilita su estar en el mundo siendo uno con su ser: “lo primariamente interrogado en la pregunta por el sentido del ser es el ente que tiene el carácter del Dasein {...} su sentido existencial es el cuidado” (Heidegger, 2003a: 65).

Al haber planteado la pregunta por el sentido como el *por qué* del ente que somos y existe acaecido en el mundo, vemos entonces que la resolución heideggeriana oscila en una fundamentación fenomenológica, que busca responder a esta cuestión a partir de su *qué es, cómo está, cómo se las ve*, y no de su posible origen trascendente, como podría ser Dios. Es así como

llegamos a la resolución existencial de la pregunta por el sentido del ser en tanto el Dasein no sólo adquiere su cuidado (cura) en el reconocimiento de sí mismo como existente en el mundo, sino como implicación propia de su orientación existencial:

El ente al que en su ser le va este mismo se comporta en relación a su ser como en relación a su posibilidad más propia. El Dasein es cada vez su posibilidad, y no la “tiene” tan sólo a la manera de una propiedad que estuviera ahí. Y porque el Dasein es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente *puede* en su ser “escogerse”, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse “jamás” o sólo ganarse “aparentemente” (Ibíd.: 68).

De esta manera, al Ser-ahí que se halla en posesión de su existencia y de la conciencia misma de ella, le aborda no sólo la implicación de su “comparecencia” en el mundo con los demás entes u objetos, sino también la inmanencia de un *tener que hacer* que es característico de la pregunta por el sentido, ya que entonces se configura la necesidad de orientación existencial que es propia a cada Ser-ahí, es decir, su *para qué*. Esto demuestra autonomía en tanto individuación, pero también suscita una suerte de inmanencia predestinada en tanto el Ser-ahí mismo tiene que comparecer con su ser: “el concepto de facticidad implica el estar-en-el-mundo de un ente “intramundano” en forma tal que este ente se pueda comprender como ligado en su “destino” al ser del ente que comparece para él dentro de su propio mundo” (Ibíd.: 82). La pregunta por el sentido viene dada por una urgencia de comprensión que es característica no ya del simple hombre común de la cotidianidad⁶⁴, esto es, de

⁶⁴ Jan Patočka nos hace una reconstrucción fenomenológica de cómo en ciertas culturas a través de la historia se ha visto una orientación a vivir la vida por la vida sin más (Cf. 1988: 31). Esta mención no se da como una objeción, sino como una diferenciación de cómo ciertas culturas europeas representan el legado que nos heredaron los griegos en tanto cuidado del alma (Ibíd.: 104). De esta manera, más que la simple vida contemplativa, la vida teórica es aquella que más se ajusta a la definición de la existencia del Ser-ahí que de alguna manera Heidegger está pensando. Sólo esta puede ser la manera de abordar la apuesta teórica del presente trabajo, en tanto ello propicia la aparición de la filosofía como vocación, es decir, como

un ser que en ningún caso se detiene a indagar por el sentido no sólo del ser en general sino de su propio ser, ya que su misma praxis le brinda la respuesta *a priori*, sino de un hombre que no puede concebir su existencia separada de la comprensión del todo y de sí mismo.

No obstante a que Heidegger no habla nunca de que esto sea una característica única del Ser-ahí en tanto que filósofo, la propuesta del presente trabajo nos conduce a interpretar que de alguna manera los conceptos de “cura” y “comprensión”, suscitan una individuación característica de un Dasein que no es ya el hombre de la cotidianidad, sino de un Dasein que al existir, se le hace fundamental la pregunta por el sentido del ser, esto es, la pregunta por el sentido del todo, de su existencia y la orientación de la misma en tanto posibilidad. El tono de este cuestionarse adquiere un dejo existencialista en la medida de que confronta incluso las capacidades y disposiciones afectivas del Dasein: “y sin embargo, en el preguntar está el impelente asalto del sí a lo insuperado, la ampliación a lo por considerar, aún no sopesado. Aquí reina el salir de sí hacia lo que nos “altera”⁶⁵. Preguntar es la liberación hacia lo forzoso oculto” (2003b: 26).

Ahora bien, la preeminencia de este preguntar se hace inmanente por cuanto en ella está implícita una orientación de un Dasein característico, el cual, insisto, no puede ser nunca el de la cotidianidad de la vida por la vida sin más: “los que preguntan han depurado toda curiosidad; su búsqueda ama al abismo, en el que saben el más antiguo fundamento” (Ibíd.: 29).

posibilidad de investigar la pregunta por el sentido para un ser que somos cada uno de nosotros y que hemos decidido preguntar.

⁶⁵ Esta palabra es puesta en cambio de “peralta” que aparece en el texto original, ya que su acepción es algo inusual y pertenece más bien a un lenguaje técnico en las áreas de ingeniería y arquitectura. Ver <http://www.wordreference.com/definicion/peralta> (Sitio Web: 2009).

La determinación de una iniciación filosófica tiene de esta manera una identificación del Dasein característico que mencionamos con la del filósofo, en este caso Martín Heidegger. Las bases conceptuales hasta ahora ofrecidas ostentan una preparación para hacer dicha aseveración, sobre todo cuando esta es una idea que cunde gran parte de la obra de Heidegger.

En su *Introducción a la metafísica*, Heidegger retoma los enunciados densos de su *¿Qué es metafísica?*, donde esas preguntas fundamentales de la tradición filosófica son afrontadas de manera radical, y más allá de eso, adquieren la dirección de una indagación más ontológica, existencial:

¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada? Tal es la pregunta. Emerge, por ejemplo, con motivo de alguna gran desesperación, cuando las cosas pierden todo peso y se oscurece cualquier sentido. Quizá alguna vez golpee como el sordo toque de una campana que suena en lo interior de la existencia y que, poco a poco, se vuelve a extinguir (Heidegger, 1959: 39).

Es así como el antiguo *thauma arché* que mencionara Platón a propósito de los filósofos naturalistas, es decir, el *pathos* filosófico por excelencia que inaugura de alguna manera la filosofía como pregunta fundamental ante el asombro de que las cosas sean, adquiere en el siglo XX en la voz de Martín Heidegger un tono quizá no visto antes en la tradición filosófica. La originalidad en tanto determinación del pensamiento de Heidegger no es en sí misma un cambio en la formulación de la cuestión; no es una manera nueva de interpretarlo; es, antes bien, una vuelta a esa pregunta fundamental “porque es la más extensa, la más profunda y, finalmente, la más originaria” (Ibíd.: 40), y porque según el tiempo en que Heidegger se la vuelve a plantear, está atravesada por siglos de tradición filosófica, y lo más apremiante, por un mundo posmoderno dominado implacablemente por la técnica y las confrontaciones bélicas.

Jan Patocka, discípulo de Husserl y de Heidegger, afirma que "{...} la realidad es superación de sí mismo, superación del grado de potencia adquirido en cada ocasión" (1988: 116). Ahora bien, cuando la pregunta fundamental de la filosofía por el sentido de que las cosas sean, (incluyendo al ente que decide preguntar), se da conforme a una individuación teórica que es característica del filósofo, nos encontramos con un desafío de la razón y de las mismas fuerzas humanas. Sin embargo, en la determinación del pensamiento y la vocación filosófica, ese desafío se convierte de alguna manera en sentido: "filosofar consiste en preguntar por lo extraordinario" (Heidegger, 1969: 51). En ese preguntar que es característico de la filosofía, el Dasein que se pregunta adquiere una categoría desde la cual su vida contemplativa pasa a ser una vida teórica. Su noción de sí mismo se vuelve sentido. Y ese, al ser el cuidado del alma una herencia de los griegos, en Heidegger resulta ser el modo existencial de un Dasein que al ser arrojado se cuida en su *noesis*:

[La determinación "en cada caso la mía" significa: el ser ahí, <característico de mi existir> me ha sido arrojado a fin de que mi yo mismo sea un ser que está-ahí. Pero estar ahí significa: cuidado del ser del ente como tal —y no sólo del ser del hombre— abierto estáticamente en dicho cuidado {...}" (Ibíd.:66).

De esta manera, la pregunta por el sentido como apropiación existencial del Dasein que es entonces un Ser-ahí característico del filósofo, es una manera de orientación de la existencia, es decir, es el sentido entendido como dirección existencial pero también como auténtica resolución de sí mismo: "el ser en cuanto es entendido, tiene sentido. Experimentarlo y concebirlo como lo más problemático, pedirle informes al ser, no significa otra cosa que preguntar por el sentido del mismo" (123-124). Con mayor radicalidad, la apuesta interpretativa del presente trabajo en tanto vocación filosófica de acuerdo a esta tercera instancia, se ve determinada no sólo por las categorías de "olvido del ser", "otro comienzo" o "mundo de la técnica", sino por el hecho de que Heidegger al haber

planteado su posición propia frente a lo que es metafísica, involucra un aspecto existencial que había quedado hasta entonces poco explorado: “pero si el hombre está en la existencia (Dasein), una condición necesaria para ello es que pueda estar allí (Dasein), es decir, que comprenda el ser” (124).

Y sin embargo, la riqueza del pensamiento de Heidegger se demuestra en esa vuelta sobre los problemas fundamentales de la filosofía⁶⁶, sólo que esta vez con un enfoque que hace justicia a un mundo dominado por la técnica y las guerras, y por supuesto, a una problemática académica que hace parte del propósito de Heidegger. Dicho enfoque entiende que “la limitación del sentido del “ser” se mantiene dentro del ámbito de la presencia y de lo que tiene el carácter de estar-ante de la conciencia y de la subsistencia, de la mirada y del advenir” (131).

Curioso es entonces que Patocka caracterice a Heidegger como el “filósofo de la libertad” (1988: 70), sobre todo si por esta libertad se entiende el fundamento de una “trascendencia hacia el mundo” (Ibíd.: 69). El ente que queda evidenciado en el mundo en tanto ha sido arrojado no parece estar sólo. En su tránsito y conciencia de estar en el mundo se apercibe de su intelección, de su voluntad de comprensión, y la elección de la vida teórica hace parte de la libertad⁶⁷ de ese Da-sein característico en el que insisto, Heidegger está pensando en tanto determinación de la vocación filosófica, la cual en él se da como orientación de la pregunta fundamental de la filosofía. La libertad se

⁶⁶ Para Heidegger esto hace parte de la resolución misma del ser a partir de la pregunta fundamental por el sentido: “concebir el ser significa concebir el “fundamento”. Concebir significa aquí “estar comprendido” en el ser por el ser” (1989:134-135/ §19).

⁶⁷ Schleiermacher en *Monólogos* nos ofrece una rica alusión de lo que significa existencialmente la vocación del filósofo: “no me siento como un esclavo a quien el mundo, la férrea necesidad, determina lo que ha de ser” (1991: 21/ I, 21).

presenta entonces como la capacidad que tiene el Dasein de elegir no su estar en el mundo sino su orientarse en tanto posibilidad: “el análisis hecho hasta aquí ha mostrado que el ser de lo que comparece dentro del mundo queda en libertad para la circunspección ocupada que cuenta con aquel ente” (Heidegger, 2003a: 109). Este estar, este ocupar, se manifiestan a partir del Da-sein en un dejar ser no sólo a sí mismo sino a los otros, a la vez que a todo ente a la mano, de los cuales se sirve el hombre para su vida.

Este conjunto de relaciones propicia que la perspectiva del Dasein en tanto comprensión y modo existencial del comprender, tenga una profunda relación con su estar en el mundo. Ello también requiere de una comprensión (Cf. Ibíd.: 112). Esto significa que al Dasein le es propia una posibilidad de elegir, de orientar no sólo su pensamiento sino su vida. Sin embargo, desde la categoría de sentido: “{...} el para esto, en cuanto término de la condición respectiva, el por-mor-de, al que en última instancia remonta todo para qué, todo esto —decimos— tiene que estar precisamente abierto a una cierta comprensibilidad” (Ibíd.). De esta manera, el estar en el mundo no sólo propicia la apertura del Dasein como posibilidad de comprenderse, sino de vivir su sí mismo, de ahí que para Heidegger esto sea la manifestación de una orientación teórica que vuelve al fundamento de la determinación del pensamiento occidental, pero ya en un marco nuevo, el cual es además su filosofía misma:

En cambio, la posibilidad de una interpretación ontológico-existencial explícita de estos respectos, se funda en la familiaridad con el mundo que es constitutiva del Dasein. Esta posibilidad sólo puede ser asumida explícitamente en la medida en que el Dasein se haya propuesto como tarea la interpretación originaria de su ser y de sus posibilidades, así como del sentido del ser en general” (113).

Heidegger plantea la posibilidad de interacción con el mundo desde esta especial orientación intelectual, como una forma de poder estar en el mundo

para un Dasein que no puede ser ya el de la cotidianidad. La posibilidad de orientarse en cualquier ámbito no necesita más que de la espacialidad del mundo (Cf. Ibíd.: 135) en el que el Dasein ha sido arrojado, pero dicha determinación en tanto se da por mor de una comprensión del ser sí mismo en el mundo, prepara la estructura para establecer la pregunta por el sentido. El estar en el mundo, y la posibilidad de orientarse hacia la derecha o la izquierda, son *a priori* (Ibíd.) que dejan apenas establecida la aperturidad del Dasein hacia el momento determinante de la pregunta por el sentido del ser. Este ser es comprendido como existencia en tanto su marco ontológico es la apertura del Dasein mismo en el mundo, incluso más, la categoría metafísica de *sustancia* queda establecida por Heidegger como *existentia*: “sólo que la *sustancia* del hombre no es el espíritu, como síntesis de alma y cuerpo, sino la existencia” (142).

Como parte de esa existencia está la comprensión de la misma para un Dasein que concibe su ser en tanto es comprendido en él. En su orientación hacia la apertura de su ser, la conciencia del mundo se hace conciencia de su estar en la pertenencia existencial; motivo de una exigencia y una acción: “el Dasein se encuentra inmediatamente a “sí mismo” en *lo* que realiza, necesita, espera y evita —en lo a la mano de su inmediato *quehacer* en el mundo circundante” (144). En Heidegger los problemas fundamentales de la metafísica aparecen reflejados en el espejo de un mundo al que la tradición dogmática de la filosofía no había podido acceder en su evasión de la condición intramundana del hombre. Es por este motivo que el aspecto de la libertad de un ente que en cada caso soy yo mismo se da a partir de la elección existencial de la pregunta por el sentido. Esa volición no se da sólo como resolución intelectual sino existencial en tanto compromete el destino del hombre que en este caso accede a la filosofía como determinación de su existencia.

En dicha determinación existencial, este Dasein es de igual forma un ente que tiene la capacidad, y más que la capacidad, la necesidad inmanente de reconocerse en su condición, razón por la cual se da la categoría de angustia⁶⁸, que aparece como radical del horizonte en el que es concebido ontológicamente el Dasein en su mundo, esto es, en el *a priori* de estar ahí, de estar arrojado: “el ente que tiene el carácter de Dasein es su Ahí de un modo tal que explícitamente o no, se encuentra a sí mismo en su condición de arrojado” (160).

En el reconocimiento de su pertinencia existencial, la individuación es necesidad de un grado de compromiso que hace al Dasein un ser avocado al mundo, a su “circunmundaneidad” y a sus posibilidades. Para efectos de la resolución de las mismas, el Dasein se hace uno con sus propiedades ontológicas, las cuales ya no pueden ser vistas desde una altura ideal, sino desde una evidencia temporal y espacial en la que su *ser* se despliega como interna voluntad de ser en su mismidad.

Acarrea así con perspectivas a partir de las cuales logra obtener un acceso al mundo; por ejemplo, su carácter comprensivo en su acceso al mundo y sus posibilidades internas y externas; otra es el estado de ánimo⁶⁹, el cual “{...} ya ha abierto siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad, y hace posible por primera vez un dirigirse hacia...” (161). El estado de ánimo del Dasein le hace

⁶⁸ Volviendo nuevamente a las alusiones del fenomenólogo Jan Patocka, este afirma que “{...} en Nietzsche la verdad significa precisamente el sentido absoluto {...} la angustia no significa más que el momento de crisis desde el que tenemos que volver al mundo {...}” (1988: 80). Recordemos que en este sentido, Heidegger hace una extensa interpretación de las categorías nietzscheanas de *voluntad de poder* y *eterno retorno* en tanto volición del hombre que en su destino se ve determinado por una recurrencia hacia sí mismo y lo que de suyo le es inmanente.

⁶⁹ Es necesario ir más adelante para explicar de una manera afortunada esta alusión: “a la estructura ontológica del Dasein le pertenece la comprensión del ser. Siendo, el Dasein está abierto para sí mismo en su ser. La disposición afectiva y el comprender constituyen el modo de ser de esa aperturidad” (Heidegger, 2003b: 204).

volcarse sobre su mundo en la necesidad de una individuación que le ha hecho presente el estado no sólo de sí mismo sino de las cosas, y es desde allí que el Dasein se procura una posibilidad de orientación, la cual, sin embargo, está determinada por el miedo: “inmediata y regularmente el Dasein es en función de aquello *de que* se ocupa.

El peligro para él es la amenaza de su estar-en-medio-de” (165). Sin embargo, dicho peligro y el temor que se hace constituyente del Dasein en su conciencia de estar en el mundo, son predisposiciones que el carácter de mundaneidad han acarreado al Dasein, y para lo cual éste ha abierto su actitud y posibilidad intelectual, se ha puesto alerta, se ha entregado a la comprensión del ser: “en el por-mor-de está abierto el existente estar-en-el-mundo en cuanto tal; esta aperturidad ha sido llamada comprender” (167).

Por eso, cuando Heidegger habla de la constitución ontológica del Dasein, no está recobrando una indagación de la filosofía clásica y medieval, en donde el concepto de ente gira al rededor del concepto de *ousia* (esencia) y de sustancia, o bien de Dios como *causa sui* en donde el hombre es solamente un *ens creatum*, sino que está intentando una interpretación de su concepto ontológico desde el punto de vista de la existencia⁷⁰. De esta manera, el Dasein

⁷⁰ A menudo se ha visto una profunda relación entre la obra de Jaspers y la de Heidegger. En efecto, es posible percibir una profunda influencia de la obra de Jaspers *La filosofía desde el punto de vista de la existencia* en *Ser y tiempo* de Heidegger, lo cual es plausible si atendemos al hecho de que por ejemplo, Jaspers alude nuevamente el concepto del *thauma arche*, esa idea originaria que citaran en su momento Platón y Aristóteles a propósito de los primeros filósofos, como el origen de la filosofía: “El admirarse impele al conocer. En la admiración cobro conciencia de no saber. Busco el saber, pero el saber mismo, no “para satisfacer ninguna necesidad común. El filosofar es como un despertar de la vinculación a las necesidades de esta vida” (1953: 15-16). Por otra parte, Jaspers trae también a colación una categoría existencial como lo es *las situaciones límite*, en las cuales el hombre encuentra su más alta necesidad de intelección y de acción: “las situaciones límite —la muerte, el acaso, la culpa y la desconfianza que despierta el mundo— me enseñan lo que es fracasos. ¿Qué haré en vista de este fracaso absoluto, a la visión del cual no puedo sustraerme cuando me represento las cosas honradamente? (Ibíd.: 19). Pues bien, este representarse el mundo y lo que conlleva la

deja de ser una criatura privilegiada de Dios para convertirse en un ser que está vinculado *a priori* al mundo en su condición de arrojado. De ahí que para Heidegger la constitución ontológica del Dasein no viene dada por un ser más alto, sino que en su condición de arrojado es y seguirá siendo siempre únicamente lo que puede llegar a ser “y en el modo de su posibilidad” (Ibíd.).

Intento de esta manera significar el hecho de que la elección por la filosofía se da en Heidegger desde este punto de vista, en el que el Dasein entiende que es en la autenticidad de dicha conciencia, donde es posible acceder al mundo y a la existencia misma en su continuidad. La perspectiva, la individuación y la elección, se presentan así conforme al hecho de que “el Dasein es un ser posible entregado a sí mismo, es de un extremo al otro, *posibilidad arrojada*. El Dasein es la posibilidad de ser libre *para* el más propio poder-ser. El ser posible es transparente para sí mismo en distintos modos y grados” (168).

Cuando las líneas de ser y tiempo se leen como un manual de filosofía tradicional, se encuentra a menudo la dificultad de los conceptos expuestos por su autor. Sin embargo, cuando el Dasein del que habla Heidegger pasa de la analítica existencial a las categorías de la *mundaneidad* y el *comprender*, puede uno estar frente a una descripción rigurosa de lo que implica pensar el ser mismo, y para ello se requiere de la estructura conceptual que Heidegger expone a través de sus obras. El hecho de que Heidegger relacione el aspecto de la comprensión con el poder ser, es lo que permite así categorizar un Dasein “especial” del que el autor alemán está hablando: “el comprender es el ser existencial del propio poder-ser del Dasein mismo, de tal manera que este ser se abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo” (Ibíd.).

existencia honradamente, es una manera de ver en la filosofía el filtro a través del cual el hombre accede a esa íntima posibilidad.

Hay una pregunta planteada por Heidegger, que posibilita aún más categorizar este Dasein de una manera característica en su acceso a la filosofía: ¿puede concebirse al Dasein como un ente a cuyo ser le va su poder ser, si precisamente este ente *se ha perdido* en su cotidianidad y “vive” *lejos de sí* en la caída”? (201). Evidentemente, parece que no es posible concebir un Dasein al que en su ser le va este mismo si se ha de entender que el Dasein de la cotidianidad, de la posmodernidad, vive precisamente alejado de sí mismo y de su ser. Por ello, la única manera de concebir este Dasein es en la autenticidad de un ser que en su existencia no puede dejar de pensar en su interna posibilidad de existir entendiéndose: “pero la posibilidad de arrojado es el modo de ser de un ente que siempre es, él mismo, sus posibilidades, de tal suerte que se comprende en y desde ellas (se proyecta en ellas)” (203). De otra manera, el carácter de la comprensión del ser revela otro aspecto que no puede quedar determinado por la simple estimación del Dasein de la cotidianidad: “el ente es independientemente de la experiencia, conocimiento y aprehensión por medio de los cuales queda abierto, descubierto y determinado. En cambio, el ser sólo “es” en la comprensión de aquel ente a cuyo ser le pertenece eso que llamamos comprensión del ser” (206).

De esta manera, y en su relación con la obra de Jaspers, para Heidegger la categoría de angustia revela un atributo ineludible de la condición humana, más aún, de la existencia entendida como vida teórica: “la angustia revela en el Dasein el estar vuelto hacia el más propio poder-ser, es decir, revela el ser libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos” (210).

No quiere decir esto que la angustia no sea una categoría independiente del Dasein de la cotidianidad, sino que en el hombre que accede a la filosofía se denota como *modus* a través del cual es posible, más aún, es preeminente, pensar el sentido del ser. Ello hace parte de lo más humano y digno a su vez de ser estimado para el Dasein. De otra manera, la filosofía misma no tendría

sentido y no habría adquirido su permanencia en la cultura a través de los siglos. El acceder a ella se convierte en interna posibilidad misma de existir en el mundo que a cada cual le acontece, y es por eso que el tercer factor que he propuesto como determinador de una vocación filosófica es la pregunta por el sentido.

En Heidegger, la posibilidad de ser, se da conforme a una resuelta voluntad de comprender el sentido del ser siendo el ser mismo al que le va su ser: “la *perfectio* del hombre —llegar a ser eso que él puede ser en su ser libre para sus más propias posibilidades (en el proyecto) es “obra del cuidado” (220). A esto es a lo que llamamos filosofar, y a su acto conciente, a su inmanencia, la vocación de filósofo.

5. CONCLUSIONES

- De acuerdo a los resultados del estudio, vemos que en la motivación de Platón a hacer filosofía, se evidencia no sólo el factor de la *episteme* en tanto conocimiento cierto de la realidad, sino de una aplicación de este propósito en su política. Como afirma Natorp: “en Platón, “Filosofía” significa no sólo conducción de la ciencia, sino también norma para la vida”. En efecto, una *paideia* moral representaba, bajo la figura del guardián platónico, un componente social y político. De esta manera, no sólo la confesión de la *Carta Séptima*, sino el dejo ético que recorre como preocupación los diálogos de Platón, representan la necesidad de hacer filosofía a pesar de las circunstancias adversas. Como afirma Julián Marías, que dadas las circunstancias y la realidad del Estado, ante la imposibilidad de hacer filosofía y de que ella tenga una posibilidad pragmática en los destinos de la *polis*, es precisamente para Platón urgente hacer filosofía. Su designio, aunque excelso y difícil, es el mejor de todos, y es la única vía verdadera para conducir virtuosamente al hombre hacia el ideal ético y político.
- En el caso de Aristóteles, la personalidad filosófica que este autor concibe, manifiesta que el filósofo tiene un conocimiento de los primeros principios y causas finales; una noción de las ciencias aunque no de una en particular, así como no está destinado a recibir ordenes, y deben obedecerle los menos filósofos (*Metafísica*). De esta manera, para Aristóteles, la vida teórica que encarna la filosofía se presenta como la mejor de todas, y quien la ejerce puede influenciar benéficamente a los demás. El filósofo es un bienhechor de la *polis*, ya que personifica un

valor fundamental de la cultura griega frente a los bárbaros, como lo es el *cuidado del alma*.

Es curioso que según las características del filósofo que he señalado, un concepto que necesariamente se desprende es el de la *autarkeia* (suficiencia de sí), y para Aristóteles, la característica fundamental de un gobernante es esta misma (Cf. *Et. Nic.* 1660b). De igual forma, el mismo debate que Aristóteles produjo al interior de la Academia de Platón respecto a la naturaleza del placer y el dolor, se presentan en él como preocupaciones fundamentales del carácter político de los hombres más excelsos de la polis. En efecto: “el estudio del placer y el dolor pertenece al político; él es el que dirige el fin, mirando hacia el cual llamamos a una cosa buena o mala en sentido absoluto” (*Et. Nic.* 1152b). Así, la ética y la política, más que una ciencia, son un arte que se ejercita en la acción. Los principios fundamentales de la virtud y el bien han de relacionarse con los temas prácticos de la ciudad en tanto se considera al hombre un *animal político*, y es por eso que la filosofía se le presenta a Aristóteles como una opción de vida que no puede desligar su altísimo patrimonio de los menesteres del Estado. Consecuentemente, a la vez que Aristóteles asumió su camino y aporte teórico en la filosofía griega, tuvo siempre presente la implicación vital que esto conlleva.

- Conforme a la exposición hice del pensamiento de Descartes y el factor de *la búsqueda de la certeza*, hay un elemento que podría ser caracterizado como fundamental en su vocación filosófica, y es el elemento cognitivo de la *intuición*. Para ejemplificar cómo este conocimiento intuitivo se da en Descartes, es necesario ahora introducir una categoría como la del *ego*. De hecho, Descartes nos enseña que es posible dudar de todo: de que existe un Dios, de que este Dios tampoco

ha creado nada de lo que vemos; que lo extenso que hace parte de nosotros tampoco existe; que no hay cielo, tierra ni nada semejante, pero hay una realidad inconmovible, y esa es que al tiempo que dudamos de todo ello, no podemos dudar de que nosotros que lo hacemos, seamos algo: “no podemos dudar sin existir, y este es el primer conocimiento cierto que se puede adquirir” (*Los Principios de la Filosofía*, No. 7). Hasta entonces, esta intuición, esta idea clara y distinta se le presenta a Descartes de la misma manera que esas operaciones matemáticas y geométricas que aún en el sueño indican una evidencia necesaria por sí misma. No obstante a dudar de que exista, para ello es necesario que el que lo piensa sea algo, y posea una realidad. Esta es la “verificación ontológica” de la que habla Zubiri, la cual se da por la vía del ego, y aun así, debe llegar a la idea de Dios para fundamentar su certeza.

Para Descartes, la idea de Dios “sólo puede ser concebida como una existencia necesaria” (*Los Principios de la Filosofía*, I). La razón es que mas allá de representar el primer principio en sus creencias, Dios es una categoría fundamental que soporta lógicamente el camino hacia el conocimiento, ya que al ser fuente de toda verdad, no ha creado nuestro entendimiento de tal forma que pueda engañarse sobre aquello de lo que tiene una idea clara y distinta (Ibíd.). Es decir, al haber llegado a la certeza del *cogito ergo sum*, y habiendo recocado a Dios como fuente de toda luz, es necesario que Dios permita que el hombre acceda al conocimiento de la verdad por medio de la filosofía, al igual que “si llegamos al conocimiento de una cosa perfecta, tanto mas deberemos llegar a la conciencia de su causa perfecta” (p. 42). Esto ha de conducir al conocimiento deductivo que también Descartes menciona.

De esta manera, podría decirse en términos generales que esta es la filosofía que Descartes buscaba, y ésta se da como desarrollo y ejercicio mismo del método que él se propuso innovar y aplicar, y tal acto cognitivo representa un patrimonio de la filosofía que Descartes supo enseñarnos a partir de su íntima experiencia: “teniendo, pues, el propósito de emplear toda mi vida en la investigación de una ciencia tan necesaria, y habiendo encontrado un camino que me parece que, si se quisiera, infaliblemente habría de encontrarla” (*Discurso del Met.*).

- Cuando en *Aportes a la filosofía*, Heidegger retoma una categoría a la cual ya me he referido en el primer factor expuesto, como lo es el *Thauma arché* (asombro germinal), se podría concluir que reconoce en él una disposición fundamental, no ya del simple hombre común, del Ser-ahí o Da-sein intramundano, sino de un ser al que le va su ser de modo intelectual y comprensivo, y es en esta perspectiva que el presente trabajo ha querido resaltar la figura del hombre que se inicia en la filosofía como profesión y modo de vida. Es decir, en este contexto, la pregunta por el sentido del ser se da en términos de apropiación de las internas posibilidades del ser en tanto modo de ser, y como parte de estas, encontramos la dirección en la cual el Da-sein elige un camino, esto es, una responsabilidad con su misma existencia: “en la facticidad, la dirección del hombre en tanto sentido de su vida es una disposición esencial que le pertenece como elemento de la individuación, de la capacidad volitiva y práctica que le otorga su ser mismo en el mundo” (p. 53).

Así las cosas, la pregunta por el *por qué* como evento originario y el *para qué* como disposición y elección del Da-sein, deben ser pensadas así únicamente en un contexto filosófico, ya que al haber hecho la pregunta necesaria: ¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada? (*¿Qué es metafísica?, Introducción a la Metafísica*), la filosofía reconoce para sí misma el objeto de su indagación, y sólo con ella debe enfrentar los dilemas del mundo contemporáneo, ya que es ahí donde encuentra, a su vez, sus más altas posibilidades. En esta vuelta al fundamento, la filosofía reconduce su horizonte hacia otro comienzo posible, en el que el asombro y el pensamiento siguen estando presentes como salvaguarda del hombre, ya que dignifica la vida y otorga permanencia a la “superabundancia” del ser. Heidegger entiende que esta y no otra ha de ser la elección por la profesión de filósofo, ya que “los que preguntan han depurado toda curiosidad; su búsqueda ama el abismo, en el que saben el más antiguo fundamento” (*Aportes a la filosofía*).

- Ya en términos generales, luego de la exposición realizada, no está demás resaltar que los conceptos del *ideal ético y político, la búsqueda de la certeza y la pregunta por el sentido del ser*, se presentan no como modos aislados de hacer filosofía, sino que en los autores propuestos, y de la manera en que plantearon su filosofía, parecen tener un hilo conductor que establezco de la siguiente manera: En Platón y Aristóteles, la convicción de que la vida en la *polis* requiere hacer de la filosofía el elemento a través del cual queda evidenciado que en los asuntos fundamentales de la vida del hombre, tales como su moral y su dirección, las cosas no son sencillas y tal como aparentan, demuestra la necesidad de la filosofía, esto es, de la búsqueda de la verdad en las disposiciones del *ethos* y la razón.

Ahora bien, en Descartes, dicha conciencia se da bajo la necesidad de una rigurosa subjetividad trascendental de la razón, la cual otorga al hombre la posibilidad de un método para acceder a la certeza, ya que por demás, se considera terreno poco seguro el de los conocimientos que nos han sido transmitidos. Esta duda, se presenta así como la posibilidad de buscar la certeza y de hallar los principios del entendimiento al trasladar la importancia del objeto conocido al sujeto cognoscente. Y en el caso de la pregunta fundamental por el sentido del ser en Heidegger, esta motivación filosófica, este motor del pensamiento, se presenta bajo la necesidad de volver al horizonte del ser, del cuidado del alma en tanto vida comprensiva. Esto es, suponer que en el desarrollo de la filosofía y la metafísica, el *ser* mismo, su concepto fundamental, ha quedado vacío de contenido; ha quedado de alguna manera olvidado, y es esto mismo lo único que puede reconducir la apropiación de la filosofía en tanto investiga el carácter de este ser, del ser que lo piensa (*Dasein*), y de sus implicaciones existenciales al haber hallado dicha conciencia.

Así pues, este hilo conductor no pasa caprichosamente de una doctrina a otra, sino que demuestra la inmanencia de la filosofía en sus potencialidades y en aquellos problemas que la hacen presente. Tal ha de ser la consecuencia principal de acuerdo a los objetivos planteados.

- De otra manera, cada factor intelectual respondió a elementos determinantes en los planteamientos teóricos de cada autor mencionado, ya que no obstante a haber reconocido como fuentes de conocimiento otras nociones en Platón y Aristóteles, vemos que el ideal ético, y conforme a la naturaleza misma de la filosofía griega, se presenta como un punto de referencia en la vocación filosófica, y ello es algo que

atraviesa sus obras de manera principal. En Descartes, a pesar de que pudiera suponerse un elemento primordial para hallar la certeza, el cual, antes que en la filosofía, se ve representado en las ciencias exactas, es evidente la conceptualización de la filosofía como camino y apropiación de un método de validez universal en la ciencia, ya que es ella, en el reconocimiento de la correcta “dirección del espíritu”, aquella que otorga al hombre el gusto verdadero por la sabiduría y las ideas necesarias por sí mismas. Y finalmente, en Heidegger, es innegable que el factor cuyo ejemplo encarna, da cuenta de una preocupación que recorre toda su obra, y que al haber sido determinante en su iniciación filosófica, nutre incluso sus obras de madurez desde otras alturas y horizontes conceptuales.

- Finalmente, este trabajo presentó en efecto una forma de pensar los problemas teóricos al interior del origen de la filosofía, al hacerlos constitutivos de la experiencia vital de acceder a su profesión, ya que, más allá de involucrar distancias y hasta contrariedades conceptuales, confrontan la experiencia consciente del mundo y sus menesteres, y ello demuestra una vez más la pertinencia de la filosofía y su ejercicio.
- Haber realizado una investigación a través de tres etapas históricas de la filosofía como lo son la clásica (S. VI a.c.-II a.c.), la moderna (S. XIV-XVIII) y la contemporánea (S. XVIII-XXI), me ha dejado como especial valor teórico, el hecho de haber encontrado una profunda —y a la vez inquietante— manera de entender la filosofía en su desarrollo vocacional a partir de una línea de pensamiento que parece cruzarse en algunos de sus principales autores. Por una parte, en Platón y Aristóteles, en quienes se reconocen los dos pilares del período clásico de la filosofía, vimos cómo los conceptos fundamentales de la filosofía eran enunciados

en su germen presocrático o naturalista, aunque dado nuestro énfasis, esto fue aludido solamente de manera anecdótica. Es decir, la alusión al *thauma arche* (admiración), tuvo en la primera parte de este trabajo solamente el valor de un ejemplo, ya que nuestro interés fue demostrar por qué el ideal ético y político se convirtió para estos autores imprescindibles en la determinación de su vocación filosófica.

- Ahora bien, este concepto pareció llegar a la referencia de Descartes en el segundo capítulo, conforme a un deseo de aportar a la historia, la cultura y la filosofía misma un valor que se creía carente en la especulación tradicional, entendida por el filósofo francés como la filosofía escolástica, y este es el del rigor científico. Platón y Aristóteles habían otorgado a la filosofía el carácter de una doctrina rigurosa que pasaba de la simple sabiduría popular y a menudo desacreditada por la *doxa*, a establecerse en la *polis* conforme a un deseo de hacer mejores a los ciudadanos a partir del conocimiento y el respeto de las leyes de la ciudad. En Descartes, este propósito se ve solidificado en la firme convicción de que la filosofía puede otorgar al hombre la posibilidad de llegar a conocimientos certeros y seguros, siempre y cuando se siga un método favorable a la investigación de la verdad. Este método y los pormenores del aporte de Descartes a la historia de la filosofía, se constituyeron no sólo en su motivación más grande de la vocación filosófica, sino en la salvaguarda de la filosofía como saber especial y válido para la humanidad.
- De igual forma, vimos en la gran influencia que la obra de Descartes significa para la historia de la filosofía, un núcleo conceptual que llega hasta la fenomenología de Husserl y por ende, de alguna manera, a la temprana obra de Heidegger. Descartes es reconocido incluso por el

mismo Heidegger como un autor determinante en el concepto posmoderno de *sujeto*, el cual, llega en Heidegger a la categoría existencial-ontológica de Dasein.

- Es por esto que me atrevo a afirmar que no fue en vano o al azar la escogencia de estos autores y de estas etapas históricas de la filosofía, ya que el fondo filosófico y la manera de ser tratado conforme a la vocación filosófica, tuvo un especial hilo conductor que hace parte no sólo de un ejercicio académico de pregrado, sino de una inquietud intelectual propia que sigo considerando pertinente en lo conceptual para la academia.
- En el aspecto metodológico, la primera intención este trabajo en su etapa de anteproyecto, se propuso la tarea de enfocar la determinación de la vocación filosófica en estos autores desde una indagación y revisión de sus biografías, correspondencias y demás. Sin embargo, en la medida que se fueron reuniendo las fuentes, encontré naturalmente que la manera de exponer un trabajo con rigor filosófico, era en el ejercicio de interpretación de los conceptos fundamentales de las obras de estos autores. Esto condujo a la idea sostenida en los objetivos generales y específicos, de demostrar cómo la indagación de aquellos elementos que motivaron la iniciación en la filosofía de estos autores, nos llevaría a la visión en perspectiva de la consolidación de sus obras más importantes, como en efecto sucedió. El haber conseguido este objetivo deja una gran satisfacción intelectual, sobre todo porque ello facilitó la elaboración argumentativa en el sentido de que son en efecto estos tres factores los que determinan una iniciación filosófica —aunque hayan más—, a la luz de los ilustres ejemplos usados.

- De otra manera, el desarrollo de este trabajo propició un encuentro con la filosofía misma desde una perspectiva que ha sido poco explorada, o mencionada de paso, es decir, desde el aspecto motivacional que determina la iniciación en la filosofía. Pero más allá de eso, la conclusión más importante es que con ello encontramos tres maneras distintas de acceder a un mismo camino vocacional, si se quiere en términos contemporáneos, profesional.
- También, la exposición de estos tres factores que se postulan aún para la discusión como determinantes de la iniciación filosófica, reitera el ideal más constante de la filosofía a través de su historia, y este es que la motivación del ejercicio filosófico rescata del fondo de la existencia humana los fines más excelsos y nobles que cualquier actividad sobre la tierra pueda imponerse, a saber, la elevación de la vida humana y el saber como algo digno de admiración e investigación por encima de condiciones económicas y políticas.

BIBLIOGRAFÍA

1. Alegre Gorri, Antonio (1990). "Introducción" a Platón (Téeteto). Op. Cit.
2. Aristóteles (1961). *Gran Ética*. Traducción de Francisco de P. Samaranch, Buenos Aires: Aguilar.
3. (1985). *Metafísica*. Traducción de R. Blanques Augier y J. F. Torres Samsó. Barcelona: Iberia.
4. (1998). *Ética Nicomáquea- Ética Edudemia*. Traducción de Julio Pallí Bonet, Madrid: Gredos.
5. Copleston, Friederick (1974). *Historia de la filosofía, V. II*. Traducción de Juan Carlos García Borrón Barcelona: Ariel.
6. De Bottom, Alain (2001). *Las consolaciones de la filosofía*. Traducción de Pablo Hermida Lazcano. Madrid: Taurus.
7. De Lara, Francisco. *La filosofía del ser posible. La filosofía según el joven Heidegger*. En Memorias del Encuentro Internacional: *Heidegger (1889-1976), El testimonio del Pensar*. Universidad Pontificia Javeriana (2006).
8. Descartes, René (1968). *Discurso del método*. Traducción de Juan Carlos García Borrón. Barcelona: Bruguera.
9. (1980). *Obras Escogidas: Primeros escritos, Reglas para la dirección del espíritu, Los principios de la filosofía, Meditaciones metafísicas*. Traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck. Buenos Aires: Charcas.
10. (1995). *Los principios de la Filosofía*. Traducción de Guillermo Quintás. Madrid: Alianza.
11. Escudero, Jesús Adrián (1965). "Introducción" a Heidegger (*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*). Op. Cit.
12. García Borrón, Juan Carlos (1968). "Introducción" a Descartes (*Discurso del método*). Op. Cit.
13. García Gual, Carlos (1988). *Historia de la ética*, Vol. 1. Barcelona: Crítica.

14. García Morente, Manuel (1938). *Lecciones preliminares de filosofía*. Buenos Aires: Losada.
15. Garin, Eugenio (1989). *Descartes*. Barcelona: Crítica.
16. Gilson, Etienne (1985). *El ser y los filósofos*. Traducción de Santiago Fernández Burillo. Pamplona (España): EUNSA.
17. Heidegger, Martín (1965). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica, informe Nartop)*. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta.
18. (1969). *Introducción a la metafísica*. Traducción de Emilio Estiu. Buenos Aires: Nova.
19. (1989). *Conceptos Fundamentales. Curso de semestre de verano, Friburgo*. Traducción de Manuel E. Vásquez García. Madrid: Alianza
20. (1993). *El ser y el tiempo*. Traducción de José Gáos. México: F.C.E.
21. (2003a) *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta
22. (2003b). *Aportes a la filosofía*. Traducción de Dina V. Piccoti. Buenos Aires: Biblos / Almagesto.
23. Husserl, Edmund (1978). *Invitación a la fenomenología*. Traducción de Antonio Zirión. Barcelona: Paidós.
24. (1979). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Ediciones Paulinas.
25. Jaeger, Werner (1942). *Paideia, los ideales de la cultura griega*. Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica.
26. (1946). *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Traducción de José Gáos, México: Fondo de Cultura Económica.
27. Jaspers, Karl (1953). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Traducción de José Gáos. México: Fondo de Cultura Económica.

28. Kant, Immanuel (1946). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción De Manuel García Morente, Madrid: Espasa-Calpe.
29. Laercio, Diógenes (1950). *Vidas de los filósofos más ilustres*. Traducción del griego por José Ortiz y Sanz, Buenos Aires: Espasa-Calpe.
30. (1985). *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Tomo I. Traducción de José Sanz Ortiz. Barcelona: Teorema.
31. Lledó, Emilio y García Gual, Carlos (1988). *Historia de la ética*. Barcelona: Crítica.
32. Marías, Julián (1951). "Introducción" a Aristóteles (Política). Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
33. Morente, García (1938). *Lecciones preeliminares de filosofía*. Buenos Aires: Losada.
34. Pallí Bonet, Julio (1998). "Introducción" a Aristóteles. Op. Cit.
35. Patočka, Jan (1988). *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*. Traducción de Alberto Clavería, Barcelona: Península.
36. Pieper, Annemarie (1991). *Ética y moral, una introducción a la filosofía práctica*. Traducción de Gustav Muñoz. Barcelona: Crítica.
37. Platón (1983). *Cratilo*. Traducción de Jouzas Zaranka. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
38.(1987). Fedón. Traducción de Tomás Meabe. Paris: Garnier Hermanos.
39. (1988). *Téeteto*. Traducción de A. Vallejo Campos. Madrid: Gredos.
40. (1989). *La República*. Traducción de Herederos de José Manuel
41. Pabón y de Manuel Fernández Galiano. Madrid: Alianza.
42. (1990) *Teeteto o de la ciencia*. Traducción de Manuel Balasch, Barcelona: Antropos.
43. (1998). *Carta Séptima*. Traducción de Javier Martínez García, Madrid: Alianza.

44. (2000). *Gorgias*. Traducción de Ramón Serrano Cantarín y Mercedes Díaz de Cerio Díez. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
45. Quine, W.V. (1998). *Del estímulo a la ciencia*. Traducción de Joan Pagés. Barcelona: Ariel.
46. Quintás, Guillermo (1995). "Preeliminarios" a Descartes (*Los principios de la filosofía*). Op. Cit.
47. Rubert de Ventós, Xavier (2001). *Por qué filosofía*. Madrid: Nexos.
48. Safransky, Rudiger (1997). *Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo*. Traducción de Raúl Gabás. Barcelona: Tusquets.
49. Samaranch, Francisco de P. (1961). "Introducción" a Aristóteles. Op. Cit.
50. Vallejo, A. (1988). "Nota 31" a Platón (Teeteto). Op. Cit.
51. Shleirmacher, Friedrich (1991). *Monólogos*. Traducción de Anna Poca. Barcelona: Antropos.
52. Sierra, Francisco (2006). *Heidegger y el método: Memorias del encuentro internacional: Heidegger (1889-1976), El testimonio del Pensar*. Universidad Pontificia Javeriana.
53. Volpi, Franco (2006). "Empiezo a amar realmente a Kant". *Heidegger descubre Königsberg. Memorias del encuentro internacional: Heidegger (1889-1976), El testimonio del Pensar*. Universidad Pontificia Javeriana.
54. Zubiri, Xavier (1994). *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza.
55. Zuleta, Estanislao (2001). "Grecia, la doctrina de la demostración y la Tragedia" Pags. 15-42. En *Arte y Filosofía*. Medellín: Hombre Nuevo Editores – Fundación Estanislao Zuleta.
56. Wittgenstein, Ludwig (1992). *Tractatus logico-philosophicus*. Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza Editorial.