

Autores:

César Lambert Ortiz

Hardy Neumann Soto

Patricio Lombardo Bertolini

Instituto de Filosofía

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso - Chile

Proyecto de Investigación: 2018.05.FFE.FIL.01

ISBN: 978-956-398-503-0

Enero 2019

Diseño de portada y diagramación:

Teresa Maldonado Casanova

Ilustraciones de portada e interior:

Daniela Leiva Rodríguez

Editora:

Teresa Maldonado Casanova

Esta publicación es de acceso libre y gratuita en internet

**INSTITUTO DE
FILOSOFÍA**



**PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA DE
VALPARAÍSO**

Presentación

El texto que aquí se presenta constituye el resultado de un proyecto de investigación formativa destinada a la mejora de la docencia. En efecto, la Vicerrectoría Académica de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso ha generado, desde ya hace algunos años, una línea de proyectos de mejoramiento e innovación de la docencia universitaria. El proyecto en que se inserta el presente escrito se titula *Desafíos para el aprendizaje de historia de la filosofía antigua y medieval en el contexto de los programas de Pedagogía en Filosofía y Licenciatura en Filosofía* (2018.05.FFE.FIL.01) y ha sido ejecutado en 2018.

Debe destacarse que se trata de un trabajo colaborativo de académicos y estudiantes: en una primera fase, los profesores preparamos un documento preliminar sobre los tópicos de la investigación; estos fueron analizados por un grupo de estudiantes coordinados por una ayudante, lo cual se concretó en sendos grupos focales. Resultado de los mismos fueron detalladas propuestas de mejora a los textos preliminares. En la siguiente fase, los escritos adquirieron la forma definitiva actual, que recoge las principales sugerencias hechas en los grupos focales.

Así visto, la investigación, por una parte, reflexiona sobre temas específicos del aprendizaje en el ámbito de la filosofía; por otra, ella pone en práctica un modo de impactar en la docencia, consistente en prestar atención a los principales actores de ella: los estudiantes en su proceso formativo. Entonces, el proyecto llevado a cabo ha tenido un claro carácter *bidireccional*: profesores que elaboran propuestas para la mejora de los procesos de aprendizaje en filosofía; y estudiantes que realizan aportes imprescindibles al trabajo educativo.

Concretamente, debe mencionarse la colaboración de la ayudante del proyecto, *Michelle Jacobsen Vásquez*, que coordinó los grupos focales y elaboró las síntesis de ellos. A su turno, los estudiantes que participaron activamente en la investigación con sus agudas propuestas fueron: *Pascual Acuña Núñez*; *Jorge Barreda Quiroga*; *Pablo Castro Muñoz*; *Ignacio Cerda Cuevas*; *Carlos Hernández Cortés*; *Catalina Llanos Plaza*; *José Tomás Marín Madariaga*; *Scarlett Millapán Millapán*; *Gabriela Olmo Obilinovic*; y *Carlos Soto Contreras*.

A su vez, los profesores participantes corresponden a: *Hardy Neumann Soto*; *Patricio Lombardo Bertolini* y *César Lambert Ortiz*. Desde la Vicerrectoría Académica de la universidad fue esencial el apoyo de *Rafael Escobar Collins*, asesor pedagógico. También debe destacarse la confección de las dos imágenes

que el texto incluye, responsabilidad de *Daniela Leiva Rodríguez*, colaboradora del autor de estas líneas.

Finalmente, debe también ponerse de relieve el trabajo de edición, diseño y diagramación llevado a cabo por *Teresa Maldonado Casanova*, Editora Asociada de *Palabra y Razón*. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión, de la Universidad Católica del Maule.

Así pues, los tres escritos que componen el texto son fruto de un auténtico trabajo colaborativo. Se espera, además, contribuir al desarrollo de la investigación formativa a nivel de pregrado en el ámbito de la filosofía.

César Lambert Ortiz

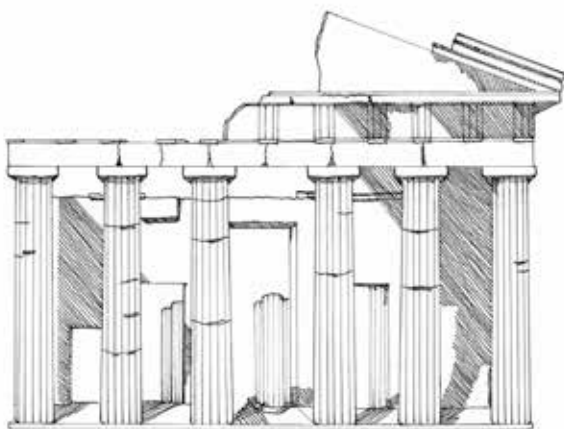
Viña del Mar, Instituto de Filosofía PUCV,
12 noviembre de 2018

Didascalía de la Filosofía

Hardy Neumann Soto

Instituto de Filosofía

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso



D.L. 2018

Introducción

El objetivo primario del siguiente texto no es proporcionar herramientas didácticas o “consejos” para enseñar filosofía. Aunque esta circunstancia pueda desilusionar a más de alguien, lo dicho no excluye, sin embargo, la posibilidad de obtener a partir de allí algunas indicaciones para su enseñanza. Si se pide aquí una tesis a defender, ésta sería la siguiente: *la filosofía incluye por sí misma la posibilidad de su transmisión*. La frase guía es en ese sentido aquella de Aristóteles: sabio (el que sabe) es el que puede enseñar¹. Lejos de ser una afirmación complaciente con el que la suscriba y con la filosofía en general, ella presenta enormes desafíos. La calidad o condición de saber de la filosofía descansa, de acuerdo con ese enunciado, en algo que parece estar más allá de ella: la *capacidad* para enseñarla. Si esto es verdad, entonces querrá decir que si la filosofía no es

¹ Aristóteles: *Metafísica*, 981b 7-8: “Poder enseñar es signo íntegro que distingue al que sabe del que no sabe” (mi traducción); *hólos te seméon toú eidótos kai mè eidótos tò dynasthai didáskein éstin* [...]). En latín: “*Et omnino signum scientis est posse docere*” (trad. de Guillermo de Moerbecke). En la misma línea, pero poniendo el enseñar en la ciencia misma y no ya en el que la posee, Aristóteles dirá que “la ciencia que considera las causas es también más capaz de enseñar (pues enseñan verdaderamente los que dicen las causas acerca de cada cosa” (*Met.*, 982a 29-30). Obsérvese: Decir las causas es enseñarlas. Decir no es mero decir, no es un mero acto de fonación, ya que *dicere* se vincula por sí mismo al acto de mostrar. En *dicere* está la raíz indoeuropea *deik-*, asociada al indicar, al apuntar; cuando uno habla indica, muestra, da indicios.

enseñable, no sólo no podrá transmitírsela de hecho, sino que no se estará, de derecho, haciendo filosofía. Ello llevaría a consecuencias tan graves como que, p. ej., una filosofía que no pudiese ser enseñada no sería propiamente filosofía. El peso del asunto llegaría, pues, a invertirse: la filosofía dependería en lo que es, *como filosofía*, de una posibilidad a primera vista ajena a ella misma, esto es, la de ser enseñada. Pues bien, no hay problema en afirmarlo si acaso es posible abogar por que en la propia filosofía se afinan los elementos de su comunicabilidad. Por eso, hay que intentar mostrar que en virtud de su propia naturaleza y a partir de sí misma ella debe encontrar la forma de su autocomunicación. Y aunque este problema es demasiado grande para ser resuelto tan pronto, quede, sin embargo, desde ya enunciado como tal.

Haremos bien como advertencia preliminar si observamos que el verbo enseñar viene del latín *in-signare*, que “significa” señalar hacia. Se constata, así, que cuando uno significa algo lo está enseñando. En este respecto, enseñar es significar; enseñar es un ingente y maravilloso esfuerzo de significación. Ahora mismo nos estamos moviendo en significaciones que pretenden enseñarnos algo. En nuestros días se ha vuelto frecuente el uso de la expresión “resignificar”. Así, se habla de resignificar un fenómeno, un acontecimiento o de resignificar

“nuestras prácticas o actos”, etc. Y esto puede “significar” que se transforma tanto el sentido que algo tiene como la forma en que lo comprendemos o enseñamos. Significar puede aludir entonces al importe, incluso a uno nuevo, del que algo, cualquiera sea ese algo, llega a revestirse. En las re-significaciones los fenómenos revisten nuevas significaciones y, por lo tanto, se re-visten con ellas.

Aunque, según se ha dicho, la filosofía se asienta, en buena medida, en la posibilidad de ser enseñada, la enseñanza misma no descansará, sin embargo, exclusivamente en los medios con que se enseña, sino en *lo que se enseña*, en lo enseñado o mostrado. En otras palabras: los medios con que se enseña dependen de *aquello que se enseña*, de modo que esto segundo determina de antemano lo primero. No hay un mostrar si no hay algo mostrado, ya que un acto cualquiera (como el de enseñar) se cumple en aquello hacia lo que está dirigido. Que algo se cumpla en eso otro hacia lo que se dirige quiere decir que sólo entonces se realiza en plenitud. En el caso del enseñar, éste se cumple propiamente, o sea, se perfecciona, en la cosa enseñada. Al enseñar la cosa es la cosa la que enseña. Pero al perfeccionarse en lo que se enseña se perfecciona a quien se enseña. La enseñanza es, desde este punto de vista, no un gigantesco subjetivismo sino un acto inmanente que comienza y termina en quien aprende

porque la perfección de lo conocido (la cosa) es la perfección del que conoce. Esta última frase está deliberadamente expresada con ambigüedad. Pero ambigüedad quiere decir aquí no equivocidad sino una doble significación: en primer lugar, alude a que lo aprendido completa de alguna manera a quien lo aprende, pero al mismo tiempo, al haber sido aprendido, eso aprendido abandona su hundimiento en la individualidad y contingencia de su singular existencia para pasar a estar más allá de sí, justo en quien lo ha aprendido. En tal sentido, tiene lugar allí un doble perfeccionamiento: de quien conoce y de lo conocido en el acto mismo de aprender, que, como tal es acto de un sujeto que en el aprender se tiene, a una, a sí mismo y a lo aprendido, trascendiéndose a sí mismo en él, haciendo trascender lo aprendido, al ser éste a su vez aprehendido por quien en ese acto se autotrasciende².

² Esta idea tiene un sustento metafísico. Como decía Tomás de Aquino, en *S. Theol.* I, q. 14, a. 1 in c.: “Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius”, o sea, “los que conocen se distinguen de los que no conocen en que los que no conocen no tienen más que su propia forma; mientras que al que conoce le es de su naturaleza poseer también la forma de otra cosa”. Es preciso aclarar que la distinción hecha aquí por Tomás no es una distinción fáctica que se referiría a que habiendo entes que conocen, como los seres humanos, algunos efectivamente conozcan y otros no, y que, por tanto sólo aquellos que fácticamente conocen tendrían también la forma de otra cosa distinta de la suya, en tanto que a los demás les estaría impedida esa posibilidad. No se

El pasaje citado de Aristóteles es muy interesante, además, porque encontramos allí la palabra que ha pasado a designar, casi igual en nuestro español (y en muchas otras lenguas), la disciplina moderna que se hace cargo usualmente del enseñar. Se trata de la palabra didáctica. En el pasaje de su *Metafísica* Aristóteles habla de un *didáskein*, que, como se ha dicho, no se da independientemente de aquello que se enseña. Sabio es, pues, el que domina el arte del *didáskein* porque enseña o muestra algo, p, ej., las causas³ o elementos de las cosas, como aconteció, en parte, entre los presocráticos, sin que por ello el ser sabio se reduzca a enseñar las causas. *Didáskein* no es, pues, sólo didáctica entendida como el conjunto de habilidades de las que se debe disponer para lograr de mejor modo la enseñanza de una cosa, materia o asunto; el *didáskein* se funda y se hace recién posible por el saber que se posee, sin excluir de manera alguna a la didáctica entendida como el dominio de ciertas habilidades. En otras palabras, también en la didáctica entendida en este segundo sentido, cuando es verdadera y consciente de sus virtudes y limitaciones, hay un hondo saber.

trata de eso, lo que está destacado es una condición originaria perteneciente a todo ente que por su propia naturaleza tiene de suyo la capacidad de conocer y de aprender.

³ Cf. *Met.* A 982a 29: “Además, la ciencia que considera las causas es también más capaz de enseñar (pues enseñan verdaderamente los que dicen las causas acerca de cada cosa)”.

Relevancia del problema de la enseñanza de la filosofía:

La enseñanza de la filosofía no es ni uno más entre los problemas filosóficos ni uno que pudiese quedar entregado a otras disciplinas, sino que se asienta en su propia naturaleza, como hemos sostenido. De ahí que, quiérase o no, cuando la filosofía “debe afrontar la tarea de fijar sus propios límites se encuentra sola e indefensa”⁴, incluyendo en esa solitaria tarea el desafío de su enseñanza. Esto no quiere decir, por supuesto, de ninguna manera, que entonces ese problema se encuentre resuelto desde la partida, tal como se sabe de antemano que un día de lluvia es un día húmedo. La inclusión a que nos referimos implica, como se ha adelantado, que la propia filosofía está llamada a enfrentar y a determinar en qué medida se transmite a sí misma. Cuando Aristóteles dice que sabio es el que puede enseñar, esto no vale sólo de la filosofía, sino de toda disciplina, en la medida en que en cada una de ellas, aun cuando se las considere distributivamente, se halle efectivamente un saber⁵. Por eso, *toda*

⁴ Jean-Luc Marion: “Los límites de la fenomenalidad”, en: *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*, (Bs. Aires: Prometeo Libros/Pontificia Universidad Católica de Chile 2017), 29.

⁵ Sabio es el biólogo, el químico, el físico, el astrónomo, etc. en cuanto pueden dar razón de aquello que enseñan. La frecuente queja de que alguien sabe mucho pero no es capaz de enseñar lo que sabe, que no tiene “pedagogía”, no es un problema aquí, no al menos directamente ni en primer lugar.

disciplina debe preguntarse por el modo en que ha de transmitirse, pero la cuestión de la transmisión se vuelve más acuciante y aguzada tratándose de la filosofía *como* filosofía. La razón es clara: ella tiene la peculiaridad de inscribir en el nombre que la define e instala en el tráfico de las ciencias el maravilloso término “sabiduría” (*sophía*).

Teniendo en cuenta lo ya dicho, fijémonos en que el problema de enseñar filosofía brota, en lo inmediato, de dos factores: del *enseñar* mismo y del hecho de que lo que se enseña es *filosofía* y no otra cosa. Tenemos, pues, dos problemas, donde el segundo intensifica la dificultad del primero: es un problema *enseñar* y es un problema, aún mayor, *enseñar filosofía*. Pero si bien se mira, estas dos cuestiones surgen de un mismo núcleo. La filosofía, como consta a todos los que se dedican a ella, no sólo plantea problemas, sino que a ella le brotan problemas porque ella misma es problema, al punto que casi podría decirse que si no es problema no es filosofía. No se dice con ello que hay que problematizarlo todo por el mero hecho de complicar las cosas, sino de ir acercándonos poco a poco al *modo* en que la filosofía debe enfrentarse al asunto de su *comunicabilidad*. Comunicar es volver común algo y sólo puede volverse común lo que de suyo exhibe esa condición, esto es, aquello cuya naturaleza hace que lo que es de uno pueda también

ser de otro u otros, que pueda ser compartido, y no parcialmente, sino en su integridad. Compartir no es aquí repartir. Repartir es quedarse cada uno con una parte que disminuye la porción de otro. Compartir es, en cambio, participar íntegramente en la totalidad en que algo estriba. En tal sentido, el saber es indivisible, pues le es propio que al ser comunicado no disminuya su entidad, sino que, por el contrario, su entrega lo enriquezca: al donarse se vuelve más amplio, magnífico y magnánimo. Si la filosofía es saber, y como tal común, tiene que llevar en sí la posibilidad de su trascendencia, de tender su propio puente para cruzarlo. ¿Pero cómo y en qué sentido?

La cuestión del método en filosofía:

Pues bien, *como no hay enseñanza sin algo que se enseñe*⁶, la pregunta por el enseñar encuentra cada vez su encauzamiento en la disciplina correspondiente. En filosofía pueden distinguirse formalmente *objeto* y *método*, pero ambos brotan de la substancia nutricia del primero (del objeto). El método es el cauce por el que corre el arroyo de la filosofía. Pero, incluso más, el que la filosofía no sea un bloque monolítico y uniforme muestra que a ella misma no siempre le resulta claro determinar ni cuál es su objeto ni cuál

⁶ Por eso Protágoras, que cree escapar de esto, es alcanzado cuando Sócrates le pregunta por el objeto de su enseñanza. Cf. Platón: *Protágoras* 318a – 318 d.

el método con el que tiene que operar y así enfilarse su camino. Pero esto que comparado con otras disciplinas sería una debilidad constituye aquí una fortaleza. ¿Por qué? Porque este hecho prueba que la filosofía, a diferencia de cualquier otra disciplina, *se busca a sí misma*, incansable e incesantemente; hoy diríamos que busca determinar una y otra vez (cual si no lo hubiera hecho nunca o lo estuviera haciendo siempre por primera vez) su *estatuto* distintivo. En esto nos encontramos en buena compañía, pues ya Aristóteles describió precisamente a la *sophía* como una (*epi*)*zetouméne epistéme*, una ciencia que se busca⁷. La frase “una ciencia que se busca” no significa un saber que alguien ajeno y distinto a la filosofía anda buscando, sino que es un ejercicio que realiza el mismo saber: un saber que se busca a sí mismo y que se busca a sí mismo *como saber* y que en esa misma medida se dota a sí y para sí de la posibilidad de su ser enseñado o comunicado. Saber es también, por tanto, en la filosofía, tendencial y definitoriamente, *autosaberse*⁸, asunto que en Hegel, p. ej., se encuentra descrito no solo en la forma de conciencia, e. d. como ciencia (saber) de sí de una conciencia particular o determinada, sino de un

⁷ Cf. p. ej., *Met.* A983a 21; B, 995a 1, 996b 3, 997b 32; *Met.* K 1059b 1, 1059b 13, 1060a 3, 1060a 6.

⁸ Es la gran tarea que afrontó buena parte de la filosofía moderna, pero especialmente el idealismo alemán. Aquí no podemos entrar en ello. Sus raíces están, inspirativamente al menos, en Aristóteles y Plotino.

saber de sí que con el nombre de saber absoluto toma su ejecución en el llegar a saber-se del saber mismo.

Por otra parte, pero siempre en relación con lo ya explicado, tampoco ha de enseñarse igual *toda* la filosofía, por mucho que se trate de *una* materia común o, mejor, de una misma materia. No se enseña igual la metafísica y la ética; la epistemología y la estética; la antropología y la filosofía de la religión. En efecto, todas estas ramas de la filosofía deben establecer su método y forma de enseñarse según la naturaleza de lo que en ellas se enseña. Sin embargo, importa destacar un rasgo común a todas las materias de la filosofía: todas pueden abordarse en el sentido propio que le corresponde a la filosofía en cuanto tal y que ejecutivamente o “de hecho” estamos haciendo aquí, desde el inicio de estas reflexiones: ese sentido propio es el de la *problematización*. La razón es simple y esa simple razón permite expresarlo en otros términos más comunes, pero no menos adecuados, a saber, filosofar es hacerse *preguntas*, las que como tales apuntan no solo a resolver un problema, sino que, como paso previo y necesario, ellas mismas *enseñan* (*in-signare, didáskein*) a hacerse cargo de un problema en cuanto tal. Hacerse cargo del problema por medio de preguntas es saber reconocer o llegar a saber reconocer la condición problemática de aquello

por lo que se pregunta, sin romper la complejidad que el nudo interrogativo lleva consigo al intentar desatarlo⁹. El reconocimiento de ello es una ganancia capital y es algo que en filosofía se va alcanzando paulatinamente, pacientemente. Platón decía: “tras un prolongado trato con la cosa misma, de repente, cual si brotara una luz en el alma, ya se alimenta por sí misma”¹⁰. El trabajo (filosófico) consiste en buena parte en esto. Puede vérselo reflejado en la declaración de Sócrates al llamarse hijo de una gran partera de la que ha heredado el oficio. Sócrates es una especie de obstetra que ayuda a otro a dar por sí mismo a luz una idea; no por nada los conceptos se conciben. Y como otro no puede concebirlos por mí ni yo por él, concebir será siempre autoconcebir. Uno de los objetivos de enseñar filosofía estará bien cumplido si nada más se ayuda a reconocer, esto es, a concebir un problema como problema. Luego viene, por cierto, la tarea de desatar el nudo problemático, que es un segundo e importante paso, porque –como ocurre en la trama de la tragedia, decía

⁹ “*Oft zerhaut man den Knoten, statt ihn zu lösen [...]*”, “en vez de desatar el nudo, a menudo se lo despedaza” (I. Kant, *Vorlesungen über Logik Dobna Wundlacken*; AA, XXIV, 743). Cf. también Aristóteles: B 995a 27-29: “no es posible desatar si se desconoce la atadura”.

¹⁰ *Carta VII*, 341c-d. La carta plantea también el problema de la transmisión de los conocimientos filosóficos. Hay allí un tema por sí mismo que se vincula no sólo a la enseñanza de la filosofía platónica, sino a la enseñanza de la filosofía como tal, más allá de su problematización en el propio Aristocles (verdadero nombre de Platón).

Aristóteles— “muchos, en general, anudan (traman) bien, pero resuelven mal. Es necesario, sin embargo, que ambos estén en armonía” (*polloì deì pléxantes eîn lyousi kakôs: deì de amphótera artikroteísthai*)¹¹.

Es usual que el preguntar se eche a andar inicialmente de manera un tanto confusa, general y ambigua y que se vaya luego perfeccionando mediante su clarificación y depuración, poco a poco, sin perder nunca su objetivo. Es lo que en parte nos ha enseñado el libro B de la *Metafísica* de Aristóteles, el libro de las aporías, por excelencia. A ellas han de suceder la diaporía y en lo posible la euporía¹². “Los que investigan sin haberse planteado antes las dificultades —advierde el estagirita— son semejantes a los que desconocen adónde se debe ir, y, además, ni siquiera conocen si alguna vez han encontrado o no lo buscado”¹³. Esta advertencia

¹¹ Arist., *Poética*, 1456a 9-10. “El verbo ‘*artikroteîn*’ parece haber sido utilizado entre los remeros para aludir a la sincronía de movimientos” (Eduardo Sinnott, en: Aristóteles, *Poética*. Traducción, notas e introducción de Eduardo Sinnott (Bs. Aires: Colihue Clásica, 2009), 132, nota 497).

¹² Cf. Arist. *Met.*, B 995a 27 – 995b.

¹³ Arist., *Met.* B 995a 33-995b 1. La cuestión del preguntar, entendida como formalización del buscar o, más refinadamente, investigar (*zetéîn*) fue tratada también por Platón. En el *Menón*, Sócrates, ante la preguntar por la *areté*, la excelencia en el obrar humano, dice que no lo sabe. Pero Menón le replica: “Y de qué manera vas a investigar, Sócrates, lo que no sabes en absoluto qué es? Porque ¿qué es lo que, de entre cosas que no sabes, vas a proponerte como tema de investigación? O, aun en el caso favorable de que lo descubras,

toma pie ejecutivamente también en otras formas de discusión metódica, como el *sic et non* de Pedro Abelardo —que como método se integra a la *Summa theologiae* de Tomás—, las *Quaestiones disputatae* o la forma de meditación cartesiana que se remonta a un modo de ofrecerse y concebirse la filosofía, ya desde la antigüedad, como una puesta en obra de la propia vida¹⁴, o el *método trascendental* de Kant, que para llegar hasta los objetos obliga primero a averiguar la posibilidad subjetiva que permite alcanzarlos. En fin, hay caminos distintos, pero todos coinciden en ser esfuerzos por abrirse afanosa y penosamente, pero con no menos entusiasmo, una vía para el filosofar verdadero. Intentaremos esbozar también ese objetivo en lo que sigue.

Enseñar filosofía se hace preguntando. Pero, además, en filosofía no sólo no hay una única pregunta, un único problema, ni siquiera una única forma de preguntar. La filosofía es diversa en buena medida porque en ella no sólo hay diversas preguntas, sino preguntas diversas; con todo, todas ellas llevan la impronta de la filosofía, aunque descubrir esa huella unitaria no es un trabajo fácil. Es un problema decidir si acaso en filosofía hay *un* problema, uno sólo, que

¿cómo vas a saber que es precisamente lo que tú no sabías?” (Menón, 80b).

¹⁴ Cf., en general, de Xavier Pavie: *Exercices Spirituels. Leçons de la philosophie antique* (Paris: Les Belles Lettres, 2017).

los reúna a todos; tampoco hay una sola forma de hacerse cargo de un problema como problema y, por tanto, tampoco hay una sola forma de preguntar y de hacer filosofía. La misma filosofía debe preguntarse por su propio saber; y al hacerlo –como veíamos– necesariamente pregunta por su propio quehacer. Cuando tal ocurre ella se pone a sí misma y ante sí misma como objeto, se autoobjetiva. *Objeto* (*ob-iectum* = lo que está puesto o yace ahí delante) es aquello a lo que nos dirigimos en disposición cognoscitiva y afectiva. En ese respecto, el objeto vale como lo eminentemente “atractivo”: más que nosotros ir a él, es él quien hace que vayamos a él incitando a nuestro acto cognoscitivo a inquirir por él en plena absorción objetiva. Desde esta perspectiva, es casi como si la filosofía naciese desde su método, desde el preguntar, en la medida en que en la pregunta la propia vida “toma conciencia de sí” volviendo interrogativamente sobre sí. La vida “se ensimisma” sirviéndose de una posibilidad que se da a sí propia: la pregunta, y de manera eminente, la pregunta filosófica. Lo curioso es que con la pregunta que pregunta por ella, lejos de encapsularse en un solipsismo subjetivista, la vida se pone y ex-pone a ser objetivamente determinada, fuera de sí.

¿Qué es preguntar? ¿Tiene sentido incluso preguntar por el preguntar o es esta misma una

pregunta redundante y superflua? ¡Claro que tiene sentido! Al hacerlo, estaremos haciendo ya filosofía, porque nada más propio a ella, como hemos dicho, que interrogar por sí misma; y ella se pone a sí misma en cuestión cuando pregunta por lo que está puesto bajo ella, o sea, por sus propios su-puestos. Hacemos filosofía preguntado. Si uno corre el telón de la historia de la filosofía, verá que el preguntar ha sido tematizado de distintas maneras, directamente, a veces, y, más frecuentemente, de modo indirecto. Piénsese, por ejemplo, en los diálogos de Platón, en especial, en los del período temprano o socrático. En ellos, a propósito de un asunto tratado, es posible reconocer *cómo* se debe preguntar para que las preguntas bien hechas conduzcan al objetivo que se busca. Incluso sucede, y así es en la mayoría de los diálogos tempranos, que no necesariamente se llegue a una solución. Más bien ocurre que esto sea lo usual, pero ese método nos va pre-parando, ayuda a ponernos de pie filosóficamente. Las preguntas mismas y el aprender a hacerlas son caras herramientas con que cuenta el filósofo tal como el químico prepara sus instrumentos y materiales para sus ensayos. El químico ensaya; el filósofo también¹⁵. El filósofo ensaya, y ensaya sobre todo

¹⁵ En un pasaje crucial de su *Crítica de la razón pura*, Kant denomina a la transformación en el modo de pensar (*die veränderte Methode der Denkungsart*) un experimento. Este experimento comparte rasgos con el de los químicos, que,

preguntando. El químico en sus ensayos va afinando sus instrumentos; también lo hace el filósofo; va preguntando mejor; va aprendiendo a preguntar y eventualmente llega a saber preguntar. Eso es lo que enseña pacientemente Sócrates. Desde aquí se entiende también que Kant haya dicho que la razón tiene que dirigirse “a la naturaleza para ser, por cierto, instruida por ésta, pero no en calidad de un escolar que deja que el maestro le diga cuanto quiera, sino [en calidad] de un juez en ejercicio de su cargo, que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les plantea”¹⁶. Que alguien prepare sus clases puede significar en este contexto no otra cosa que preparar preguntas. Pero preparar preguntas es también prepararse para hacerlas, p. ej. escuchándolas primero de otro. Tan gravitante es esto que puede entenderse que todo *Ser y Tiempo* de M. Heidegger puede ser considerado –sin que esa obra se reduzca a ello, evidentemente– como un grandioso ejercicio que nos pone en disposición de formular genuina y productivamente una sola pregunta: la pregunta por el ser y su sentido. Esta actitud preparatoria, *didáctica* –en el sentido arriba esbozado– vale para toda la filosofía, cualquiera sea la filosofía de que se trate.

según Kant, ellos mismos “llaman ensayo de reducción, pero que en general llaman procedimiento sintético” (*Crítica de la razón pura*, B XXI, nota; ver también antes: B XVIII).

¹⁶ Kant, *Crítica de la razón pura*, B XIII.

El carácter ingenua y genuinamente diferenciador de la pregunta filosófica

En filosofía, la pregunta por algo es siempre una invitación especial a preguntar como si fuese la primera vez que lo estuviéramos haciendo. Nada tiene nada de malo que las preguntas iniciales no estén aún calibradas, ya que el que aprende filosofía va, como el músico, afinando ese instrumento del logos en su caso, que es el preguntar, para asumir los desafíos que la partitura de la realidad le depara. En tal situación debe, como el intérprete ante una obra musical, practicar los modos de interrogar por ella, una y otra vez. Que preguntemos, entonces, como si fuese la primera vez quiere decir plantear las preguntas con toda la inocencia y sinceridad del caso, cualidades que no deberían perderse nunca, ni siquiera en aquel que ya está formado filosóficamente. Esta “primera vez” significa no en una primera aproximación aún muy poco clarificada como interrogación, sino que “primero” se refiere aquí a un preguntar *abierto e ingenuo*. “Ingenuo” no quiere decir “a la buena de Dios”, sin guía metódica alguna. Ingenuo es la forma más auténtica y abierta como se puede preguntar por algo.

¿Qué pregunta más “ingenua” puede haber, hasta el punto de hacer esbozar una sonrisa sarcástica al lector, que aquella de Aristóteles en

la *Metafísica* cuando dice que “si no es propio del filósofo, ¿quién será el que investigue si es lo mismo ‘Sócrates’ que ‘Sócrates sentado’ o si para cada contrario hay sólo otro, o qué es lo contrario, o en cuantos sentidos se dice [lo contrario]?”¹⁷. Lo verdaderamente ingenuo, en el mal sentido de esta expresión, sería expulsar esas preguntas por aparentemente baladíes y cándidas. De cándido, al menos en filosofía, Aristóteles no tenía nada. Esas no son preguntas ingenuas, sino genuinas. Es cierto que ese tipo de interrogantes nadie se las hace por parecer triviales e inoficiosas. Pero despachar desde la partida una cuestión por trivial o aparentemente infructuosa, es justo lo más improductivo que puede haber en filosofía, porque ella misma está llena de preguntas obvias, como quiera que por su esencia está llamada a preguntar por todo, incluyendo lo presuntamente obvio. ¿De qué modo sabemos que algo es obvio?, ¿en qué consiste la obviedad de algo? Si vemos más de cerca, constataremos que en el citado pasaje aristotélico se encuentra nada menos que la distinción germinal entre lo substancial y lo accidental o una paleta de posibilidades entre extremos que no se oponen absolutamente, como

¹⁷ *Met.*, 1004b 1-3. Además, Aristóteles afirma taxativamente que “es propio del filósofo poder especular acerca de todas las cosas” (*Met.*, 1004b 1). Todo, es decir, nada se excluye del preguntar filosófico por el tipo de pregunta que plantea. Su peculiaridad estriba en la universalidad de su pregunta en virtud del objeto por el que (se) interroga.

sí acontece en la contradicción. Aristóteles eleva allí mismo el tenor de la cuestión, o sea, lo lleva a un nivel de formalización científica, al interrogar no ya por las cosas contrarias o dotadas de contrariedad, sino por lo contrario mismo, vale decir, por la determinación, no necesariamente unívoca, sino analógica, de la contrariedad. Tal ocurre cuando pasa a interrogar por la múltiple condición semántica que pueda tener la contrariedad. ¿Cabe dudar de la autenticidad de las preguntas ingenuas en filosofía y de la ingenuidad de esas preguntas? La Edad Media dio lugar a los *ingenua studia*, literalmente los “estudios ingenuos”, que nada tenían de ingenuos, pues no eran sino aquellas disciplinas que preguntaban libremente por las cosas. De ahí que se las llamara artes liberales, artes libres. Los *ingenui* son, así, los libres. Una pregunta es ingenua si naciendo como pregunta no está aún contaminada por nada y, en su virtud, es así pregunta originaria, emancipada y emancipadora. La auténtica pregunta contiene gérmenes de libertad. Así considerada, esta ingenuidad es el equivalente al llamado de Edmund Husserl de “dirigirse nuevamente a las ‘cosas mismas’ ” – “*auf die ‘Sachen selbst’ zurückgehen*”¹⁸. Todo esto no significa que al preguntar por algo no existan teorías que asumiendo figura de sirenas llaman a que las oigamos como medios de explicación, pero justamente se trata de

¹⁸ Husserl, E.: *Logische Untersuchungen, Zweiter Teil, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, 3. Einleitung, § 2, 6.

abstenerse de ellas, poniéndolas en el paréntesis (*epoché*) del preguntar in-genuo, que, como tal, viene naciendo como pregunta junto con aquello por lo que se pregunta en ese preguntar.

La libertad de la pregunta significa correr el riesgo de quedar sin asidero alguno. Tanto el *fragen* alemán como el *preguntar* castellano se cruzan en la significación originaria del latín *percunctari* que significa estar en vilo, colgar de un hilo. Nosotros en Chile decimos, a veces, “estoy colgado”, estoy en vilo, o sea, no entiendo nada. El equivalente a colgar de un hilo es justo no poder tocar fondo. Descartes se sirve expresamente de esta idea al inicio de la segunda de sus *Meditaciones acerca de la filosofía primera* y significa allí un estar a punto de ahogarse en el piélago ingente de la duda filosófica. Por eso, el preguntar, como preguntar filosófico, busca, por debajo, lo único que allí puede haber: el fondo. Como búsqueda que no supone nada (o que no debería suponer nada), la pregunta de fondo, o sea, por el fondo y que va a fondo, *rompe* nuestras certezas y convicciones comunes hasta llegar a quitar incluso el suelo mismo en el que creemos apoyarnos, como lo ejemplifica el mismo Descartes.

En la habitualidad de nuestra existencia vivimos en eso que Husserl llamó la “tesis general de la actitud o posición natural” (*die Generalthese*

der natürlichen Einstellung), sublime y excelente disposición que acepta todo como viene, pero lo hace así porque no puede otra cosa. Se trata de esa postura, que no es, sin embargo, impostura, y a la que el hombre está inevitablemente referido por estar volcado hacia las cosas y en ellas, antes de toda teoría acerca de ellas y antes de hacer de ellas una teoría. Lo interesante de esta actitud es que, a diferencia de las actitudes usuales, justamente no se necesita adoptarla, ella se nos da de suyo; se da por descontado; es un generoso don real de la realidad. Las demás posturas las adoptamos y adaptamos, ésta no. La actitud natural es actitud no por ser actitud, sino por ser natural. Ella es una tendencia natural en que uno *queda referido a...* Sin embargo, propiamente no hay referencia allí, porque la referencia implica que hay un referente y un referido que instauran una distancia entre ambos. Aquí, en cambio, se trata de una vivencia o vivencias que constituyen una experiencia de instalación primaria y vital y de las que ésta, por tanto, se halla incoativamente segura. ¿Cómo está segura? ¿Cómo estamos seguros de ella, en ella? Simple: porque no preguntamos por ella. Nadie pregunta en actitud natural si está en esa actitud. Pero –y esto es muy importante aquí– hablar de actitud natural es algo que sólo se hace posible gracias a una *reflexión filosófica* que vuelve o revierte sobre el quehacer natural de las vivencias (*Erlebnisse*)

para reconocer a aquélla y a éstas como tales. La interrupción de la fluencia natural de la vida, aún sin pregunta filosófica, se produce en la *extrañeza*, en volverse insólitamente extraño lo usual, lo común, lo cotidiano y habitual. Pero la cotidianidad siempre acudirá a los hábitos para abrigar los fríos de su posible extrañarse a sí misma. Es el *asombro* como principio del filosofar. Descartes decía que hay que luchar constantemente con nuestras habituales opiniones, no por ser opiniones, sino por habituales. En efecto, el Cartesio jurista dirá que “aquellas viejas y ordinarias opiniones vuelven con frecuencia a invadir mis pensamientos, arrogándose sobre mi espíritu el derecho de ocupación que les confiere el largo y familiar uso que han hecho de él, de modo que, aun sin mi permiso, son ya casi dueñas de mis creencias”¹⁹. Esas opiniones ordinarias y de larga data llegan a convertirse en dueñas de mí antes que yo de ellas y, así, pierdo la posibilidad de devenir señor de mi mismo y de mis hábitos. Esto significa que el supuesto sí mismo que, pensamos, caracteriza al yo, es, en verdad, una mismidad alterada por el hábito que me viste; en esas circunstancias no soy yo propiamente quien habita; más bien soy habitado; y de esta forma es natural que mi yo devenga un mero hábito.

¹⁹ *Med.* I. AT VII 22; AT IX 17.

Pues bien, volviendo a nuestro tema y para finalizar: ¿Es que no hay acaso preguntas allí, en el mundo natural? Sí las hay, pero son preguntas en el marco de la tesis general de la actitud natural, es decir, son preguntas *acomodadas* a ella o hechas a su medida y a su modo, y por eso no son preguntas *in-cómodas*; no incomodan, y si lo hacen, incomodan sólo en el marco de la actitud natural descrita. O sea, no son preguntas que rompan la apacible existencia de nuestras certezas. En cambio, el preguntar de fondo va justo hasta el fondo y lo remueve, y removiéndolo nos conmueve, moviéndonos a preguntar más radicalmente; “más radicalmente” significa preguntar *a radice*, desde las raíces y por ellas. La conmoción, lejos de embotar nuestras preguntas o de adormecer nuestro sentido interrogativo²⁰, hace que nos movamos, pero al mismo tiempo esto significa que somos movidos *con* otro, que es aquello mismo por lo que preguntamos. Preguntar es así con-moción real con la realidad.

²⁰Recuérdese que Kant fue interrumpido en su adormecimiento dogmático (por Hume). Cf. I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (Madrid: Agora de Ideas, Istmo, 1999), p. 29.

Bibliografía

Aristóteles. *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Segunda edición revisada. Madrid: Ed. Gredos, 1982.

Aristóteles. *Poética*. Traducción, notas e introducción de Eduardo Sinnott, Bs. Aires: Colihue Clásica, 2009.

De Aquino, Tomás. *Summa Theologiae, I Prima Pars. Cura Fratrum eiusdem Ordinis*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. Cuarta edición. Matriti, MCMLXXVIII.

Descartes, René. *Oeuvres de Descartes. Meditationes de prima philosophia*, VII. Publiées par Ch. Adam & P. Tannery. Paris: L. Cerf, 1904.

Heidegger, Martín. *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Edo. Rivera. Editorial Universitaria: Santiago de Chile, 1997.

Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. I Teil. Siebte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, , 1993.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, Traducción, estudio preliminar y notas Mario Caimi. México: Fondo de Cultura Económica. Primera reimpresión, 2011.

Kant, Immanuel. *Vorlesungen über Logik Dobna-Wundlacken nach der Ausgabe von Kowalewskij*; en: *Kants Gesammelte Werke*, Berlin: hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften (AA = Akademie Ausgabe), 1902 ss., XXIV.

Kant, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Edición, traducción directa del alemán, comentarios y notas por Mario Caimi. Madrid: Ágora de Ideas, Istmo, 1999.

Marion, Jean-Luc. “Los límites de la fenomenalidad”, en: *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*, Bs. Aires: Prometeo Libros/Pontificia Universidad Católica de Chile, 2017.

Pavie Xavier. *Exercices Spirituels. Leçons de la philosophie antique*. Paris: Les Belles Lettres, 2017.

Platón. *Diálogos I*. Traducción y notas por J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo, C. García Gual, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1982.

Platón. *Carta VII*. Ed. Bilingüe y prólogo por Margarita Toranzo. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.

La Historia de la Filosofía Antigua y sus fases principales

César Lambert Ortiz

Instituto de Filosofía

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso



Introducción

La historia de la filosofía, cuando de ella se requiere una exposición didáctica, plantea la necesidad que sea dividida en grandes períodos. Es esta, sin duda, una tarea de convención, pero que, desde la mirada del destinatario, implica a menudo una aproximación a la totalidad que antecede a las partes. Un estudio más detallado de estas últimas ha de permitir, a su vez, un conocimiento más exacto del todo.

Pues bien, en lo que atañe a la Filosofía Antigua, el período que abarca es, a todas luces, larguísimo. Si se considera a Tales de Mileto su iniciador (nació el último tercio del siglo VII a. C.; podemos, además, fijar su edad de plenitud en 585, cuando anticipa un eclipse de Sol¹); y si, por su parte, se determina el fin de la Filosofía Antigua con el cierre, por parte del emperador Justiniano, de la Academia ateniense en 529 d. C., entonces el tiempo transcurrido corresponde nada menos que a 1100 años². Para hacer patente este largo transcurso, es como si estuviésemos ante una fase que se iniciara en 900 d. C. y concluyese en los tiempos actuales.

¹ Cf. Alberto Bernabé, ed., *Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito* (Madrid: Alianza, 2016) 54. Asimismo, Jaap Mansfeld y Oliver Primavesi, *Die Vorsokratiker* (Stuttgart: Reclam, 2012) 37.

² Cf. Christoph Horn, *Philosophie der Antike. Von den Vorsokratikern bis Augustinus* (München: C. H. Beck, 2013) 7; 94.

¿Con qué criterios cabe, entonces, establecer los grandes períodos de la Filosofía Antigua? He aquí los más relevantes:

- 1.º El idioma respectivo. Pues en el caso presente se trata, principalmente, de la filosofía escrita en lengua griega. Sin embargo, también hay importantes pensadores que utilizan el latín.
- 2.º Cambios político-culturales y, asociado a ello, de los lugares –ciudades, ante todo– en que se cultiva la filosofía. Y
- 3.º Relevancia de autores eminentes, cuya labor trae consigo el inicio de un nuevo enfoque.

Hechas estas consideraciones iniciales, cabe pasar ahora a la presentación de las fases principales del pensamiento filosófico antiguo.

Períodos de la Filosofía Antigua

Un primer período, que, por cierto, tiene fases parciales, es lo que comúnmente es llamado por los historiadores de la filosofía “los presocráticos”³ o también, simplemente, “los inicios”⁴. El objeto de la indagación de estos pensadores es el surgimiento

³ Cf. Julián Marías, *Historia de la filosofía* (Madrid: Alianza, 2002) 11.

⁴ Cf. Horn, *Philosophie...*, 9.

y desarrollo de la totalidad del universo. Dicha explicación había sido ofrecida hasta ese momento por la mitología, cuyo declive exige hacerse cargo, de un modo racional, de las preguntas que ella plantea. En efecto, este primer brote del filosofar interroga por los principios a partir de los cuales se entiende el mundo; así visto, tal enfoque se relaciona estrechamente con indagaciones de carácter científico, a saber, astronomía, geografía, matemáticas, meteorología, entre otras. Dos son aquí los conceptos claves: *arjé* (principio) y *fyxis* (naturaleza).

Respecto de las fases parciales del período presocrático, cabe consignar que un primer grupo de pensadores se vincula a la ciudad de Mileto, en las costas del Asia Menor. Se trata de tres figuras, a saber, el ya mencionado Tales, que es considerado el iniciador de la filosofía⁵; él postula que el agua es el principio de todas las cosas; que la Tierra flota sobre el agua como un leño; y que todo está lleno de dioses. Por su parte, de Anaximandro nos ha sido transmitido el primer testimonio documentado de un escrito filosófico; allí plantea el autor que el principio de las cosas no se identifica con ninguna de las realidades que comparecen en el mundo sensible, antes bien, dicho principio es lo indeterminado (*tò ápeiron*). Anaxímenes, a su turno, considera que el

⁵ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 983b 20.

principio de las cosas es aire; y explica el mecanismo por el cual llegan a ser las cosas: por rarefacción o por condensación. Un autor difícil de situar es Heráclito, que desarrolla su actividad de reflexión en Éfeso, una ciudad del Asia Menor cercana a Mileto. Tocante al principio de todo, defiende que es el fuego⁶; asimismo, debe destacarse que su filosofía se centra en la doctrina de la coincidencia de los opuestos⁷.

Por otra parte, en el sur de Italia –la llamada Magna Grecia– dos son las escuelas que despliegan su actividad filosófica: los eleatas y los pitagóricos. Por lo que concierne a los primeros, dos son sus representantes centrales: Parménides y Zenón; se los denomina eleatas por el hecho que afincan su trabajo en la ciudad de Elea (actualmente Velia). El núcleo doctrinal se encuentra en el planteamiento de un *monismo metafísico*. En efecto, para ellos la verdadera realidad es una, diferente de la pluralidad del mundo sensible, que ha de ser considerado mera apariencia o ilusión⁸.

La otra gran corriente que desarrolla su

⁶ Cf. *fragmentos* 30; 90.

⁷ Cf. *fragmentos* 8; 51.

⁸ Un tercer filósofo de la escuela eleática es Meliso de Samos (esta última es una isla del Mar Egeo, cercana a la costa del Asia Menor). El autor defiende la tesis parmenídea sobre el ser, que siempre fue y siempre será (*fragmentos* 1 y 2); además, pone de relieve la unidad del ser: "...si es, es preciso que sea uno" (*fragmento* 9, Bernabé, *Fragmentos...*, 215).

actividad en el sur de Italia corresponde a los *pitagóricos*, que configuran una escuela o secta filosófico-religiosa, conocida por su tesis relativa a la transmigración de las almas y por el carácter ascético que les confieren a la música y a las matemáticas; sostienen a tal respecto que los principios de las matemáticas, concretamente, los números, son los principios de todas las cosas.

Un segundo período se asocia de modo estrecho a una ciudad: Atenas. Desde el punto de vista cronológico, se extiende desde la segunda mitad del siglo V hasta el primer tercio del siglo IV a. C. Dada la grandísima relevancia de sus más eximios representantes, cabe hablar de: *Filosofía de la época clásica*. En efecto, con Sócrates (470-399 a. C.) y en un marco ilustrado determinado también por los sofistas, la pregunta filosófica fija su atención en el ser humano; se busca un conocimiento, estrictamente racional, que permita evaluar la bondad o maldad de las acciones humanas, de modo tal que aquel que dispone de tal saber llegue a ser excelente y feliz. Según Sócrates, nadie busca expresamente dañarse a sí mismo; por eso, si alguien no actúa con justicia y realiza un mal moral, lo que en el fondo hace es perjudicarse a sí mismo. Todo indica que este daño no consiste en un eventual remordimiento o sentimiento de culpa, sino en un estado objetivo que un observador externo puede inferir de las

acciones ejecutadas en público y que son evaluadas desde la perspectiva de la virtud o excelencia⁹. Por otra parte, Sócrates pone en práctica un método propio de filosofar, el cual se estructura en dos partes: un ejercicio de refutación (*élenjos*), centrado en la búsqueda de definiciones que, unas vez dadas, son puestas a prueba; y un esfuerzo por dar a luz la verdad en la inteligencia del interlocutor. Es la mayéutica¹⁰.

En este período clásico se inscribe el aporte de Platón (427-347 a. C.), que se expone a través de textos de alto valor literario –cuyo género es mayoritariamente el diálogo¹¹–. Platón articula un cuerpo doctrinal sistemático centrado en la “teoría de las ideas”: el filósofo debe poner su mirada, no en las realidades cambiantes del mundo sensible, sino que ha de dirigir su pensamiento hacia lo Bello mismo, lo Justo mismo, y todo lo de esa índole. En dicho contexto, el estudio supremo corresponde a la idea de lo Bueno –o del Bien–, que es, si se quiere, como el Sol de la inteligencia. Así como este da luz y, por este camino, hace visibles las cosas,

⁹ Cf. Alfonso Gómez-Lobo, *La Ética de Sócrates* (Santiago: Ed. Andrés Bello, 1998) 106.

¹⁰ Cf. Platón, *Teeteto*, 150 b-e; en: *Diálogos V* (Madrid: Gredos, 1988) 189-190.

¹¹ Conocemos 43 escritos de Platón; al parecer no hay texto del autor que se haya perdido, cf. Hedwig Görgemanns, *Platón. Una introducción* (Santiago: instituto de estudios de la sociedad, 2010) 33-34.

de la misma manera, la idea del Bien hace que las realidades cognoscibles sean conocidas gracias a la luz de la verdad que procede de ella¹². Asimismo, en Platón se encuentra la arraigada convicción según la cual el saber filosófico puede contribuir a una renovación de las formas de gobierno de la polis.

En lo que atañe a lo que puede ser denominado la epistemología platónica, el autor estima que el alma es inmortal y que, además, ha nacido muchas veces (reencarnación), de modo que ha visto todas las cosas. En tal sentido, no hay nada que no haya aprendido. El alma, entonces, lo sabe todo. A ello se suma la tesis que la naturaleza entera está emparentada (*syggenés*), y, por eso, cuando una persona aprende una cosa —o lo que es igual: la recuerda—, se encuentra también con todas las demás, lo cual exige ser valiente y no cansarse de indagar. Pues, considera el autor, indagar y aprender es, en su totalidad, reminiscencia (*anámnesis*)¹³.

Además, Platón crea una institución de enseñanza e investigación, la Academia, que puede ser considerada —perdónese el anacronismo— como la primera universidad europea.

¹² Platón, *República VI*, 504e-509a; en: *Diálogos IV*, traducción de Conrado Eggers Lan (Madrid: Gredos, 2003) 327-333.

¹³ Cf. Platón, *Menón*, 81c-2, traducción de Alfonso Gómez-Lobo (Santiago: Editorial Universitaria, 2004) 58.

Aristóteles (384-322 a. C.) es discípulo de Platón y permanece, a partir de los 17 años, veinte en la Academia. En su etapa de plenitud se ocupa de una amplia variedad de temáticas, tales como lógica; doctrina del alma; física; teoría literaria; ética; y filosofía primera –con posterioridad llamada metafísica–. Por lo que concierne a la filosofía práctica o ética, Aristóteles desarrolla un planteamiento que se centra en la idea que el fin de la existencia humana es su propia felicidad. A ella se accede mediante el cultivo de hábitos, tanto de la inteligencia práctica, como también de la dimensión propiamente moral del ser humano. En tal sentido, los hábitos morales, tales como la valentía y la moderación, aseguran que el bien buscado sea recto; ello sucede de acuerdo al criterio moral correspondiente al “justo medio”. A su vez, los hábitos de la inteligencia práctica –en especial, la prudencia (*frónesis*)– aseguran la corrección de los medios para concretar los actos morales excelentes¹⁴.

A su vez, respecto de la filosofía primera, de carácter teórico, el autor centra su enfoque en un planteamiento que reconoce la diversidad de sentidos de la noción de “ser”. Sin embargo, uno de ellos tiene primacía: la sustancia (*ousía*), que corresponde al ente que es por sí mismo. Así, para

¹⁴ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VI, 12, 1144a 6-8; asimismo cf. Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles* (Barcelona: Herder, 2007) 106-107.

resolver la pregunta por el ser, lo que se debe hacer es, según Aristóteles, determinar qué es sustancia. Si se asume que todos los sentidos de ser remiten a la sustancia, la determinación de esta última permite también responder a la pregunta general por el ser¹⁵. Además, el autor sostiene que la ciencia primera es un saber acerca de las primeras causas y principios. He ahí la sabiduría. Dicha ciencia primera es también concebida como *teología* en la medida que versa sobre un ente que es separado de la materia e inmóvil. El Dios aristotélico es plena actividad (*enérgεια*), aunque no movimiento; es un ser viviente, eterno y supremo, que –además– es sustancia simple y, en tal sentido, principio y causa de la realidad entera. Pues bien, con la muerte de Aristóteles termina la filosofía clásica.

Cabe identificar un tercer período: *La filosofía de la época helenística*; se trata de corrientes filosóficas que logran, según Marías, una vigencia ininterrumpida nada menos que durante cinco siglos¹⁶, o sea, más allá del período helenístico de la historia antigua (323 al 31 a. C.). Las escuelas más representativas son el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo; todo ello marcado, además, por un ambiente ecléctico y, filosóficamente hablando, por la ausencia de una

¹⁵ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, VII, cap. 1, 1028b 1-5, traducción María Luisa Alía Alberca, (Madrid: Alianza, 2011) 208.

¹⁶ Cf. Marías, *Historia...*, 84.

reflexión metafísica al modo de Platón y Aristóteles. En efecto, las escuelas de este tercer período concentran su atención en la dimensión práctica de la existencia humana: sabio es aquel que acepta el destino; que es imperturbable respecto del mundo exterior; que suprime las necesidades y se hace a sí mismo independiente; que, finalmente, no se deja dominar por los placeres violentos. La filosofía se ha convertido, pues, en un especial modo de vida.

El cuarto período de la Filosofía Antigua corresponde a una fase que, desde el punto de vista cronológico, se extiende desde el siglo I a. C. hasta fines del segundo de los siglos de la era cristiana. Puede ser denominada, aunque no taxativamente: *Filosofía en el contexto del mundo romano*. En efecto, el fenómeno que mayormente ha de ser destacado aquí consiste en el hecho que hay autores —romanos— que comienzan a escribir en lengua latina: Cicerón y Séneca, vaya por caso. Por lo que concierne a la filosofía en lengua griega, es clave la edición y, por tanto, difusión de los escritos de Aristóteles; en este marco se inscribe la labor de los comentaristas y editores de aquel, como Andrónico de Rodas (siglo I a.C.); o Alejandro de Afrodisia, al final de esta fase (S. II y III d. C.). También debe considerarse, en este contexto, el desarrollo de la filosofía de Platón, vinculado a los así llamados platónicos medios.

He ahí Filón de Alejandría (20 a. C.-50 d. C.) y el médico Galeno (123-210 d. C.)¹⁷. Por lo que respecta a la filosofía escrita en latín, debe destacarse al ya nombrado Cicerón (106-43 a. C.), cuyo elegante estilo literario ha permitido una amplia recepción de sus obras en la cultura occidental. Séneca (4-65 d. C.), por su parte, es el principal representante del estoicismo nuevo; atención merece su idea de la filosofía como ciencia de vivir y de morir. Séneca es, además, el primer estoico del cual se conservan obras íntegras. Otro representante de esta fase es el emperador romano Marco Aurelio (121-180 d. C.), que es un estoico y escribe en griego; su obra más conocida es *Meditaciones* (*Tà eis heautón*). Con él se puede afirmar que concluye esta fase.

El quinto y último período de la Filosofía Antigua se identifica con la época de decadencia del Imperio Romano a partir del siglo III d. C. Cabe al respecto hablar de: *La filosofía en la Antigüedad tardía*. Desde una óptica filosófica, la principal corriente es el neoplatonismo; su rasgo principal en comparación con formas previas de platonismo es la doctrina del Uno, divino y absoluto, desde el cual procede la realidad en su conjunto. Ello de acuerdo a un proceso derivativo —por escalas o niveles descendentes— llamado emanación (*próhodos*). Asimismo, para que

¹⁷ Cf. Horn, *Philosophie...*, 82-83.

la inteligencia humana acceda al Uno, se requiere de una vía indirecta: la teología negativa. Principales representantes de esta corriente son Plotino (205-270), que enseñó, ante todo, en Roma; sus escritos fueron editados por su discípulo Porfirio; y Proclo (412-485), que dirigió la Academia platónica por casi 50 años¹⁸.

En este contexto de la Antigüedad tardía, de ambiente neo-platónico, cabe mencionar el nombre de Hipatia (350-415), que es considerada como la primera mujer, de que se tiene noticia, consagrada a la actividad filosófica.

Por otra parte, y a propósito de los dos últimos períodos señalados —Filosofía en el contexto del mundo romano; y Filosofía en la Antigüedad tardía— los cinco siglos involucrados corresponden a la época de surgimiento del cristianismo y su encuentro con la filosofía griega y latina, lo que se conoce como Patrística y que es abordado convencionalmente por la historia de la filosofía medieval.

Pues bien, con el cierre, en 529 d. C., de la Academia ateniense por Justiniano concluye —como se apuntó al comienzo de este escrito— la historia de la filosofía antigua.

¹⁸ Cf. Horn, *Philosophie...*, 100.

Dificultades en la periodización

Cabe volver a señalar que, en relación a los dos últimos períodos arriba presentados, ellos coexisten con reflexiones filosófico-teológicas estudiadas, más bien, en el marco de la Historia de la Filosofía Medieval. En efecto, si se considera que los dos grandes ejes de esta están formados por el pensamiento patrístico y el escolástico, el primero de ellos queda, en gran parte, situado en los primeros cinco siglos de la era cristiana. O sea, en la época imperial y la Antigüedad tardía. Entonces, el criterio que permite considerar a determinadas corrientes filosóficas como antiguas o medievales no es, puramente, cronológico.

Los especialistas abordan esta dificultad de diversas maneras. Veamos, pues, algunos botones de muestra. Julián Marías, en su ya clásica *Historia de la filosofía*, presenta un capítulo dedicado al pensamiento griego desde los presocráticos hasta el neoplatonismo; asimismo, el texto incluye otro capítulo cuyo tema es la filosofía medieval, pero que inicia la exposición con la escolástica. Pues bien, entre uno y otro capítulo el autor español incluye un apartado titulado “El cristianismo”, que versa sobre la patrística y San Agustín. En este contexto, Marías señala que el cristianismo marca la división más profunda de la historia de la filosofía, pues

“las dos grandes etapas del pensamiento occidental están separadas por él”¹⁹. He ahí la filosofía antigua y la moderna.

Por su parte, la *Breve historia de la filosofía* de Humberto Giannini²⁰ sitúa los períodos que nos atañen en una única gran fase, que denomina “Filosofía helenístico-romana”. El autor estima que el período comprende desde la muerte de Aristóteles y la formación de diversas escuelas de sabiduría hasta el saqueo de Roma en 410 d. C., que implica el término de la Antigüedad. Con todo, diferencia un primer momento de esta fase en que la preocupación es eminentemente ética (siglos IV y III a. C.); y un segundo momento, marcado –dice Giannini– por una viva inquietud religiosa y mística²¹. Además, tocante al segundo momento, el autor destaca la revaloración de las filosofías platónica y pitagórica;

¹⁹ Marías, *Historia...*, 103.

²⁰ Humberto Giannini, *Breve historia de la filosofía* (Santiago: Catalonia, 2005). Primera edición: 1976.

²¹ Todo parece indicar que, en este punto, Giannini sigue el esquema propuesto por Wilhelm Windelband en su *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr, 1912 [sexta edición; la primera es de 1889]), cuya segunda parte se titula precisamente “La filosofía helenístico-romana”, la que, a su vez, se divide en dos capítulos: el primero llamado “El período ético”; el segundo, “El período religioso” (cf. Windelband, *Lehrbuch*, 128-218). Hay traducción al español de la décimo quinta edición alemana: *Historia general de la filosofía*, trad. de Francisco Larroyo (México D. F.: Editorial “El Ateneo”, 1960).

el otro gran acontecimiento es el surgimiento del cristianismo, que el texto aborda bajo el rótulo del nacimiento de la filosofía cristiana. En ese marco, Giannini reflexiona sobre la relación de razón y fe. Además, cabe apuntar que los autores analizados en el texto como representantes del pensamiento especulativo cristiano son Orígenes y San Agustín.

Christoph Horn, en su *Philosophie der Antike. Von den Vorsokratikern bis Augustinus*, de reciente publicación (2013), divide el pensamiento postaristotélico en tres fases. Primero, la filosofía helenística; según el autor, su valor no se reduce solo a controversias relativas al correcto modo de vida. En efecto, Horn se enfrenta al prejuicio según el cual la filosofía de este período no alcanza el nivel de la época clásica. Segundo, la filosofía en Roma: su núcleo radica en esfuerzos de traducción. El autor destaca que, por un lado, se produce una continuación en el Imperio Romano de la filosofía en lengua griega; por otro, irrumpe la filosofía escrita en latín. Sus figuras centrales son Lucrecio, Cicerón y Séneca. Tercero, período imperial y Antigüedad tardía, que se centra en el platonismo pagano y cristiano. Horn diferencia aquí la presentación de autores paganos, ante todo, Plotino y Proclo, y autores cristianos. Al respecto, menciona como antecedente al judío Filón; expone el pensamiento de Justino; destaca a

Clemente y Orígenes; para finalmente concentrar la atención en Agustín de Hipona. En términos generales, Horn señala que, en lo que concierne al encuentro entre cristianismo y filosofía griega, una renuncia a los medios conceptuales de la filosofía le habría dado al cristianismo el carácter de una secta vulgar²².

Johannes Hirschberger, en el tomo primero de su *Historia de la filosofía* (Antigüedad, Edad Media, Renacimiento)²³ estudia el naciente cristianismo, la patrística; y autores como San Agustín, Boecio y Pseudo-Dionisio Areopagita en el marco de la filosofía de la Edad Media. En efecto, estima que se puede llevar a cabo una caracterización “desde dentro” de la filosofía medieval; lo cual es posible, según Hirschberger, si se atiende a la esencial fisonomía espiritual de la misma. Desde tal enfoque se ha de entender por filosofía medieval aquel pensamiento filosófico que sigue el lema de: entiende para que puedas creer; cree para que puedas entender. Así visto, la expresión implica, para el autor, “una unidad y mutua exigencia de ciencia y fe”²⁴. La filosofía se da, explícitamente, la mano con la fe religiosa, y la fe religiosa con ella.

²² Cf. Horn, *Philosophie...*, 103.

²³ Cf. Johannes Hirschberger, *Historia de la filosofía*, tomo I (Barcelona: Herder, 1973).

²⁴ Hirschberger, *Historia...*, 271.

Por su parte, la *Historia de la filosofía medieval* del mexicano Mauricio Beuchot²⁵, publicada en 2013, incluye a la patrística en la presentación de las diversas fases dicha época. Sin embargo, el autor reconoce la dificultad, al apuntar que, a veces, se toma a la filosofía profesada por los padres de la Iglesia como parte del pensamiento medieval, y, a veces, se la considera como antecedente del mismo²⁶. Así pues, Beuchot expone las líneas generales de la filosofía cristiana patrística –correspondiente a los cinco primeros siglos de nuestra era–, la cual, según él, abarca la transición entre la Antigüedad y la Edad Media. Asimismo, señala que la filosofía medieval se inicia al desprenderse esta de la tradición grecorromana en pleno período helenístico. También destaca que aquella abarca la época de los padres de la Iglesia, quienes reflexionaron sobre los dogmas de la fe cristiana con las herramientas filosóficas griegas y latinas²⁷. En este marco, el autor ofrece una somera presentación, entre otros, de San Justino; Clemente de Alejandría; Orígenes; el pseudo-Dionisio; San Agustín; y Boecio. La referida exposición no incluye a autores no cristianos, aunque sí reconoce el ambiente neoplatónico que marca toda la fase.

²⁵ Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía medieval* (Ciudad de México: FCE, 2013).

²⁶ Cf. Beuchot, *Historia...*, 15.

²⁷ Cf. Beuchot, *Historia...*, 9.

Como se puede apreciar en la revisión de algunos botones de muestra, los pensadores cuya labor se llevó a cabo en los primeros cinco siglos de nuestra era son entendidos ya sea como representantes de la época antigua que está llegando a su final, ya sea como antecedentes de la nueva época que surge tras la caída de Roma. Sin duda, Plotino y Proclo siempre van a corresponder al mundo antiguo, mientras que San Justino y Orígenes encuentran un contexto más adecuado a propósito de una motivación cristiana que se expresa con conceptos filosóficos extraídos de la filosofía griega. A su turno, Agustín de Hipona es, de hecho, interpretado desde uno u otro enfoque.

Así pues, la tarea a que se enfrenta la enseñanza de historia de la filosofía consiste en ofrecer un modelo interpretativo unitario –en la medida de lo posible. Respecto de la filosofía antigua, que es el tema del presente escrito, cabe consignar que la exposición dedicada a la filosofía en el contexto del mundo romano y a la filosofía en la Antigüedad tardía debe hacer referencia al hecho que, con cierto paralelismo, se desarrolla allí la reflexión de la Patrística, que es uno de los ejes temáticos de la historia de la filosofía medieval.

Bibliografía

Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Alianza, 2011.

Bernabé, Alberto, ed. *Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza, 2016.

Beuchot, Mauricio. *Historia de la filosofía medieval*. Ciudad de México: FCE, 2013.

Giannini, Humberto. *Breve historia de la filosofía*. Santiago: Catalonia, 2005.

Gómez-Lobo, Alfonso. *La Ética de Sócrates*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1998.

Görgemanns, Hedwig. *Platón. Una introducción*. Santiago: instituto de estudios de la sociedad, 2010.

Hirschberger, Johannes. *Historia de la filosofía*, tomo I. Barcelona: Herder, 1973.

Horn, Christoph. *Philosophie der Antike. Von den Vorsokratikern bis Augustinus*. München: C. H. Beck, 2013.

Mansfeld, Jaap y Primavesi, Oliver. *Die Vorsokratiker*. Stuttgart: Reclam, 2012.

Mariás, Julián. *Historia de la filosofía*. Madrid: Alianza, 2002.

Platón. *Diálogos IV*. Madrid: Gredos, 2003.

Platón. *Diálogos V*. Madrid: Gredos, 1988.

Platón. *Menón*. Santiago: Editorial Universitaria, 2004.

Reale, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder, 2007.

Windelband, Wilhelm. *Historia general de la filosofía*. Ciudad de México: Editorial “El Ateneo”, 1960.

Windelband, Wilhelm. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr, 1912.

El Problema del horizonte de la nihilidad Esbozo para una didáctica de la Historia de la Filosofía Medieval

Patricio Lombardo Bertolini

Instituto de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Introducción: El horizonte de la filosofía medieval

Para el filósofo español Xaxier Zubiri, la filosofía medieval nace en el contexto del horizonte de la nihilidad. La preocupación del hombre no es el cambio (potencia-acto) como en el mundo griego¹, ya no es la *physis*, sino la creación y la posibilidad de no ser. El hombre del mundo medieval se plantea esta posibilidad de dejar de ser ya que se siente profundamente dependiente de su dimensión

¹ “Por lo tanto la idea de filosofía que tenían los griegos, es que se trataba de una disciplina que se pregunta, primariamente, por la Naturaleza. La filosofía se pregunta, por lo que Hegel va a llamar lo que está ahí, la naturaleza. La filosofía griega se pregunta por las cosas en tanto están propuestas al hombre en cuanto están ahí. El problema de la filosofía va a ser esclarecer precisamente los problemas que susciten los objetos, los hombres conocen, objetos que les están propuestos, todo el acento está en el objeto conocido, lo que sepamos de los objetos son los objetos los que nos lo proporcionan“ (Cf. NHD 270)”(Rubén Fúnez, «La noción de posibilidades en Naturaleza, Historia, Dios». *Teoría y Praxis* No. 16, (Febrero 2010): 58.

creatural. Dios lo ha creado desde la nada, y por lo tanto, su existencia está instalada en el horizonte de la nihilidad.

La pregunta fundamental de la filosofía medieval no será “por qué hay cambios”, sino “por qué hay algo”. Dado que Dios ha creado las cosas desde la nada, la pregunta fundamental de la filosofía ya no estará instalada en que las cosas han estado allí siempre, sino que podrían no estar. Ese es el problema para el pensador medieval.

La concepción creacionista del cristianismo produce una inflexión del pensamiento filosófico. En este nuevo horizonte comenzamos a mirar las cosas de manera distinta: *podrían no estar*².

² “¿En que situación queda la filosofía en un contexto en la que el espíritu humano va a sentirse desvinculado del resto del universo? Si lo que conocemos son los objetos, en tanto son ellos los que desde sí mismo nos manifiestan lo que son ¿cuál es la idea de filosofía que comienza a gestarse en un contexto en el que el espíritu humano se repliega sobre sí mismo? Cf. NHD 273.

Hay que huir de la tentación de entender la situación en la que comienza su reflexión el hombre cristiano, como carentes de cosas; se trata más bien de cosas que tienen su fundamento no en ellas mismas, sino en su creador. Con la reflexión cristiana la filosofía vive una especie de deslizamiento: si en la reflexión griega las cosas podían entenderse desde sí misma, en tanto poseían en sí mismas el principio de su explicación, en el pensamiento que comienza a gestarse con la reflexión cristiana, las cosas tienen sustancia en tanto son creadas por Dios, las cosas son entendidas desde Dios. Cf. NHD 274” (Rubén Fúnez, «La noción de posibilidades en

Para comprender como se instala filosóficamente el problema desde el horizonte³, Zubiri señala que el horizonte es un campo visual que nos familiariza con las cosas que están ahí, por este motivo, “el campo visual está siempre delimitado por las cosas que se ven. A esta limitación llamó el griego *horízēin* (limitar). En el trato familiar con las cosas se engendra la familiaridad, y con ella el *horizonte* de nuestra visión. El horizonte limita porque nace de una limitación. ¿Qué es lo que el horizonte delimita? Delimita las cosas, pero también nuestra visión de ellas. Es un *prius* para ambas”⁴. Además, recordemos que para Zubiri, “el hombre es una realidad y como tal está constituido por un sistema de notas que le confieren una determinada forma de realidad”⁵.

Leer el siguiente texto:

“Para los latinos la situación es distinta, es decir, su modo de habérselas con el mundo no es ya el mismo de los griegos. Si para éstos su meditación empezaba con una afirmación “la naturaleza siempre ha existido”, aquéllos inician con una pregunta ¿por qué hay mundo? Los filósofos latinos se enfrentan con las cosas en un ámbito de nulidad (o nihilidad).

Naturaleza, Historia, Dios», 59).

³ SPF, 27.

⁴ SPF, 27.

⁵ Zubiri, Xavier. *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, (Madrid: Alianza, 2006).

Las cosas empiezan por ser no-nada (ex non ente) y, en su virtud, lo que tienen a la vista es su radical contingencia. Su modo de habérselas con el mundo ya no es locuente, sino espiritual. En este cambio de horizonte se encuentra la raíz del pensamiento occidental”⁶.

¿Cuál es el horizonte de hombre en el mundo medieval?

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

Delimitación conceptual: el comienzo de la filosofía medieval

Al abordar la Historia de la Filosofía Medieval, nos encontramos con una serie de dificultades importantes: cuándo comienza, qué sucede con el mundo medieval judío y musulmán, cuándo finaliza, cuáles son sus principales representante y cómo ubicar el pensamiento de los grandes Padres

⁶ Fernando E. Ortiz Santana, *La filosofía como dialéctica ontológica de los horizontes*, 153, <http://www.posgrado.unam.mx/filosofia/wp-content/uploads/2018/09/IV09.ortiz.pdf> (Consultado el 10 de noviembre)

de la Iglesia. Los Padres de la Iglesia han aportado elementos fundamentales para el desarrollo de la historia de la filosofía medieval, recordemos que el cristianismo y las religiones monoteístas del Judaísmo y el Islam proporcionan elementos fundamentales para el desarrollo del pensamiento medieval.

El término “Edad Media” aparece en el siglo XV, en el 1464, media tempestas, fruto del humanista italiano Giovanni Andrea⁷. “Más de dos siglos después, en 1685, un cierto Christian Keller (Cellarius) emplea el esquema tripartito para clasificar las épocas de la historia del mundo. Según él, la Edad Media comienza, además, con Constantino”⁸.

¿Cuál es el origen de la filosofía medieval?

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

⁷ Cfr. Remi, Brague, *Mitos de la Edad Media. La filosofía en el cristianismo, el judaísmo y el islam medievales* (Granada: Nuevo Inicio, 2013) 55.

⁸ Brague, Remi. *Mitos...*, 55.

Algunos autores ubican este inicio con la caída del imperio romano y otros con los Padres de la Iglesia. Es una cuestión a determinar con los investigadores. Sin embargo, desde el punto de vista pedagógico y didáctico habrá que hacer una elección. Nosotros hemos acordado que los comienzos de la Edad Media se encuentran en la Patrística⁹.

Esta opción por la patrística es razonable ya que en el mundo medieval, el encuentro desde la fe, es fundamental. Desde San Pablo hasta los textos de San Anselmo encontramos este intento por hacer inteligible el dato revelado por la fe cristiana.

Cabe recordar el esfuerzo de los Padres Apologistas como San Justino que ya se lo conoce también como Justino de Roma, porque vivió desde alrededor del 138 en la Ciudad eterna y sufrió allí el martirio en el año 165 ó 166. Se lo distingue asimismo como *filósofo* porque él mismo sostiene que fue su profesión trashumante durante parte de su existencia, aunque posteriormente dejó escuela doméstica en la Urbe. Testigos y discípulos próximos también lo declaran así, como Evelpisto en las *Actas de los mártires* y Taciano en el *Discurso contra los griegos*¹⁰.

⁹ Gonzalo Soto Posada, *Filosofía Medieval* (Bogotá: San Pablo, 2007).

¹⁰ Francisco García Bazán, «Justino de Roma, el primer filósofo católico», *Teología y Vida*, Vol. LII (2011), 1.

Justino se hace cargo de la filosofía y la asume como filósofo cristiano en el contexto de las persecuciones del imperio romano. Por lo tanto su ejercicio filosófico se convierte en un testimonio de vida cristiana que tiene como consecuencia, el martirio entre el año 165-166.

Según García Bazan, “la filosofía cristiana de Justino es al mismo tiempo metafísica, cosmológica, histórica, antropológica, ética y gnoseológico-epistemológica *in nuce*. El Dios inefable convive internamente con el Hijo-Logos y el Espíritu Santo inspirador. El Logos/Palabra está junto al Padre y como su Potencia verbal crea, el mundo y su orden ontológico y racional, que es así manifestación de la providencia paterna. Este designio oculto se torna plena revelación en la encarnación concreta en la historia –tiempo y espacio–. Hacia este arquetipo y su proyección hacia el futuro tienden todas las semillas (*spérmata*) o imitaciones (*mimémata*) sembradas por el mismo Logos, que no crecen espontáneamente como los vástagos de naturaleza, por dos razones, primero porque la criatura se manifiesta como «animal viviente libre y apasionado» y segundo porque bajo esta manifestación subyace una constitución triple de cuerpo, razón y alma, y su libertad y razón intelectual le hacen que tanto acierte como se equivoque”¹¹.

¹¹García Bazan, «Justino de Roma, el primer filósofo católico», 27.

En este primer filósofo cristiano, encontramos ideas fundamentales. ¿Cuáles son?

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

La Edad Media como un aporte al desarrollo de la cultura y el pensamiento filosófico

Es importante despejar con los estudiantes de filosofía medieval, los siguientes antecedentes metodológicos para tener una claridad sobre nuestro objeto de investigación, histórica y filosófica:

Para realizar esta tarea, debemos:

1. Demostrar que la Edad Media no es una época oscura del pensamiento y de la filosofía: El mito del oscurantismo de la Edad Media procede del Renacimiento, que proviene de Petrarca (1304-1374). “El trataba de hacer una operación de promoción a favor de una nueva escuela literaria, que supuestamente acabaría con los tiempos

oscuros. En la pluma de los humanistas se vuelve a encontrar una retórica análoga: aquello que los precede es caracterizado mediante varios términos negativos”¹².

2. Reconocer el aporte de las tres religiones monoteístas en el desarrollo de la filosofía medieval: Nos parece que este aspecto es muy importante, ya que la Edad Media no sólo abarca el mundo cristiano occidental, sino que también el mundo del judaísmo y del Islam. Estos mundos se vinculan fuertemente en el desarrollo de la filosofía medieval. Debemos reconocer el aporte de los filósofos judíos y musulmanes en el desarrollo de la filosofía medieval. El historiador de la filosofía medieval Alain de Libera destaca la presencia de estas tres religiones monoteísta en el pensamiento medieval. “Para Alain de Libera, este hito es la clave hermenéutica necesaria para estudiar correctamente el pensamiento medieval en función de la *traslatio studiorum* (traslación de los centros de estudio) de Atenas a Persia: a Alejandría, a Harrân, y a Antioquía, en Siria. El punto de concentración en Persia es Bizancio, posteriormente Constantinopla, donde despunta el pensamiento cristiano de cuño griego. El eje lo hallaremos en Harrân, avanzada de

¹² Brague Remi, *Mitos de la Edad Media. La filosofía en el cristianismo, el judaísmo y el islam medievales*, 57.

la traslación de pensadores y de textos. El nuevo centro de atracción sería Bagdad, donde, hacia el S. X, se verifica aquello de Civilización y Barbarie y, la causa el expansionismo del Imperio Islámico. Estamos refiriendo el Islam Oriental, puesto que el Islam Occidental se localiza en España, precisamente en Córdoba, y en el S. XII en Toledo. En el S. XIII, la traslatio llega a París, a la sazón receptora de casi la totalidad de los textos filosóficos. Cabe consignar aquí que, en Occidente, la universidad data del S. XIII, y se localiza –precisamente– en París”¹³.

3. Demostrar y argumentar que la filosofía medieval constituye un aporte al pensamiento occidental y oriental: Tal como se ha señalado anteriormente, la Edad Media se ha pensado como un período oscuro del pensamiento y de la historia. Por este motivo debemos demostrar y dar cuenta de los grandes aportes: la recuperación de la filosofía clásica, el aporte de las religiones monoteístas, el aporte del concepto de persona, los grandes sistemas filosóficos, un método de trabajo y la creación de las universidades entre otros aportes.

¹³/biblioteca/islam/Enrique%20Garcia%20La%20Historiografia%20de%20la%20Filosofia%20Medieval%20segun%20Alain%20de%20Libera.pdf (consultado 3 de junio 2018).

Períodos más importante de la Edad Media

A partir de los Padres de la Iglesia es posible, desde el siglo I, distinguir diferentes etapas del pensamiento medieval, en los que se encuentra la razón y la filosofía y la fe, en un intento por hacer comprensible los contenidos de la revelación, pero no sólo cristiana, sino que también Islámica y Judía. Son las tres religiones monoteístas las que concurren a la configuración del mundo filosófico medieval.

El teólogo alemán Wofhart Pannenberg en su libro sobre la historia de la filosofía desde la idea de Dios, nos aporta elementos fundamentales para esta comprensión, a partir de la relación entre filosofía y teología, constituyéndose en el núcleo fundamental del desenvolvimiento del pensamiento filosófico occidental. Debemos señalar que el manual de Historia de la Filosofía Medieval de Guillermo Fraile es un hito en la presentación de la filosofía medieval a partir de la Patrística hasta la decadencia de la escolástica y el nominalismo.

A continuación presentamos los principales períodos del pensamiento medieval:

Principales autores:

Patrística:

San Justino: Apologista y teólogo cristiano, del siglo II. Es un defensor de la fe cristiana. Para Justino, el cristianismo es la filosofía verdadera, destacando que no hay oposición entre filosofía y fe cristiana. En su apologética como defensa del cristianismo, la filosofía ocupa un lugar central. Son las semillas del logos las que dan sentido a este encuentro.

Clemente de Alejandría: (150-220 dC) Nació en Atenas y fue uno de los primeros pensadores cristianos de Alejandría. Ha vinculado la filosofía griega con el cristianismo. Con el protréptico se instala la doctrina cristiana como verdadera filosofía. “Capital para este propósito se revela en la tesis de que la filosofía griega “es una obra de la providencia” (I,18,4), “un regalo divino obsequiado a los griegos” (I, 20,1), una preparación para la revelación cristiana que desempeña aquí la misma función que la ley para el pueblo judío (I,28,1ss) [...]. En su interpretación, Clemente pudo todavía recurrir al significado original de la palabra filosofía, que en griego quiere decir tanto “aspiración como amor a la “sabiduría”, siendo la sabiduría misma revelada en Cristo”¹⁴.

San Agustín (354-430): Obispo y teólogo del norte de África. Su aventura vital, unida a su filosofía y teología han marcado el pensamiento occidental.

¹⁴ Wolfhart Panneberg, *Una Historia de la filosofía desde la idea de Dios*, (Salamanca: Sígueme,2001), 28-29.

La escolástica y la consolidación: Desde el Siglo V al Siglo IX, se destacan Boecio y Escoto Eriúgena. Consolidación del Sacro Imperio Romano.

Los Siglo X-XI se caracteriza por las reformas monásticas, las dicusiones entre dialécticos y antidialécticos, y el aporte de San Anselmo de Canterbury, Abelardo y los representantes de la Escuela de Chartres.

Los siglos XI-XII son clave: la edad de oro de la Escolástica: Los escolásticos judíos, arabes y cristianos. Avicena, Averroes, Maimonides, Alberto Magno y Tomás de Aquino. Las grandes síntesis medievales y el desarrollo de las cuestiones disputadas y las summas.

La crisis en el siglo XIV con el nominalismo con Guillermo de Ockham.

A continuación desarrollamos algunos períodos:

La Patrística y los Padres de la Iglesia: Pensamos que es importante mencionar en este primer momento de la historia de la filosofía medieval, el encuentro del cristianismo con la filosofía. Es el encuentro entre la fe y la razón:

“Atenienses: resulta a todas luces evidente que ustedes son muy religiosos. 23 Lo prueba el hecho de que, mientras deambulaba por la ciudad contemplando los monumentos sagrados, he encontrado un altar con esta inscripción: “Al dios desconocido”. Pues al que ustedes adoran sin conocerlo, a ese les vengo a anunciar. 24 Es el Dios que ha creado el universo y todo lo que en él existe; siendo como es el Señor de cielos y tierra, no habita en templos contruidos por hombres....”¹⁵.

En este texto, el Apostol San Pablo nos enseña que

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

El encuentro entre el Cristianismo y la Filosofía constituye el paso del mundo filosófico preocupado por el cambio y el movimiento, al problema de la existencia humana desde la perspectiva del cristianismo. Pablo da cuenta de todos los recursos de su erudición y competencia. Usando expresiones retóricas al modo de la filosofía

¹⁵ *Hechos*, 17, 22-24.

helenística de la época que se expresaba y se conocía como diatriba estoica-cínica: Este género clásico griego se caracteriza por: paralelismo, antítesis, lista de virtudes y vicios, modo protrético, irónico, ingenioso.

Pablo instala un estilo, que luego será clave para los Padres de la Iglesia, quienes son los primeros “filósofos cristianos”: San Justino, Atanasio, Clemente de Alejandría y San Agustín de Hipona por nombrar algunos de los autores claves de este período.

Agustín de Hipona determinará en gran medida el curso de la filosofía de la Filosofía Medieval, a través del encuentro del neoplatonismo y el cristianismo. Las obras de San Agustín como la Ciudad de Dios, Contra Académicos, y las retractaciones constituyen un nuevo modo de hacer filosofía y responden a un mundo que está en crisis. Estamos en presencia de una filosofía que retorna a la intimidad de la persona ya que se siente profundamente desorientada entre los acontecimientos que se avecinan como las invasiones bárbaras y la caída del Imperio Romano. En la intimidad de su alma, Agustín encontrará la tranquilidad. Sólo Dios y el alma son los temas de su interés.

El siguiente texto de las confesiones da algunas pistas de lo que está viviendo San Agustín:

“Me refiero a aquella sabiduría creada, o sea a la naturaleza intelectual, que es luz por la contemplación de la Luz. Recibe el nombre de sabiduría, aunque se trata de una sabiduría creada. La misma distancia que existe entre la iluminadora y la luz reflejada existe entre la sabiduría creadora y esta sabiduría creada, como entre la justicia que hace justicia y la justicia operada por la justificación”¹⁶.

¿Qué enseña el texto?

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

¿ Es posible conciliar la fe y la razón?

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

¹⁶ San Agustín, *Conf.* XII, XX.

A lo largo de toda la historia de la filosofía medieval es posible encontrar esta relación entre fe y razón, tema presente incluso hasta en la filosofía árabe y judía:

«Si la tarea de la filosofía no es más que el estudio y la consideración de los seres, en tanto que son pruebas de su Autor, es decir, en tanto que han sido hechos –pues los seres sólo muestran al autor por el conocimiento de su fábrica y cuanto más perfecto sea el conocimiento de su fábrica, tanto más perfecto será el conocimiento del autor–, y si la Ley religiosa invita y exhorta a la consideración de los seres, está claro entonces que lo designado por este nombre, es obligatorio o está recomendado por la Ley religiosa»¹⁷.

También el filósofo judío Maimonides da cuenta de la importancia entre la razón y la fe:

“Procura aclarar ciertas metáforas oscuras que se rallan en los Profetas, y que algunos lectores ignorantes y superficiales, toman al pie de la letra. Aún las personas enteradas se descarriarían y confundirían si entendieran estos pasajes en su sentido literal; empero, se sentirán por completo aliviados de su confusión y descarriamiento cuando

¹⁷Averroes 1998a: 76 Consultado en <http://www.philosophica.info/voces/averroes/Averroes.html>.

les expliquemos las figuras o simplemente les indiquemos que las palabras se emplean en sentido alegórico. Tal es la razón de que haya llamado a este libro "Guía de los perplejos"¹⁸.

¿Tienen ambos autores elementos comunes?

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

¿Qué enfatizan ambos en sus textos?

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

En el siglo XIII el filósofo que aporta elementos fundamentales para la filosofía es Tomás de Aquino. Constituye el pensador medieval por excelencia, pudo articular una relación armónica entre la fe y

¹⁸Consultado en <https://www.aboutespanol.com/la-filosofia-de-maimonides-1283679>.

la razón. Su vasta obra, desde el opúsculo *el ente y la esencia*, hasta la gran *Summa Theologica* dan cuenta de un pensamiento que asume el desafío de pensar la fe a partir del contexto de un nuevo mundo, el encuentro con Aristóteles y la fundación de las Universidades. Espacio de discusión académica.

Eudaldo Forment, profesor de la Universidad de Barcelona, en su libro de Historia de la Filosofía Medieval, da cuenta del aporte de Tomás de Aquino en “la síntesis filosófica-teológica del Aquinate, el Aristotelismo tiene un papel esencial. La recepción e incorporación de la filosofía aristotélica, depurada para hacerla compatible con la visión cristiana del mundo, iniciada por Alberto Magno, con Santo Tomás, se consigue plenamente, a pesar de la oposición y reparos de la tradición agustiana. Puede decirse, por ello que la doctrina filosófica del Aquinate es Aristotélica, aunque transformada con muchos elementos platónicos y agustianos”¹⁹.

El trabajo académico de Tomás de Aquino, en el contexto de la escolástica, se tradujo, desde la cuestiones disputadas sobre la verdad hasta los comentarios a la física de Aristóteles. Fue un maestro dedicado a escribir y a enseñar. Sus principales obras son la Suma Contra Gentiles y la Suma Teológica.

¹⁹ Eudaldo Forment, *Historia de la Filosofía Medieval*, (Madrid: Palabra, 2004), 271-272.

Obras arquitectónicas del pensamiento medieval. Tomás de Aquino, también es claro al no confundir el orden sobrenatural con el orden natural, entre la gracia y la naturaleza. Por este motivo, “la distinción y primacía de la fe sobre la razón no implica el conflicto entre ambas. Supondría un atentar contra la unidad de la verdad. La razón humana y la revelación tienen un mismo origen: Dios, que no puede contradecirse”²⁰.

A continuación un texto para comentar:

“A la segunda hay que decir. Esta ciencia puede tomarse algo de las disciplinas filosóficas, y no por necesidad, sino para explicar mejor lo que esta ciencia trata. Pues no toma sus principios de otras ciencias, sino directamente de Dios por la revelación. Y aun cuando tome algo de las otras ciencias, no lo hace porque sean superiores”

¿Qué dice el texto?

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

²⁰ Forment, *Historia...*, 276-277.

Hay textos, donde Tomás de Aquino es más explícito:

“La fe no está contra la razón, sino sobre la razón, y por tanto no se dice que se niega a la razón como si se destruyese a la verdadera razón, sino que la cautiva en obsequio de Cristo”²¹.

“Ahora bien, los seres sensibles no contienen virtud suficiente para conducirnos a ver en ellos lo que la esencia divina es, pues son efectos inadecuados a la virtud de la causa, aunque llevan sin esfuerzo al conocimiento de que Dios existe y de otras verdades semejantes pertenecientes al primer principio. Luego hay ciertas verdades divinas accesibles a la razón humana, y otras que sobrepasan absolutamente su capacidad”²².

¿Qué enseña Santo Tomás de Aquino en estos textos sobre la relación entre fe y razón?

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

²¹ Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* (In III Sent., dist.23, q.2, art.4, ad 3).

²² Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles* Libro I cap. III.

Debemos señalar que la escolástica va a sufrir una crisis importante después de Tomás de Aquino y esta crisis está mediada por una nueva manera de estar en la cosas. Sin perder que aún permanecemos en el horizonte creacionista, en el campo visual donde las cosas han sido creadas por Dios, se asoma, como un asombro a un nuevo estar ante las cosas una nueva forma estar: el nominalismo. Contextualmente, debemos reconocer que “el siglo XIV puede ser considerado, desde muchos aspectos, como un siglo de transición. Y esto es cierto particularmente desde el punto de vista filosófico. Uno de los méritos de la admirable obra de Santo Tomás de Aquino, continuador de la asimilación del pensamiento aristotélico dentro de la gran tradición filosófico-teológica cristiana, iniciada ya con la figura de San Alberto Magno, contemporáneo de otros grandes más cercanos a la inspiración agustinista, como San Buenaventura, había sido el logro de un estrecho diálogo entre razón filosófica y fe cristiana. Este diálogo era en parte herencia de los Padres de la Iglesia tanto griegos como latinos. La clave de bóveda estaba dada por el tema de la creación que era susceptible de un tratamiento filosófico además de ser una verdad de fe, y la elevación al orden sobrenatural de la gracia; y así era posible que algunos temas que provenían de la revelación iluminaran el intelecto y viceversa, que algunas verdades descubiertas por los filósofos pudieran ser fecundas para la reflexión teológica sobre los datos

de la fe. Había por lo tanto una esencial integración de los grados del saber, elemento del que carecemos en la actualidad por una multiplicidad de factores”²³.

¿Qué significa un siglo de transición?

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

Este cambio epocal, implica que vemos y nos aproximamos a las cosas en el horizonte de su visibilidad en su individualidad propia, en el contexto de una crisis de la escolástica: nominalismo.

Averiguar en un diccionario de filosofía qué es el nominalismo y sus características principales:

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

²³ Francesco Leocata, «La filosofía postomista», *Biblioteca Digital UCA*.

Guillermo de Ockham, nacido en el condado de Surrey, en la aldea de Ockham, ingresa a la orden de los franciscanos, donde desarrolla toda su obra, que se caracteriza por una profunda crítica a las escolásticas. Para Ockham, la ciencia ya no se preocupa de los Universales, sino de los entes individuales, estos entes son lo único existente. Esto implica la primacía de la experiencia y el trato individual de las cosas, fracturando el conceptualismo postomista. Para el filósofo Franciscano no existen los Universales, sólo los entes individuales. No es necesario multiplicar los entes. Hace caer muchos principios de la escolástica clásica como: la sustancia y la causa eficiente.

¿Qué es la navaja de Ockham?

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

Un nuevo horizonte aparece a la vista, Dios, creador de todo no puede ser conocido ni siquiera a partir de las pruebas clásicas de la existencia de Dios. No son convincente. Por lo tanto en la finitud del conocimiento, es casi imposible tener un conocimiento de Dios. Sólo a través de la revelación

sobrenatural y el texto Sagrado podemos conocer con certeza a Dios, rompiendo el equilibrio entre la fe y la razón.

¿Qué podemos concluir de esto? ¿Qué podría venir después?

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

Un texto de Ockham nos puede clarificar el problema:

“El universal es una intención singular de la misma alma, apto para ser dicho de muchos, no respecto de sí mismo, sino respecto de las cosas, de manera que se llama universal porque es naturalmente predicable, no en cuanto a sí mismo, sino con respecto a otras cosas, mientras que se llama singular en cuanto es una forma que existe realmente en el entendimiento[...] la intención del alma se dice que es universal en cuanto es un signo apto para ser predicado de muchas cosas, y se dice que es singular en cuanto es una cosa y no muchas”²⁴.

²⁴ De Aquino, *Summa Totius...*, c. 14.

¿Cuál es el problema que instala Ockham?

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

Eudaldo Forment en su *Historia de la Filosofía Medieval* indica que el itinerario seguido por Ockham es de la economía del pensamiento: “los entes no han de multiplicarse innecesariamente”. “Con este principio, la economía de pensamiento y de simplicidad de la realidad, que parte de una exigencia de rigurosidad lógica, que quiere inspirarse en la lógica de Aristóteles, Ockham termina con la física y la metafísica aristotélica y lo que quedaba del ejemplarismo platónico. Desaparece la distinción entre el alma y sus facultades”²⁵.

El pensamiento de Ockham tendrá consecuencia en el ámbito social, religioso y político y es un antecedente para la futura reforma luterana. Ockham será un hábil filósofo que interpretará de manera inteligente la crisis entre el Papado y el emperador, crisis que ya es percibida por la conciencia

²⁵ *Quadlibeta*, II, q. 10.

colectiva, conduciendo a la autonomía del poder civil en relación al poder papal, anticipando lo que serán las bases de la cultura humanista-renacentista.

Por esta razón es posible trazar la obra de Ockham como la de un rupturista. “Un monje franciscano de una enorme singularidad intelectual. Era un producto de su época, pero era también un personaje contra su época. De su complejo carácter derivan los distintos apodosos que ha recibido: el *Doctor Invincibilis*, el *Venerabilis Inceptor*, el *Doctor Singular*. También se le ha nominado como Guillermo de Surrey, el profesor oxfordiano, el cuarto maestro de la escuela franciscana, el franciscano de Oxford, el pensador bisagra, el filósofo de transición, el último escolástico y el primer moderno, el príncipe de los nominalistas. Se adscribe históricamente a la llamada “Escuela de Oxford”, fundada por Robert Grosseteste (1175-1263), a la que perteneció también Duns Escoto, adscritos al Merton College. G. de Ockham, un pensador anclado en una época de transición, una época en la que todavía tiene que vivir lo *antiguo*, pero él empieza a caminar por la *via modernorum*. De ahí que resulte un personaje con principios y convicciones contradictorias, lo que da lugar a la disparidad de interpretaciones sobre su vida y sus obras, muy discutido, incomprendido. Se atrevió a disentir de las obras de un Aristóteles, de un Tomás de Aquino, de un Escoto. Su filosofía da

un giro de ciento ochenta grados en relación con la dominante”²⁶.

“La floreciente tesis de un Poder secular laico aparece claramente como una herejía, mientras que se predica sobre una *Communitas fidelium*, en la cual los hombres, por un designio divino, se reúnen bajo el manto del Papa para ser protegidos. Este pensador medieval, sin embargo, habla de una *communitas hominum*, en la cual los derechos, la propiedad, la libertad y la igualdad, no son un bien común sino un bien particular de cada individuo. El Poder secular, en consecuencia, debe laicizarse sin querer con ello negar la importancia de la religión”²⁷.

¿A partir de la crisis nominalista, que consecuencias es posible establecer para la filosofía escolástica?

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

²⁶ Nicolás López Calera, «Guillermo de Ockham y el nacimiento del laicismo moderno», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 46 (2012), 263-280

²⁷ O. A. Muñoz Sánchez, «G. de Ockham, un pensador político moderno en el mundo medieval», *Foro de Educación*, 6/011, 102.

El horizonte del pensar filosófico Medieval experimentará una crisis con el nominalismo, dando lugar a una nueva etapa de la historia de la filosofía, donde las cosas compareceran al hombre en otra perspectiva, conocida como un renacimiento a un nuevo modo de ver y estar en las cosas.

Xavier Zubiri ha problematizado el pensamiento filosófico al instalar esta visión fenomenológica de la historia a partir del concepto de horizonte. Concepto clave que ha estado instalado a lo largo del presente texto como una dinámica didáctica para que el estudiante de filosofía puede comprender el horizonte de la nihilidad.

Bibliografía

Brague, Remi. *Mitos de la Edad Media. La filosofía en el cristianismo, el judaísmo y el islam medievales*, Granada: Nuevo Inicio, 2013.

De Aquino, Tomás. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* (In III Sent., dist.23, q.2, art.4, ad 3).

Forment, Eudaldo. *Historia de la Filosofía Medieval*, Madrid: Palabra, 2004.

Fúnez Rubén. «La noción de posibilidades en Naturaleza, Historia, Dios». *Teoría y Praxis* No. 16, (Febrero 2010).

García Bazán, Francisco. «Justino de Roma, el primer filósofo católico», *Teología y Vida*, Vol. LII (2011).

Leocata, Francesco. «La filosofía postomista», *Biblioteca Digital UCA*.

López Calera, Nicolás. «Guillermo de Ockham y el nacimiento del laicismo moderno», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 46 (2012): 263-280.

Muñoz Sánchez, O. A. «G. de Ockham, un pensador político moderno en el mundo medieval», *Foro de Educación*, 6/011.

Ortiz Santana, Fernando. *La filosofía como dialéctica ontológica de los horizontes*, 153, <http://www.posgrado.unam.mx/filosofia/wp-content/>

uploads/2018/09/IV09.ortiz.pdf (Acceso el 10 de noviembre)

Panneberg, Wolfhart. *Una Historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca: Sígueme, 2001.

Soto Posada, Gonzalo. *Filosofía Medieval*, Bogotá: San Pablo, 2007.

Zubiri, Xavier. *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Madrid: Alianza, 2006.

Acceso el 3 de junio 2018, /biblioteca/islam/ Enrique%20Garcia%20La%20Historiografia%20 de%20la%20Filosofia%20Medieval%20segun%20 Alain%20de%20Libera.pdf.

<http://www.philosophica.info/voces/averroes/Averroes.html>.

<https://www.aboutspanol.com/la-filosofia-de-maimonides-1283679>.