



Enero 2011

## EL PROBLEMA DE LA PECULIARIDAD DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO

**Evelio A. Pérez Fardalez**

Universidad de Ciencias Médicas de Sancti Spíritus, Cuba

[evelioapf@yahoo.es](mailto:evelioapf@yahoo.es)

**Para citar este artículo puede utilizar el siguiente formato:**

**Pérez Fardalez, E.A.:** *El problema de la peculiaridad del pensamiento filosófico*, en Contribuciones a las Ciencias Sociales, enero 2011. [www.eumed.net/rev/ccss/11/](http://www.eumed.net/rev/ccss/11/)

---

**Resumen:** Se analiza la peculiaridad del pensamiento filosófico a la luz de distintos criterios vertidos al respecto por distintos autores. Se caracteriza a la filosofía como quehacer conceptual, discursivo, racional, teórico, especulativo, problémico y reflexivo. Y se señala que este criterio no es rígido, sino flexible.

**Palabras claves:** pensamiento filosófico, discursivo, teórico, especulativo, problémico, reflexivo

### **Desarrollo**

El problema de la peculiaridad del pensamiento filosófico es una de las cuestiones que más ha interesado a los filósofos desde el propio surgimiento de la filosofía. A diferencia de la ciencia, el arte o la religión –formas estas fundamentales, junto a la filosofía, de la actividad intelectual– la filosofía es la única forma que se encarga del estudio de su propia peculiaridad. Por ejemplo, la ciencia no se ocupa de la especificidad del saber científico; eso cae fuera del objeto de estudio de la ciencia (el físico, por ejemplo, no se ocupa del estudio del saber físico, sino de la realidad física). Es parte, el saber científico, de la llamada filosofía de la ciencia, pero no de la ciencia misma. Lo mismo acontece con el arte y la religión. Para la filosofía, por el contrario, ella misma forma su objeto de estudio. El problema estriba en que la filosofía es la reflexión pura.

Mientras que las otras formas de la actividad intelectual –el arte, la ciencia o la religión– ante una encrucijada de su quehacer espiritual apelan a la filosofía, como recurso para orientarse en el mundo; la filosofía no le queda más alternativa que dirigirse a sí misma –a su historia, teoría o

crítica- para poder solventar su problema. Este hecho no ha sido valorado lo suficiente por los distintos filósofos o las distintas filosofías.

Así, por ejemplo, para Pablo Guadarrama González la existencia de la filosofía se explica porque cumple un número de funciones bastante amplio. El nos dice que “a la filosofía se le pueden atribuir múltiples funciones que explican por qué tantos hombres en distintas épocas y circunstancias se han dedicado a su cultivo” (1); y señala que “entre ellas pueden destacarse las siguientes...: Cosmovisiva (saber, comprender), lógico-metodológica (examinar, analizar), axiológica (valorar, enjuiciar, apreciar), hegemónica (dominar, controlar), práctico-educativa (transformar, cultivar, superar), emancipatoria (liberar, desalienar), ética (comportar, conducir), ideológica (orientar, disponer), estética (disfrutar, gustar), humanista (perfeccionar, progresar, humanizar)” (1).

Lo que Guadarrama no destaca es que esta lista es mucho más amplia. A la misma se pueden incorporar muchas más funciones, tales como la reflexiva.

Para Rodolfo Mondolfo la función problémica es la esencial a lo filosófico. El nos dice: “Trataba de demostrar que esta permanencia eterna de la filosofía, considerada como necesidad interior del espíritu humano, en el cual los grandes problemas siempre engendran una exigencia ineludible de investigación, reflexión y discusión, está supeditada precisamente a la inadecuación que él encuentra siempre en todas las filosofías, es decir, a la insatisfacción que surge sin cesar frente a cada uno de los sistemas que han pretendido solucionar los problemas filosóficos, y pronunciar sobre los mismos la palabra decisiva y definitiva” (2). Y añade: “Si una palabra definitiva pudiera alguna vez ser expresada, o algún sistema pudiera contestar, de una manera satisfactoria para todos y terminantes para siempre, las interrogantes que se plantea la conciencia humana, ya no habría filosofía, y su historia habrá llegado al término y no tendría más páginas que llenar. Con esto quería yo mostrar que la filosofía es esencialmente una forma de sabiduría que coincide con la “ignorancia” socrática, es decir, con la conciencia de los problemas, que va profundizándose, a través de la crítica de los sistemas construidos en la sucesión de los tiempos, y por la demostración de sus insuficiencias y contradicciones” (2).

Notemos que esta tendencia a interpretar la filosofía como problematicidad eterna lleva implícita la imposibilidad de captar, según Mondolfo, el saber absolutamente absoluto, pues media siempre la relación del mismo con nosotros. “De manera que –según él- el conocimiento de lo absoluto como absoluto, irrelativo, es un fin inalcanzable por ser contradictorio y absurdo” (2). De aquí el carácter problémico, según Mondolfo, del saber filosófico.

Otra función que se puede añadir a la lista es la crítica. Para C. Marx la función esencial de la filosofía es la crítica. Él nos dice: “Hasta el momento, los filósofos han tenido la solución de todos los enigmas guardada en sus escritorios, y al estúpido mundo exotérico sólo le bastaba abrir su boca para que cayeran en ella las palomas asadas del conocimiento absoluto. Hoy la filosofía se ha secularizado, y la prueba más contundente es que la misma conciencia filosófica ha sido arrastrada al tormento de la lucha, no sólo externa sino también internamente. Pero, si construir el futuro y asentar todo definitivamente no es nuestro asunto, es más claro aún lo que, al presente, debemos llevar a cabo: me refiero a la crítica despiadada de todo lo existente, despiadada tanto en el sentido de no temer las consecuencias de la misma y de no temerle al conflicto con aquellos que detentan el poder” (3). Y añade: “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (4). Esta transformación crítica de la realidad, según Marx, es una relación de la filosofía con el proletariado. Al respecto Marx señala: “Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas espirituales” (5). Es decir, para Marx la filosofía es crítica transformadora.

Otra función de la filosofía es la gnoseológica o epistemológica. Al respecto Gustavo Bueno señala: “La consideración del papel de la filosofía no es una cuestión perifilosófica sino que nos introduce en el centro mismo de los problemas de la filosofía, los problemas entorno a la naturaleza del saber” (6). Ya desde la antigüedad a la filosofía se le atribuía este papel. En los Upanichados –antiguo documento Indio- se lee: “Vano es el estudio de la filosofía si no conduce al conocimiento de la esencia” (7). O se lee: “El hombre liberado piensa siempre en el ser, que es la meta de todo razonamiento filosófico” (8). Para Platón, filósofo es aquel que

“ama la sabiduría, no en parte, sino en su totalidad” (9). Y para Aistóteles la filosofía es una ciencia, pero con la peculiaridad de que “no se identifica con ninguna de las que hablan parcialmente del ser, porque ninguna de las demás ciencias se ocupa del ser como ser, con su universalidad” (10). Séneca señala al respecto que la filosofía es “la sabiduría de la perfección del alma humana. La filosofía es el amor y la investigación de la sabiduría” (11).

En la edad media se le reconoce a la filosofía esta función. Tomas de Aquino señalaba: “Las reflexiones de casi toda la filosofía se ordenan al conocimiento de Dios” (12). Lo mismo se aprecia en la época moderna. L. Feuerbach señalaba: “La filosofía es el conocimiento de lo que es. La ley suprema de la filosofía, su más alta misión, consiste en pensar y conocer las cosas y seres tal y como ellos son” (13).

Incluso, en nuestros días se encuentran aquellos que identifican la filosofía con el conocimiento de la universal. Al respecto Luis Jesús Suárez Martín afirma que “la filosofía es un saber-búsqueda de la identidad de lo diverso y lo un –que equivale a decir de la universalidad- por la vía del intelecto y de la razón” (14).

Otros filósofos han señalado la función sistémica de la filosofía. Hegel, el filósofo del sistema, señala: “Su contenido –el de la filosofía- no es otro que el que originariamente se ha producido y produce en el dominio del espíritu viviente en el mundo exterior e interior de la conciencia, este es, que su contenido es la realidad” (15). Augusto Comte señala que “la verdadera filosofía se propone sistematizar, en la medida de lo posible, toda la experiencia humana, individual y sobre todo colectiva, contemplada en un tiempo en los tres órdenes de fenómenos que lo caracterizan, pensamiento, sentimiento y actos” (16).

Filósofos más contemporáneos, como Vasconcelos, señalan que “el problema de la filosofía contemporánea... consiste en descubrir sistemas de unidad, sin eliminación de factores, unidad sustancial por encima de la disparidad formal y de la diferencia de estados dinámicos” (17).

Para Mondolfo “pasan y caen, en efecto, los sistemas, pero quedan siempre los problemas planteados como conquistas de la conciencia filosófica” (18). Por eso, él se inclina por rastrear en la historia de la filosofía una problemática determinada, afirmando que los problemas se continúan de época en época. Al respecto señala: “También la negación del concepto de novedad absoluta de la historia merece mi asentimiento, y en ella se inspiran varias de mis investigaciones sobre el pensamiento antiguo, tendientes a esclarecer tendencias y orientaciones que otros proclaman como novedades absolutas del pensamiento moderno. Lo cual no significa negar la originalidad de los filósofos, ni cuando introducen fórmulas antiguas con un contenido nuevo, ni cuando ofrecen gérmenes cuyo desarrollo está destinado a cumplirse sólo con el pasar del tiempo. En todos esos casos hay sin duda originalidad creadora, pero la creación no es nunca ex nihilo, y tiene siempre alguna relación con el pensamiento anterior, ya como asimilación y desarrollo, ya como oposición crítica, o (en general) como estímulo, directo o indirecto, de la libertad y espontaneidad del espíritu creador del filósofo” (18).

Sobre la aproximación de Mondolfo a la realidad en esta tesis, se puede verificar en el análisis del problema de los valores en la historia de la filosofía. Es común ver que se afirma que el tema de los valores es una cosa de la época moderna y contemporánea. Sin embargo, se puede rastrear desde la antigüedad.

Por ejemplo, Epicuro señalaba que “así como en efecto la medicina no beneficia en nada si no libera de los males del cuerpo, así tampoco la filosofía si no libera las pasiones del alma” (19). Para Pitágoras son “los filósofos amantes de la virtud” (20).

Este planteamiento primitivo de la axiología, sin embargo, tuvo su desarrollo en la época moderna. Wildelban señala que la filosofía “solo puede seguir viviendo como teoría de los valores universalmente válidos” (21). Por su parte Andrés Bello afirma que “el objeto de la filosofía es el conocimiento del espíritu humano y la acertada dirección de sus actos” (22). Por su parte, Benito Días de Gamarra indica que “la filosofía... es el conocimiento de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello, adquirido con la luz de la naturaleza y con el raciocinio de ahí derivado” (23). Nietzsche señala que “la filosofía es ese instinto tiránico, esa voluntad de

dominación, la más intelectual de todas: la voluntad de crear el mundo, la voluntad de la causa primera” (24). Y añade que “mi filosofía: ¡sacar al hombre de la apariencia a toda costa! Y no tener temor alguno por el aniquilamiento de la vida” (24). De modo que el tema de los valores – la función axiológica de la filosofía- no es una pura novedad filosófica, aunque se acuse en la modernidad y contemporaneidad.

El punto de vista de Guadarrama sobre las funciones de la filosofía es que “sus distintas funciones no siempre se mantiene equilibradas o en igual proporción” (1), y añade que “por el contrario, aunque subsisten de algún modo en épocas y regiones diferentes, unas funciones toman mayor fuerza en correspondencia con las exigencias circunstanciales” (1).

El punto de vista de Guadarrama, de considerar la razón de ser de la filosofía en una suma de funciones sociales, es metodológicamente igual al de Moisei S. Kagan, al considerar –éste- la razón de ser del arte. Kagan afirma: “Podemos expresar que el arte, desde el principio, le fue inherente un carácter polifuncional” (25). Este autor considera que el arte se sostiene socialmente por cumplir una suma de funciones. Según Kagan, ninguna de estas funciones es esencialmente esencial con respecto al resto. Todas son importantes y, en cierto sentido, esenciales. Parece ser que Guadarrama se atiene a esta metodología cuando habla de la razón de ser de la filosofía. A esta metodología se le puede llamar teoría polifuncional, pues justifica la existencia de un fenómeno –en este caso la filosofía- en una multitud de funciones, sin declarar a una específica como causa directa o inmediata. El fenómeno se sostiene, supuestamente, por una multitud de funciones y no por una determinada.

Sin embargo, la citas anteriores a la de M. S. Kagan indican que la mayoría de los filósofos se inclinan por destacar a una función como la fundamental, la esencialmente esencial, subordinando el resto a esta función determinante. Lo curioso del caso es que cada uno pretende tener la verdad en sus manos, declarando su punto de vista como el decisivo. A esta metodología, a la de considerar la razón de ser de la filosofía por una función determinada obviando el resto, se le puede llamar teoría monofuncional. La esencia de esta teoría es que considera a una función de la filosofía como la esencial y el resto como subordinadas a ésta.

El problema estriba en que cada filosofía tiene un problema central. Aquí –en la consideración del problema central- no se trata del problema fundamental de la filosofía (es decir, el problema de establecer la relación del pensar para con el ser), sino de un problema que mueve toda la investigación del filósofo o la escuela filosófica. Cada filósofo se plantea un problema concreto con su filosofía, que pretende resolver apelando a toda la problemática filosófica restante y apelando a la teoría elaborada de forma precedente.

Por ejemplo, en Marx este problema es la redención del hombre, la liberación del hombre de la esclavitud, su desenajenación. En Jean-Paul Sartre es el problema existencial humano. En el positivismo lógico es el lenguaje de la ciencia, los problemas lógicos del conocimiento científico. En Kant es la crítica a la razón, el establecimiento de sus fronteras y posibilidades, etc. De aquí que cada filósofo, atendiendo a su problema central, traiga a primer plano una función de la filosofía. Para cada filósofo está claro cuál es la razón de ser de su filosofía, eso lo descubre atendiendo a su problemática central, a la que para él es centro de su filosofía.

Otra cosa acontece con la valoración que puede hacer un historiador de la filosofía –como Guadarrama- de lo que es la peculiaridad del quehacer filosófico. El historiador tiene ante sí un material disperso y las más disímiles opiniones sobre lo que es la función fundamental de la filosofía (de donde se deriva su peculiaridad). Por eso, puede atenerse a dos puntos de vistas contrapuestos: O la filosofía es multifuncional (es decir, se sostiene por un número amplio y abierto de funciones) o es monofuncional (es decir, tiene una peculiaridad esencialmente esencial). El primero es compartido por Guadarrama; el segundo, por Mondolfo.

Zaira Rodríguez Ugidos, criticando a Mondolfo, señala –al respecto- que “pretender resolver el problema del desarrollo del pensamiento filosófico, concibiéndolo como problemática eterna de la humanidad, a partir de categorías tan generales como son las de “necesidad” y “contingencia”, o partir del juego dialéctico entre necesidad de la continuidad histórica del pensamiento humano y a irrupción creadora del genio individual, resulta siempre imposible por ser un enfoque muy vago y abstracto” (26). Y añade: “La exigencia de un análisis crítico

completo y multiforme de la historia de la filosofía se ve limitado en Mondolfo por no elaborar un estudio de las articulaciones de la filosofía de una época con las prácticas ideológicas existentes (religión, política, arte, etc.), con las prácticas científicas y con la estructura económico-social de una determinada época y de un país dado, ahondando siempre en sus particularidades históricas” (26). Así que, Zaira propone un enfoque concreto del estudio de la historia de la filosofía por oposición al de Mondolfo, que es abstracto.

Evidentemente, el análisis de la peculiaridad del quehacer filosófico debe efectuarse bajo la dialéctica de lo abstracto y lo concreto.

El marxismo propone un enfoque concreto en el análisis de la historia de la filosofía. Al respecto, sus clásicos señalan que “las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (27). De modo, que según este punto de vista, la filosofía no tiene su propia historia; sino que su historia hay que derivarla del proceso de vida real. Al respecto Engels señala: “Hay que estudiar de nuevo toda la historia, investigar en detalle las condiciones de vida de las diversas formaciones sociales, antes de ponerse a derivar de ellas las ideas políticas, el derecho privado, estéticas, filosóficas, religiosas, etc., que a ellas corresponden. Hasta hoy, en este terreno se ha hecho muy poco, pues ha sido muy reducido el número de personas que se han puesto seriamente a ello. Aquí necesitamos masas que nos ayuden; el campo es infinitamente grande, y quien desee trabajar seriamente, puede conseguir mucho y distinguirse” (28).

Es indiscutible que el contenido del ideario filosófico es la realidad social y que, por tanto, las ideas filosóficas hay que derivarlas de esta realidad, es decir, de la realidad concreta en que vive el filósofo que piensa y escribe. Zaira señala que “el análisis marxista del desarrollo del pensamiento filosófico debe eludir todo tipo de esquema fijo, elaborado a priori, como instrumento teórico muerto que tienda a deformar la realidad más que ha interpretarla” (26). Pero esto no significa que en la filosofía y su historia no haya un componente abstracto. Cualquier realidad es la unidad de lo abstracto y lo concreto. Absolutizar el componente concreto de la filosofía es caer en los brazos de la antidualéctica, es no ser dialéctico en el análisis.

Si en la filosofía no existiera un componente abstracto: algo que se conserve para todos los tiempos y lugares como filosófico, el término “filosofía” no designara una realidad única, aunque diversa al mismo tiempo; sino algo cambiante continuamente. Con ello estaríamos dándole la razón al nominalismo. La filosofía simplemente sería un nombre que designa una realidad totalmente cambiante, que no tiene nada de estable e imperecedero. La filosofía sería un término que designa cualidades distintas.

Con esta contradicción chocaron ya algunos pensadores de la antigua Grecia. Filósofos como Sócrates y Platón comprendían que todo se encuentra en movimiento, sin embargo no podían comprender de ningún modo cómo fuera posible conocer lo que no está en reposo y siempre se mueve y cambia. Llegaron a la conclusión de que el saber se refiere a objetos que permanecen en reposo y no a los que cambian. Verdad es que en su análisis se atenían a la dialéctica de Cratilo, identificándolo sin razón con la de Heráclito. Según Platón, Sócrates razonaba de la siguiente manera (Diálogo Cratilo): “Tampoco puede decirse que sea posible conocimiento alguno, mi querido Cratilo, si todas las cosas mudan sin cesar; si nada subsiste y permanece. Porque si lo que llamamos conocimiento no cesa de ser conocimiento, entonces el conocimiento subsiste, y hay conocimiento; pero si la forma misma del conocimiento llega a mudar, entonces una fórmula reemplaza a otra, y no hay conocimiento; y si esta sucesión de formas no se detiene nunca, no habrá jamás conocimiento. De este acto no habrá ni persona que conozca, ni cosa que sea conocida. Si, por el contrario, lo que conoce existe; si lo que es conocido existe; si lo bello existe; si todos esos seres existen; no veo que relación puedan tener todos los objetos, que acabamos de nombrar, con el flujo o el movimiento” (29).

Cratilo lleva la dialéctica al absurdo. Sabido es que Cratilo concebía las cosas hasta tal punto cambiantes, que éstas no se encontraban nunca en estado ni siquiera de reposo relativo, y consideraba imposible llegar a conocerlas; sólo cabía, según Cratilo, señalarlas con el dedo. La verdadera dialéctica nada tiene que ver con la representación de la naturaleza en que se excluye todo momento de reposo y se considera que los objetos son cambiantes, de modo que no es posible saber nada de ellos. Pero Sócrates y Platón no pudieron entenderlo. Para ellos el dilema era: o las cosas son idénticas a sí mismas, invariables y en este caso el conocimiento es posible, o las cosas son variables o no idénticas a sí mismas y entonces el conocimiento es imposible. Ni Sócrates ni Platón pudieron unir la identidad con el cambio.

Tampoco Aristóteles pudo resolver esta contradicción. Impugnando el punto de vista de Cratilo escribía: “Nosotros también (en respuesta) a semejante razonamiento decimos: lo que cambia, mientras cambia, da, en verdad, a esas personas cierto derecho a considerarlas como inexistentes; pero, con todo, esto constituye un problema discutible; en efecto, lo que pierde (alguna cosa) conserva (aún) algo de lo que pierde así como alguna parte de lo que surge y ha de existir” (30). Aristóteles no se detiene aquí, sino que va más allá y enuncia la idea genial de que el cambio en calidad y el cambio en cantidad no son una misma cosa. Al respecto afirma: “No importa que desde el punto de vista de la cantidad no se detenga el cambio; pero a través de la forma –entiéndase aquí la calidad- llegamos a entender todas las cosas” (30). Pero él no desarrolla esta idea genial y se pierde en un punto de vista falso. Declara que sólo el mundo sensorial está sujeto a cambio, que detrás de este mundo “existe cierta esencia inmóvil” (30). En cuanto a la cognición, expone (basándose en la ley de la no contradicción, de la cual infiere que no se puede ser y no ser al mismo tiempo) que no se puede conocer la verdad de una cosa cambiante, “pues, en busca de lo verdadero, es necesario partir de lo que siempre se encuentra en el mismo estado y no está sujeto a cambio alguno” (30).

Lo filosófico es la unidad de lo cambiante y no cambiante, del movimiento y el reposo, de lo abstracto y lo concreto, de lo absoluto y lo relativo, etc. El propio Engels tiene a bien señalar que el problema fundamental de la filosofía es un problema válido para todos los tiempos y lugares. Él escribe: “El gran problema cardinal de toda la filosofía, especialmente de la moderna, es el problema de la relación entre el pensar y el ser” (31). Aquí se refiere a toda la filosofía. De modo que según él –y según la dialéctica, también- en la filosofía hay elementos inmutables, estables, abstractos, etc.

El punto de vista correcto, según nuestro parecer, es considerar la filosofía –y su historia- en esta dialéctica. Mondolfo se sitúa en el punto de vista abstracto; Zaira, en el concreto. Ambos puntos de vista son absolutizaciones de los extremos de la relación. Hay que situarse, entonces, en la dialéctica de estos extremos.

Notemos algo. Estos extremos son tales que en la ciencia de la historia de la filosofía encontramos dos versiones distintas de esta historia. Por una parte esta el enfoque histórico concreto de la historia de la filosofía, que trata de rastrear el ideario filosófico en su entronque con la realidad social en que vive y piensa el filósofo (corte transversal). Y por el otro está el enfoque abstracto de la historia de la filosofía, que trata de seguir hilos conductores a lo largo de toda esta historia sobre determinada cuestión (corte longitudinal). Para ser consecuente, no queda más remedio que fusionar –dialécticamente, claro está- ambos enfoques si queremos ser abarcadores en la ciencia de la historia de la filosofía.

El concepto “filosofía” deberá, desde nuestro punto de vista, analizar y sintetizar lo abstracto y lo concreto en el objeto en cuestión. Como algo concreto la filosofía es una forma de la conciencia social, es decir, una forma de reflejo del ser social (es la que hay que derivar de las condiciones materiales de vida del filósofo); como algo abstracto, la filosofía es algo que posee determinadas características (un número finito, que pueden ser funciones o propiedades, etc.) que las distinguen del resto de las formas fundamentales de la actividad espiritual del hombre. ¿Qué es lo que caracteriza abstractamente la filosofía?

“Abstracción (del latín “abstractio”: aislamiento, término que introdujo Boecio como traducción de la expresión griega utilizada por Aristóteles): una de las facetas o formas del conocimiento consistente en la separación de varias propiedades de los objetos y sus relaciones con

delimitación o desmembración de una propiedad o relación determinada” (32). La abstracción designa tanto el proceso de separación como su resultado, y se refiere al hecho de separar del objeto –en este caso: la filosofía- una o varias propiedades o relaciones para destacarlas del resto. Se comprenderá que al hacer abstracción nos quedamos con la propiedad que al parecer resulta esencial o universal. ¿Qué es lo esencial o universal en el quehacer filosófico?

Abstractamente, la filosofía o el quehacer filosófico –pensamos- se puede caracterizar de la forma siguiente: La filosofía es una forma de actividad o quehacer intelectual que se caracteriza por tener:

- Por los medios: Los conceptos.
- Por método: El discursivo.
- Por instrumento: La razón.
- Por resultado: La teoría.
- Por actividad (tipo): La especulación.
- Por objeto (materia prima): Los problemas.
- Por fin (objetivo): la reflexión.

Es decir, la filosofía es un quehacer conceptual, discursivo, racional, teórico, especulativo, problémico y reflexivo. Claro que se pueden señalar otras muchas características, pero pensamos que estas son las esenciales. Ellas se refieren a los componentes estructurales del quehacer filosófico en general, y más o menos han sido reconocidas en la literatura. Por otra parte, este criterio es “blando” (no es rígido ni “duro”), es decir, lo filosófico es sólo una buena aproximación a esto.

1.- Según la enciclopedia Wikipedia “un concepto es una unidad cognitiva de significado, un contenido mental que a veces se define como una unidad de conocimiento. Los conceptos son construcciones o imágenes mentales, por medio de las cuales comprendemos las experiencias que emergen de la interacción con nuestro entorno. Estas construcciones surgen por medio de la integración en clases o categorías que agrupan nuestros conocimientos y experiencias nuevas con los conocimientos y experiencias almacenados en la memoria” (39). El concepto de un objeto puede ser definido como la representación sensible del signo que designa al objeto en cuestión, es decir, se agrupan en las palabras del lenguaje articulado que portan significado.

Normalmente, el concepto se opone a lo figurativo. Se declara el arte y la religión como formas de la actividad figurativa, y se declara a la filosofía y la ciencia como formas de la actividad conceptual. El hecho es que la filosofía se construye con ayuda de conceptos. En ella no interviene la construcción figurativa, propia de estas otras formas.

Los conceptos fundamentales de la filosofía son las categorías, es decir, los conceptos filosóficos fundamentales son las categorías.

Según la enciclopedia Wikipedia “en filosofía, una categoría es una de las nociones más abstractas y generales por las cuales las entidades son reconocidas, diferenciadas y clasificadas. Mediante las categorías, se pretende una clasificación jerárquica de las entidades del mundo. Entidades muy parecidas y con características comunes formarán una categoría, y a su vez varias categorías con características afines formarán una categoría superior. Las categorías han formado en el proceso de desarrollo histórico del conocimiento sobre las bases de la práctica social. Permiten al hombre llegar a conocer profundamente el mundo que lo rodea, el proceso de la cognición de un objeto no es un simple acto mecánico mediante el cual la realidad se refleja en la conciencia del hombre, sino, un proceso complejo en virtud de cual se pasa de los datos sensoriales a la abstracción de lo singular a lo general, etc. Uno de los rasgos más esenciales del pensamiento abstracto, consiste en la formación de los conceptos de categorías” (40).

Aristóteles fue, quizás, el primero en abordar el estudio sistemático de las categorías escribiendo un libro sobre ellas. Desde que existe la filosofía, los filósofos han prestado atención al problema de las categorías. El hecho es que la filosofía es un pensamiento categorial, y que el estudio de las categorías es un problema filosófico de sumo interés.

A través de las categorías el pensamiento filosófico aprehende el mundo y lo conoce. Las categorías filosóficas son objetos, la mayoría de las veces, trascendentales, y reflejan lo infinito a través de lo finito. Por eso, el reflejo filosófico de la realidad es una imagen de la infinitud y de lo trascendental.

2.- Dick Lester Núñez Duarte señala que “fundamentalmente se han establecido dos caminos para llegar a la verdad en filosofía: el método discursivo que busca la verdad discuriendo alrededor de las cosas hasta aprehenderlas a través de diversos momentos; por eso es un método indirecto o mediato. Y el método intuitivo, que busca la verdad directa o inmediatamente de las cosas, aprehendiéndolas en un instante” (33). Y señala que “entre los métodos discursivos, podemos señalar: la mayéutica de Sócrates, la dialéctica platónica, la lógica aristotélica, el método escolástico, el método de Descartes y la dialéctica hegeliana. Podemos agregar –dice- la fenomenología de Husserl” (33). Lo que Núñez Duarte no comprende es que lo que él llama método intuitivo no es propio de la filosofía. El método intuitivo se usa en la ciencia (por ejemplo, en las matemáticas) y en el arte, y en otras muchas esferas que quehacer humano. La filosofía –de este o aquel filósofo- puede utilizar los más disímiles métodos, incluyendo el intuitivo; pero esto no significa que el método filosófico por excelencia sea otro distinto que el discursivo. El método discursivo es, en lo fundamental, exclusivo de la filosofía.

F. Engels refiriéndose a la dialéctica y a la metafísica (en tanto que antidualéctica) señala que “el viejo método discursivo metafísico no sirve ya para esta fase de la concepción de la naturaleza en que todas las distinciones se funden y disuelven en grados intermedios y todas las contraposiciones aparecen contrarrestadas por términos que se entrelazan. La dialéctica... es el único método discursivo que en última instancia se acomoda a aquel modo de concebir la naturaleza” (34). De modo que para Engels, la dialéctica y la metafísica –métodos fundamentales en filosofía- son métodos discursivos. De donde, para Engels, el método discursivo es el método filosófico general.

En el diccionario de la lengua española (vigésima segunda edición) se lee que, entre otras cosas, “discurso” (del latín “discursus”) significa: Acto de la facultad discursiva; Facultad racional con que se infieren unas cosas de otras, sacándolas por consecuencias de sus principios o conociéndolas por indicios y señales; Raciocinio sobre algunos antecedentes o principios; Serie de palabras o frases empleadas para manifestar lo que se piensa o siente, etc. (35). Es decir, el método discursivo se refiere al uso de la facultad discursiva en calidad de método en filosofía. Discursar (en filosofía) es derivar una tesis de otras hasta, partiendo de principios generales, llegar a conclusiones de carácter práctico-interpretativo.

En un discurso no se pueden definir de forma explícita todos los conceptos. Hay que tomar algunos –los iniciales- sin definición, y a partir de estos definir los restantes que intervienen en el discurso. Así, por ejemplo, si se toman los conceptos A, B, C D sin definición, entonces se puede definir E y F a partir de estos cuatro primeros. Después definir H e I a partir de estos seis, y así sucesivamente. Parecería como que los cuatro primeros quedan sin definición y que, por tanto, habría que tomarlos de forma intuitiva. Pero esto no es cierto. La intención del discurso es definir, por medio de la exposición del propio discurso y de forma implícita, los conceptos de partida. Aquí, de lo que se trata es de discursar sobre A, B, C y D.

Por el contrario, si se intenta definir de forma explícita todos los conceptos; entonces a lo que llegamos, en última instancia, es a una taología, pues el sistema de definiciones girará sobre sí misma y los conceptos iniciales definidos serán a la postre los indicios de los conceptos definidos últimamente.

En fin, el sentido del discurso filosófico es discursar sobre uno o varios conceptos (categorías), que se toman sin definición explícita y que se definen implícitamente en el propio discurso. El discurso filosófico es una construcción categorial (conceptual) en la que una categoría se

deriva de otra y así sucesivamente y en la que la categoría de partido queda expuesta es el discurso mismo.

3.- Según la enciclopedia Wikipedia “la razón es la facultad en virtud de la cual el ser humano es capaz de identificar conceptos, cuestionarlos, hallar coherencia o contradicción entre ellos y así inducir o deducir otros distintos de los que ya conoce. Así, la razón humana, más que descubrir certezas es una capacidad de establecer o descartar nuevos conceptos concluyentes o conclusiones, en función de su coherencia con respecto de otros conceptos de partida o premisas. Para su cometido, la razón se vale de principios, que por su naturaleza tautológica (se explican en sí mismos), el humano asume íntima y universalmente como ciertos. Éstos son descritos por la lógica que es la disciplina encargada de descubrir las reglas que rigen la razón” (36).

Una definición de razón la ofrece Julián Marías en su obra "La introducción a la Filosofía". Nos dijo ahí que la razón es "la aprehensión de la realidad en su conexión" (37). Y señala que “a esto no es capaz de llegar el animal. Mientras éste se encuentra ante meras cosas o estímulos, el hombre "capta" el mundo como "real", esto es, en su "ser" o "consistir". El hombre se encuentra a sí mismo como formando parte de una "realidad" y la comprende como tal. Con ello, por tanto, comprende también los múltiples "sistemas de conexión" que tienen las diferentes partes de la realidad entre sí y con él mismo llevando a cabo una "construcción mental" del mundo en el que vive como un "mundo de conexiones"" (37). Según este autor “la razón es necesaria a la hora de hacer evidentes las verdades que no lo son en sí mismas o de manera inmediata. Se trata de "mostrar" algo tratando de encontrar la conexión que tiene con otras verdades para dar prueba de su evidencia” (37).

Ahora bien, cualquiera que sea la definición de la razón que tomemos, siempre ella será el instrumento con que opera la filosofía. Ya nosotros señalábamos que “el intelecto humano dispone de cuatro instrumentos básicos, que sólo con un uso armonioso puede generar los mejores frutos, engendrar un producto acabado y competente: la fe, la duda, la sensibilidad y la razón. El cultivo de estos cuatro instrumentos y su hiperbolización nos conducen a la religión, la ciencia, el arte y la filosofía respectivamente. Casi todo el mundo está de acuerdo en que la razón es el instrumento por excelencia de la filosofía” (38)

Aun para el irracionalismo, filosofía esta que pretende negar el papel de la razón en la construcción intelectual del mundo, la razón juega un papel fundamental. Los argumentos del irracionalismo son racionales, es decir, esta filosofía –el irracionalismo- se construye ella misma con ayuda de la razón. Por tanto, la razón es instrumento universal para la filosofía.

Con la ayuda de la razón es que construimos el discurso filosófico, pues aquí –en lo filosófico- se trata de derivar lógicamente un postulado de otro, una categoría de otra. En esta construcción racional participa activamente lo lógico, tanto lo lógico formal como lo lógico de contenido, que es un sumo el contenido de la razón.

El intuicionismo pretende colocar en esta función la intuición. El intuicionismo opero con cierto éxito en otras esferas, como en las matemáticas, pero en filosofía no tiene espacio, pues de lo que se trata en filosofía es de construir un discurso racional. Esto no excluye el hecho de que la intuición no juegue un papel en el conocimiento filosófico de la realidad. La intuición es también un acto racional, pero de lo que se trata en filosofía es de construir (interpretar) la realidad de forma racional-discursiva y no fragmentaria (por intuición).

4.- Según la Wikipedia “una teoría es un sistema lógico-deductivo constituido por un conjunto de hipótesis o asunciones, un campo de aplicación (de lo que trata la teoría, el conjunto de cosas que explica) y algunas reglas que permitan extraer consecuencias de las hipótesis y asunciones de la teoría. En general las teorías sirven para confeccionar modelos científicos que interpreten un conjunto amplio de observaciones, en función de los axiomas, asunciones y postulados, de la teoría. En general es muy difícil explicar en detalle qué constituye una teoría a menos que se especifique el ámbito de conocimiento o campo de aplicación al que se refiere, el tipo de objetos a los que se aplica, etc. Por esa razón es posible formular muchas definiciones de teoría:

La palabra deriva del griego *θεωρεῖν*, "observar" o más bien se refiere a un pensamiento especulativo. Al igual que la palabra especular, tiene relación con "mirar", "ver". Proviene de *theoros* (espectador), formada de *thea* (vista) y *horar* (ver). De acuerdo con algunas fuentes, *theorein* era frecuentemente utilizado en el contexto de *observar* una escena teatral, lo que quizá explica el porqué algunas veces la palabra *teoría* es utilizada para representar algo provisional o no completamente real.

Otras fuentes han supuesto el origen de *theoría* en *Theos* (Zeus) orao, es decir una visión (orao) desde la perspectiva de Dios (in conspectu Dei o visión de Dios). Afirmando esto se pretende aclarar por qué la palabra *theoría* se traduce por *contemplatio* en latín. *Contemplare* sería entonces como ver desde el templo, o quizá al revés: ver lo que está allá arriba, en el templo, colocado en la acrópolis. El mismo Vico anduvo por esta interpretación que no deja de ser sugestiva.

Sin embargo pronto adquirió un sentido intelectual, siendo aplicado a la capacidad del entendimiento de "ver" más allá de la experiencia sensible, mediante la comprensión de las cosas y de las experiencias, comprendiéndolas bajo un concepto expresado en el lenguaje mediante las palabras.

Esta forma de valorar el conocimiento intelectual corresponde a los griegos, al entender que las cosas suceden conforme a leyes, es decir necesariamente. Las cosas son y suceden así porque son y tienen que ser así. Superan así la visión de las tradiciones culturales o explicaciones míticas, mágicas o religiosas.

El término "teórico" o "en teoría" es utilizado para señalar la diferencia entre los datos obtenidos del modelo respecto a los fenómenos observables en la experiencia o experimento de la realidad. Frecuentemente indica que un resultado particular ha sido predicho por la teoría pero no ha sido aún observado. Por ejemplo, hasta hace poco, los agujeros negros fueron considerados teóricos, lo mismo que en su momento la predicción de la existencia de Plutón.

Una buena teoría ha de ser capaz de realizar predicciones posteriormente confirmadas mediante nuevos experimentos u observaciones. Esto quiere decir que amplía el campo explicativo de teorías anteriores.

Las teorías actúan como hipótesis complejas sobre conjuntos de leyes establecidas por las teorías anteriores. Las observaciones experimentales las convierten en teorías científicas aceptadas como epistemológicamente válidas por la comunidad científica.

Hoy día las teorías científicas son producto de los programas de investigación.

Es quizás Platón el primero en elaborar un modelo con pretensión de ciencia en la interpretación del conocimiento de la realidad. La idea de teoría en su planteamiento es el carácter de "visión del alma" que a través de la experiencia sensible recuerda el verdadero conocimiento que consiste en la contemplación de las ideas que el alma ha tenido en su vida en el otro mundo. Este mundo es una copia imperfecta del verdadero modelo que es la realidad. Al conocimiento de las ideas superiores se asciende por medio de la dialéctica que es la verdadera ciencia.

Aristóteles, su discípulo, define la ciencia como el conocimiento que va de lo necesario a lo necesario por medio de lo necesario, señalando además el carácter lógico y formal de la ciencia.

Pero para Aristóteles el conocimiento procede de la intuición del entendimiento capaz de penetrar en la esencia de la sustancia primera que es el ser conocido en la experiencia. Por ello el conocimiento científico, como conocimiento no solo necesario sino universal, se constituye en los predicados del concepto esencial y por tanto universal de la sustancia, tomado como sujeto de la predicación, sustancia segunda y accidentes cuya realidad es predicada por la analogía del Ser. La realidad, pues, es conocida mediante conceptos.

Estas formas de entender el conocimiento científico como teoría permanecieron hasta que en la Baja Edad Media se pone en cuestión el valor de los conceptos así como la idea de una ciencia meramente lógica, silogística y cualitativa. Se empieza entonces a valorar de modo diferente el conocimiento de lo individual y la importancia de la experiencia a través de las medidas cuantitativas en su relación con las cualidades de las formas aristotélicas, iniciándose el camino de una nueva lógica empírica” (41).

Ya en el Renacimiento se comienzan a separar las ciencias particulares de la filosofía. Por eso, a partir de aquí hay que diferenciar la teoría científica de la filosófica. Si durante la antigüedad y edad media la teoría científica y la filosófica andaban de la mano, con el desarrollo independiente de la ciencia a partir de este momento la categoría “teoría” adquiere distintos significados. Hoy día la teoría filosófica no confecciona modelos científicos, sino filosóficos. Estos modelos intentan interpretar de diversos modos el mundo y proponer fórmulas para su transformación.

La diferencia esencial entre una teoría científica y una filosófica estriba, según nuestro modo de ver, en que la científica ofrece leyes mientras la filosófica no. Aquí estamos pensando, por ejemplo, en la teoría del mundo de las ideas de Platón, en la teoría de la verdad (como correspondencia) de Aristóteles, en la teoría atomística de los antiguos, en la teoría de la relación entre el ser y la existencia en el existencialismo, en la teoría de la formación económico social del marxismo, en la teoría del autoconocimiento del espíritu de Hegel, etc. Estas teorías son interpretativas, es decir, no explicativas como las de las ciencias

El hecho es que el quehacer filosófico ofrece como resultado de su actividad distintas teorías, y existe la filosofía misma bajo la forma de teorías. Clara que en una filosofía u otra pueden existir elementos de ciencia (ser esta o aquella filosofía más o menos científica), pero eso no excluye aquí el carácter filosófico de estas teorías (las filosóficas).

5.- Según Wikipedia “en filosofía, la especulación es la actividad intelectual que permite la resolución dialéctica de las contradicciones en una unidad de orden superior. El término figura en un lugar crucial en la filosofía de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, para el cual este procedimiento de resolución (la *Aufhebung* o superación) constituía la esencia del pensamiento filosófico.

El ejemplo más comprensible de *Aufhebung* está en la epistemología del idealismo subjetivo kantiano, que incorpora en sí mismo las doctrinas hasta el momento consideradas incompatibles del racionalismo (esto es, la noción de que los principios de las matemáticas y la ciencia, al ser universalmente válidos, no pueden provenir de la experiencia, que ofrece sólo hechos singulares y mudables) y el empirismo (esto es, la noción de que absolutamente todo conocimiento viene dado en la experiencia) en la doctrina de las categorías trascendentales del entendimiento, que afirma que —si bien nada se conoce fuera de la experiencia— las leyes universalmente válidas que el intelecto descubre no provienen del material de la experiencia, sino de la propia estructura del intelecto cognoscente. De este modo, ambas corrientes quedan a la vez recogidas y abolidas en el idealismo.

Hegel hace uso de este esquema para reinterpretar la historia entera del pensamiento en su *Fenomenología del Espíritu*. La estructura completa del proceso se produce en tres pasos: la afirmación de lo dado (observado, experimentado o vivido), que corresponde a la conciencia ingenua y al movimiento positivo del espíritu; la crítica de la parcialidad y limitación de la afirmación por parte del movimiento negativo del espíritu; y la resolución especulativa de la contradicción en el movimiento intelectual hacia un orden superior. En el grado máximo del pensamiento especulativo, la superación de todas las parcialidades permitiría el descubrimiento de la identidad de lo conocido con el sujeto cognoscente, y la existencia de todos los entes finitos como puestos por el sujeto en su proceso de autoconocimiento; frente a la teoría subjetiva del idealismo de Kant, esta formulación tomé el nombre de idealismo objetivo o absoluto” (42).

Según la enciclopedia GER “la especulación o el conocimiento especulativo consiste esencialmente en la mera consideración o inquisición de lo que es consistente en sí mismo y

con independencia de nuestros actos, es decir, en la consideración o investigación del orden real y del ideal en tanto que no tratamos de cambiarlos, sino simplemente de conocerlos. La palabra “especulación” viene de *specula* (atalaya) y ésta, a su vez, de *specio* (ver). Por su parte, la palabra griega *teoría*, que significa lo mismo que *especulación*., se relaciona con el verbo *orao*, que también significa ver. La *especulación*, por una parte, se contrapone a la acción moral y a la producción artística o técnica, mientras que, por otra, se relaciona con la contemplación de la que, o bien forma parte, o bien constituye su preámbulo” (43).

Pero la mejor forma de contraposición de *especulación* es a lo positivo. Comúnmente, el conocimiento *especulativo* se contrapone al positivo. Este concepto, el de conocimiento positivo, se deriva, por su parte, del positivismo.

“El Positivismo es una corriente o escuela filosófica que afirma que el único conocimiento auténtico es el conocimiento científico, y que tal conocimiento solamente puede surgir de la afirmación positiva de las teorías a través del método científico. El positivismo deriva de la epistemología que surge en Francia a inicios del siglo XIX de la mano del pensador francés Augusto Comte y del británico John Stuart Mill y se extiende y desarrolla por el resto de Europa en la segunda mitad de dicho siglo. Según esta escuela, todas las actividades filosóficas y científicas deben efectuarse únicamente en el marco del análisis de los hechos reales verificados por la experiencia.

Esta epistemología surge como manera de legitimar el estudio científico naturalista del ser humano, tanto individual como colectivamente. Según distintas versiones, la necesidad de estudiar científicamente al ser humano nace debido a la experiencia sin parangón que fue la Revolución francesa, que obligó por primera vez a ver a la sociedad y al individuo como objetos de estudio científico” (44).

Para el positivismo no queda espacio para el conocimiento *especulativo*. Según esta escuela, todo conocimiento debe ser reducido a una forma de lo positivo; y la forma *especulativa* del conocimiento debe ser superada, se corresponde con un nivel terminado de la filosofía. Según Comte “en una ciencia cualquiera, todo lo que es simplemente conjetura no es sino más o menos probable, y no es esto lo que constituye su dominio esencial; todo lo que es positivo, es decir, fundado sobre hechos bien constatados, es cierto; no hay distinción a este respecto” (49).

La realidad de los hechos es que la forma positiva del conocimiento es aplicable sólo a la ciencia. Es la ciencia la que tiene que basarse en el conocimiento positivo de la realidad, es decir, de su objeto de estudio. La filosofía, en cambio, basa su conocimiento en la actividad *especulativa*, y no puede ser reducida en ningún caso a una forma positiva de saber.

Los intentos del positivismo de convertir a la filosofía en “ciencia positiva” condujeron a muchos filósofos a renegar de la *especulación* filosófica y declarar a la filosofía ciencia, con lo que le hicieron un “feo” favor a la filosofía. En este punto hay que estar de acuerdo con Guadarrama cuando afirma que “la historia cuenta en su haber con múltiples intentos de filosofías de equipararse al saber científico de algún modo, ya sea en Platón o Aristóteles, en Hegel, o en los casos del positivismo, la fenomenología, el materialismo dialéctico, la analítica, etc., que en algunos de sus modalidades han intentado inútilmente situarse –con la rara excepción del marxismo- por encima o al margen de las ideologías. En ellas en grado diferente se ha apreciado la intención no sólo de nutrirse de los avances de la ciencia, sino incluso hasta de ocupar el lugar de ella. Independientemente del concepto que se maneje de la ciencia, todos los intentos de su equiparación han confrontado serias dificultades, al menos para que la comunidad científica las acepte como tales. Tal vez ese criterio no sea razón suficiente para su exclusión. Pero lo cierto es que resulta más común que se otorgue validez científica a algunas de las formulaciones de estas filosofías que a la integridad de su sistema teórico. Eso significa que no han sido elaboradas al margen de los avances de la ciencia, pero de ahí a que sean consideradas propiamente una ciencia o que incluso lleguen a autoconstituirse en “la única interpretación científica” del mundo, va un gran trecho. La filosofía constituye una forma específica del saber que exige no sólo un desarrollo del pensamiento abstracto sino también un grado de maduración del conocimiento científico, pero por su propia naturaleza ninguna

filosofía llega a constituirse en una ciencia, a menos que a partir de ese momento abandone su condición de filosofía y se reduzca a mera ideología” (45).

La razón de este hecho consiste en el carácter especulativo del saber filosófico, que a diferencia del carácter positivo del saber científico, consiste en una forma específica de búsqueda de la verdad. La verdad filosófica es especulativa, mientras la científica es positiva.

6.- Según Z. Kuilg “un problema filosófico es, como todo problema, una cuestión que se presenta con, cuando menos, una solución sospechosa. A diferencia de las proposiciones ordinarias (descriptivas), los problemas no son aseveraciones de la realidad o aproximaciones asertóricas, sino un planteamiento acerca de lo posible, cuya respuesta no puede ser inmediata. Por otra parte, los problemas filosóficos son a su vez problemas teóricos, y más allá de un conjunto de dificultades para lograr una solución, su forma es la de la pregunta; aunque no toda pregunta es, en efecto, un problema planteado. Los problemas tienden a expresar más de una posibilidad, en tanto que aportan conocimiento problémico, y, en este sentido, las preguntas que son problemas se suelen expresar afirmando dos alternativas en tensión como si no pudieran ser, en apariencia, conciliables. De este modo, en los problemas lo que se discute no es la verdad del contenido de la pregunta, sino la pregunta misma, puesto que el contenido es evidentemente algo sospechoso o dudoso, que requiere de ingenio y conocimiento para poder comprenderlo, y así, según sea el caso, rechazar su formulación o bien investigarla y ofrecer una solución, que en algunos casos es única. Sin importar la naturaleza de la respuesta al problema, la solución es siempre válida y contribuye a la extensión del conocimiento y capacidades humanas. Así como a las preguntas correctamente hechas les corresponden respuestas, ocurre a veces que los problemas filosóficos llegan a alguna solución, aunque sobre todo bajo la suerte de los problemas indeterminados, que admiten múltiples respuestas y no exclusivamente una. Esto, no demerita el esfuerzo de la investigación filosófica; parte de lo que distingue a los problemas filosóficos de otros cuestionamientos teóricos, como los planteamientos científicos, es su persistencia e inagotamiento, así como sus métodos libres y creadores de nuevas dimensiones para la vida práctica y teórica. El cómo llega la investigación filosófica a formular un problema en los términos más adecuados es un asunto de complicada explicación, especialmente partiendo del supuesto de las grandes problemáticas y temas que han caracterizado a la filosofía occidental, tan empeñada en lograr claridad y sistematicidad para iniciar el difícil camino del diálogo orientado a la universalidad” (46).

Mientras que el problema científico se resuelve por el método de la hipótesis (la forma en que piensan las ciencias es la hipótesis), el problema filosófico se resuelve por medio de la reflexión, de la búsqueda por los más disímiles métodos de los presupuestos, alternativas, dimensiones, etc., del problema en cuestión.

Por otra parte, la solución del problema filosófico es la dialéctica de lo abstracto y lo concreto. En cada momento histórico el problema se plantea, a la vez que se resuelve, de forma concreta. Así, en la edad media, el problema de establecer la relación del pensar para con el ser revistió, frente a la iglesia, “la forma agudizada siguiente: ¿El mundo fue creado por Dios, o existe desde toda una eternidad?” (47). Al mismo tiempo, el problema exige de una solución abstracta, es decir, válida para todos los tiempos y lugares. En este plano, el problema tiene, en la sucesión de generaciones humanas –y en la de los filósofos- , un replanteamiento constante y una búsqueda de resoluciones constantes.

Por ejemplo, Hegel tiene a bien declarar que su concepto de espíritu, al solucionar el problema fundamental de la filosofía, es abstracto. Al respecto escribe: “Lo primero que hemos de exponer, por tanto, es la definición abstracta de espíritu. Y decimos que el espíritu no es una cosa abstracta, no es una abstracción de la naturaleza humana, sino algo enteramente individual, activo, absolutamente vivo; es una conciencia, pero también su objeto. La existencia del espíritu consiste en tenerse a sí mismo por objeto. El espíritu es, pues, pensante; y es el pensamiento de algo que es, y el pensamiento de que es y cómo es. El espíritu sabe; pero saber es tener conciencia de un objeto racional. Además el espíritu solo tiene conciencia por cuanto es conciencia de sí mismo, esto es: sólo se de un objeto por cuanto en él sé también de mi mismo, sé que mi determinación consiste en que lo que yo soy es también objeto para mí, en que yo soy meramente esto o aquello, sino que soy aquello de que sé. Yo se de mi objeto y

se de mí; ambas cosas son inseparables. El espíritu se hace, pues, una representación de sí, de lo que es esencialmente, de lo que es su naturaleza. Sólo puede tener un contenido espiritual; y lo espiritual es justamente su contenido, su interés. Así es como el espíritu llega a su contenido. No es que encuentre su contenido, sino que se hace a sí mismo objeto, el contenido de sí mismo. El saber es su forma y su actitud; pero el contenido es justamente lo espiritual. Así el espíritu, según su naturaleza, está en sí mismo; es decir, es libre" (48). Esta definición hegeliana de espíritu es, como el propio Hegel señala, abstracta. Es la forma más apropiada en la que el idealismo objetivo de la época encontró para resolver este problema. Su solución es una resolución de la línea plantea por Platón.

El problema estriba en que los problemas filosóficos se continúan de época en época, de modo que se profundiza en su solución y planteamiento. Por ejemplo, a L. Feuerbach corresponde el mérito de ser el primero que toma plena conciencia de que el problema fundamental en filosofía es el de establecer la relación del pensar para con el ser. Él riposta a Hegel una concepción materialista, en oposición a la hegeliana que era idealista. Al respecto señala "la verdadera relación del pensar con el ser (sein) es únicamente ésta: el ser es sujeto y el pensar predicado. El pensar proviene del ser (sein) pero no el ser (sein) del pensar" (50). De este modo, Feuerbach desarrolla el problema fundamental de la filosofía (¡éste es su gran mérito!) al oponerse a Hegel y concienciar su relación teórica con este último.

La naturaleza de los problemas filosóficos es tal que los filósofos continuamente vuelven sobre ellos, en un repensar o reflexionar. Es cierto que cada época aporta un contenido concreto a la filosofía, por eso cada problema se plantea de forma concreta y se resuelve de forma concreta en cada época; pero esto se ejecuta –cada vez- en un plano superior, dándose una continuidad histórica.

Por otra parte, los problemas van surgiendo históricamente y se van derivando unos de otros, de modo que el pensamiento filosófico posterior tiene por premisa y contenido los problemas anteriores y su estado para ese presente. Cada filosofía, de importancia trascendental, elabora su problemática, pero lo hace sobre la base de todo el desarrollo precedente, nutriéndose de ello y contextualizándose continuamente.

De este modo, los problemas filosóficos son la materia prima, es decir, el objeto de trabajo del filósofo y de la filosofía en general.

7.- El término "reflexión", según la Wikipedia, "en Filosofía se refiere al proceso de meditar. Capacidad del ser humano, proporcionada por su racionalidad, que le permite pensar detenidamente en algo con la finalidad de sacar conclusiones. El término, aplicado a la filosofía, fue introducido por John Locke en su Ensayo sobre el entendimiento humano (1690);<sup>1</sup> previamente se usaban conceptos como "meditar", examinar o considerar con uno mismo" (51).

La enciclopedia GER destaca lo siguiente: "La idea de la reflexión se encuentra expresada en el neoplatonismo con el término epistroté, que vertido al latín resulta ser reditio. Como sinónimo de reditio surgió reflexio, sustantivo verbal procedente de reflectere. Históricamente, al concepto de reflexión responde con más exactitud el término reditio que reflexio, ya que aquél engloba todo tipo de acepción dado al término, mientras éste posee matices fundamentalmente gnoseológicos y psicológicos. Con estas precisiones etimológicas, únicamente se intenta advertir la no univocidad del término.

Efectivamente, es diverso el sentido y matiz que toma según distintos casos y autores. Básicamente, son cuatro sus acepciones: metafísica, gnoseológica, lógica y psicológica. A nivel filosófico puede entenderse la reflexión en cuatro sentidos distintos: como conocimiento de que se conoce, como conocimiento discursivo o comparativo, como conciencia o conocimiento de sí mismo, y como autopresencia activa de un ser. En el lenguaje llano del pueblo, el adjetivo reflexivo mantiene un significado más etimológico caracterizando al individuo que sólo juzga o actúa cuando considere que tiene suficientes elementos de juicio para decidirse.

La reflexión, como autopresencia activa de un ser a sí mismo (aspecto metafísico), está íntimamente ligada a la conciencia. La conciencia, como hecho psicológico que produce

conocimiento de sí mismo, es propia de los seres dotados de la facultad espiritual denominada entendimiento.

En el tema de la conciencia, del yo y del entendimiento está implicado el aspecto psicológico de la reflexión; en este sentido se puede distinguir el conocimiento de un objeto exterior, el conocimiento de sí mismo y el conocimiento de que conocemos; este último también puede denominarse reflexión.

Al mencionar el tema del conocimiento entramos en el aspecto gnoseológico de la reflexión, que es base del uso del término reflexión en un sentido lógico: se emplea también dicho término para referirse al conocimiento discursivo o indirecto propio del entendimiento como razón, conocimiento que sigue un determinado proceso para llegar de unas verdades a otras, y que es diverso del conocimiento directo o intuitivo propio del entendimiento como inteligencia.

Dentro del aspecto o consideración psicológica de la reflexión, a veces se utiliza también este término para referirse a determinadas actividades de algunos sentidos internos. Además del uso psicológico-gnoseológico de la palabra reflexión en la descripción de los procesos cognoscitivos del entendimiento y de los sentidos internos, en ocasiones se usa también en otro sentido psicológico: para referirse a la actividad de la voluntad antes de decidirse a juzgar o actuar, usando de su libertad; pero, propiamente, esa actividad, previa al juicio o decisión, es del entendimiento como razón (se decide y actúa después de la reflexión).

El término citado epistroté, usado por los neoplatónicos, está emparentado con la noesis noeseos aristotélica. En efecto, Aristóteles atisba la primera matización metafísica de lo que posteriormente se denominaría reflexión. Sus apuntes responden a un planteamiento estrictamente ontológico con consecuencias gnoseológicas. Con base en la teoría del acto y la potencia, afirma que los seres inteligentes finitos, en virtud de esa energeia (potencialidad activa) que es constitutiva en ellos, pueden objetivarse a sí mismos. Pueden desdoblarse (potencialidad activa) y conocerse como un objeto, frente a frente. En esta posibilidad de desdoblamiento reside el precedente aristotélico de una consideración de la reflexión. El Acto puro, prosigue Aristóteles, carente de toda potencialidad, siendo pura entelejeia, carece de ese carácter negativo que es la posibilidad de desdoblamiento; constitutivamente es eterna autopresencialidad.

Aunque la estructura sistemática sea distinta a la aristotélica, el proceso lógico con que los neoplatónicos se remontan a la idea de reflexión es similar al proceso con que el Estagirita da las primeras pinceladas a la referida idea. El grado de valor ontológico de una cosa está en razón directa con su autopresencialidad. El ser perfecto, el ser necesario, es precisamente el epistrotikón pros cautón. Dentro de una dialéctica espíritu-materia, como es la neoplatónica, la reflexión es entendida como el carácter propio del entendimiento y como signo de su inmaterialidad. En resumen, la reflexión es el indicio de la inmaterialidad y, por ende, indicio del valor ontológico.

Para S. Agustín, el fundamento de la reflexión es metafísico. Obsérvese que se dice metafísico y no ontológico, y la razón estriba en que la base sobre la que se asienta su idea de reflexión es antropológica, y la antropología para el converso de Tagaste es parte integrante de la Metafísica. Y tal fundamento metafísico es su concepción "dualista" del ser humano, según la cual cuerpo y alma no forman una estructura unitaria (como pensaban Aristóteles y S. Tomás), sino dos entidades independientes y accidentalmente unidas. Sobre tales presupuestos, de influencia claramente neoplatónica, puede comprenderse cómo el pensador cristiano no podía en manera alguna participar de la tesis por la que se afirma que lo corporal puede de alguna manera influir en lo anímico, ya que lo inferior jamás puede obrar sobre lo superior, aun cuando sea posible lo contrario.

S. Agustín piensa que el conocimiento de los sentidos tiene valor desde el ángulo del «hombre exterior», pero cuando la inteligencia quiere volver sobre sí misma, cobrar conciencia de sí propia, en definitiva, reflexionar, debe desconectarse del material suministrado por su fachada exterior para profundizar más en su interioridad con la energía así ganada. Lo que acontece es que cuando el alma ejercita su capacidad de reflexión, que como se ha señalado es privativa

de ella, repara en la existencia de una luz por la que le es dado contemplar las ideas, existentes en la inteligencia divina, y con cuya visión llega al conocimiento de lo auténticamente real. El alma -el hombre interior- al volver la mirada sobre sí cobra conciencia de su enigmaticidad, de su propia abisalidad, que únicamente puede tornársele inteligible cuando la contemple bañada en la luz divina: «Confiese, pues, lo que sé de mí; confiese también lo que de mí ignoro; porque lo que sé de mí, lo sé porque Tú me iluminas, y lo que de mí ignoro no lo sabré hasta tanto que mis tinieblas se conviertan en mediodía en tu presencia». La única y definitiva posibilidad de conocimiento de la verdad reside, pues, en la reflexión: «Noli foras ꝑre, in te ipsum redi. In interiore homine habitat Veritas».

Efectivamente la inmaterialidad es el fundamento metafísico del conocimiento y, en consecuencia, de la reflexión. Por eso S. Tomás para probar la ciencia de Dios dice «que la inmaterialidad de alguna cosa es la razón de que sea cognoscitiva». Y así, aprovechando la línea aristotélica de la noesis noeseos, puede decirse que Dios es su mismo conocerse por ser Acto puro. El hecho de que los seres inmatereales no sean res extensas y, en consecuencia, no tengan partes distantes unas de otras, posibilita la reflexión adecuada.

El término reflexión, con el sentido etimológico de reditio, adquiere una acepción metafísica más amplia cuando se la considera en relación con la sustancia y el accidente. ¿En qué sentido los clásicos escolásticos hablan de reflexión de la sustancia? En el sentido de que la sustancia, como sujeto de acción, realiza su propio valor ontológico operando ad extra. Tal es el sentido de la frase de S. Tomás: «redire ad essentiam suam nihil aliud est quam res subsistere in se ipsa». El accidente, sin embargo, revierte su identidad no en sí mismo sino en otra cosa: la sustancia.

Dentro del sentido gnoseológico que el término admite, los escolásticos ya distinguen dos tipos de reflexión: a) reflexión incompleta o sensorium commune, por la que el que siente se da cuenta de que siente y distingue ese específico sentir de cualquier otro. En tal sensorium commune no se da, pues, la reflexión completa, ya que posibilita un segundo acto reflexivo por parte del espíritu en el que se comprende. b) La reflexión completa es propia del entendimiento. Así, dice S. Buenaventura que toda sustancia intelectual es cognoscitiva y posee la capacidad de reflexionar sobre sí misma con una reflexión completa.

Y precisamente es esta capacidad de reflexión sobre sí mismo la que confiere al entendimiento su capacidad de captar la verdad o falsedad (S. Tomás). ¿Cuándo practica el entendimiento esa reflexión sobre sí mismo? «„, cuando comprende su esencia, capta las otras cosas y, por la misma razón, siempre que la inteligencia capta las demás cosas se capta a sí misma» (S. Tomás). A esta segunda forma de reflexión, consistente en el conocimiento que el entendimiento posee de sí mismo cuando entiende las demás cosas, se denomina reflexión in actu exercito. Cuando el entendimiento se vuelve sobre sí mismo, tomándose como objeto, lleva a cabo la denominada reflexión in actu signato.

Leibniz y Wolff consideran la reflexión como una atención que se vuelve hacia aquello que hay en nosotros y que está fuertemente relacionada con la sensación. A diferencia de neoplatónicos y escolásticos, dicha atención no sienta sus fundamentos en la inmaterialidad del espíritu sino que está tan íntimamente conectada con las sensaciones que algunos la interpretan equívocamente como reductible a la sensación. Locke y Hume se mueven en un plano gnoseológico meramente sensitivo, como es propio de su empirismo, al tratar de la reflexión. Para el primero, la reflexión es una de las dos formas de experiencia y la define como «... el conocimiento que el espíritu adquiere de sus operaciones y del modo de efectuarlas; por lo cual llega a tener en el entendimiento ideas de esas operaciones». Hume, por su parte, considera la reflexión como una clase de impresión, dentro de los límites de su asociacionismo empirista. Deriva nuestras ideas según el siguiente proceso: en primer lugar, los sentidos son afectados por diversas impresiones: hambre, frío, calor... Como imagen de tal sensación permanece en el espíritu la idea. Al volver al alma tales ideas se producen nuevas impresiones de deseo, aversión... y tales nuevas impresiones son impresiones de reflexión.

La reflexión ocupa un lugar central en el pensamiento de Kant. Su criticismo, en efecto, pretende establecer una «ciencia de las máximas supremas del uso de nuestra razón»; y el método a seguir consiste en un Selbsterkenntnis der Vernunft. Kant define la reflexión como «la

acción por la cual pongo en parangón la comparación de las representaciones, en general, con la facultad de conocer, en donde se realiza. Y por la cual distingo si son comparadas unas con otras como pertenecientes al entendimiento puro o a la intuición sensible». En la reflexión trascendental se esclarece la posición del ser en relación con las distintas posiciones del conocimiento. La reflexión ya no va derechamente al objeto de la experiencia sino que realiza una «reflexión atrás», hacia el sujeto que experimenta. La reflexión -dice el propio Kant- no tiene que habérselas con los objetos mismos, para recibir de ellos conceptos directamente, sino que es el «estado del espíritu» (Zustand des Gemüts), en el cual nos disponemos a descubrir las condiciones subjetivas bajo las cuales podemos conseguir conceptos. Sin embargo, es en la Crítica del juicio donde el tema de la reflexión adquiere mayor centralidad. El juicio reflexionante se refiere sólo hipotéticamente a los objetos de conocimiento; es fundamentalmente una legislación dada por el sujeto a sí mismo. Es lo propio del idealismo kantiano que pone en el proceso del conocimiento un artificio que se aparta de la realidad y del realismo, del hecho de que el entendimiento sea informado por (reciba la forma de) el objeto conocido.

Hegel atribuye igualmente un puesto de privilegio a la idea de reflexión. En efecto, al considerar la Filosofía como la ciencia mediante la cual la conciencia sale de su individualidad en cuanto finita para reconocerse como razón universal comprensiva de todo lo real, concede a la reflexión el valor de posibilitar la subsunción de los seres finitos en la trama universal de la razón. Al reflexionar sobre la cosa, su esencia es atrapada por la razón que se la apropia como infinito englobante. Aparece aquí también clara la tendencia al panteísmo del idealismo racionalista hegeliano. Tal es el sentido de su definición de la reflexión: «es el acto a través del cual el Yo, apartándose de su naturalidad y entrando en sí mismo, llega a ser consciente de la subjetividad frente a la objetividad que se opone y distingue con la afirmación de esta relación». La reflexión en torno a una cosa hace que la esencia de tal cosa se enriquezca con un cúmulo de relaciones que superan su inmediatez.

Rosmini considera la reflexión como el repliegue de la atención sobre las cosas percibidas, o sea, como una atención voluntaria hacia las propias percepciones. Gioberti, autor más dentro del ontologismo, añade que la reflexión tiene la función de desarrollar conscientemente el contenido de la mente humana, básicamente constituida por la intuición del ente. La fenomenología ha estudiado la reflexión estableciendo una relación entre reflexión e intuición de las esencias: En Husserl, la idea de reflexión encierra un sentido ambiguo; en algún momento de las Meditaciones cartesianas aparece con matiz agológico, como una investigación en torno a lo que encierra el yo; pero fundamentalmente la reflexión husserliana significa la inspección que ejerce la actividad intencional del sujeto en torno al núcleo esencial, en torno a la gama de relaciones que ofrece el fenómeno, más ligado con el objeto que con el sujeto" (52)

La reflexión existe y esta posibilitada porque la actividad física en el hombre se ha separado de la actividad intelectual. Eso le confiere independencia relativa al pensamiento -actividad intelectual-, lo que le permite moverse hacia el "interior", hacia la introspección. Pero el grado de reflexión que alcanza un sujeto -ya sea el hombre concreto o la sociedad personificada en los hombres- depende en grado sumo del nivel de "abstracción" (es decir, de desarrollo unilateral) de la actividad física. De modo que el desarrollo en una dirección -hacia la reflexión, digamos- está condicionado por el desarrollo en la otra dirección, es decir, hacia la "abstracción" de la actividad física.

Sólo cuando el sujeto incorpora la realidad, que es objeto de estudio, análisis, etc., a la práctica es que es posible meditar sobre ella. Por eso, en última instancia, el grado de reflexión esta condicionado por el grado de desarrollo de la práctica, no en extensión (es decir, hacia la realidad física) sino en profundidad (es decir, hacia la realidad interior del hombre). El sobre qué se reflexiona depende en grado sumo de la "comidilla" que la práctica histórico-concreta pone en la "mesa" de los filósofos. Ese es el aspecto concreto del asunto.

Pero hay un componente abstracto en la cuestión de la reflexión. Se trata de la reflexión sobre la reflexión misma. Este aspecto del asunto depende, a su vez, del grado de desarrollo alcanzado por el conocimiento en general y, en especial, del filosófico. La profundidad de la reflexión depende del grado de madurez alcanzado por el conocimiento.

El hombre vuelve una y otra vez sobre sí mismo. La filosofía es esta reflexión "pura" (aunque el espíritu nace tarado por la maldición de la materia). Lo filosófico es el descubrimiento de problemas y el volver una y otra vez sobre estos problemas de forma reflexiva. Lo filosófico es la reflexión continua y perpetua sobre todo lo humano y, en especial, sobre la problemática humana.

### **Bibliografía:**

- 1.- Guadarrama González, Pablo. ¿Para qué filosofar? Funciones de la filosofía. En "Filosofía y Sociedad", Tomo 1, Editorial Felix Varela. La Habana. 2002. Páginas 45-46, 48.
- 2.- Mondolfo, R. La filosofía como problemática y el historicismo. E Estudios de historia de la filosofía. Universidad Nacional de Tucumán. 962. Pág. 721-272, 724.
- 3.- Marx, C. Carta a Arnold Ruge. <http://www.marxists.org/espanol/m-/cartas/m09-43.htm>
- 4.- Marx, C. Tesis sobre Feuerbach. Obras escogidas en tres tomos, Tomo I. Editorial Progreso. Moscú. 1073. Pág. 10.
- 5.- Marx, C. Crítica del derecho político hegeliano. Editora Política. La Habana. 1976. Pág. 30.
- 6.- Bueno, Gustavo. ¿Qué es la filosofía. Pentalfa. Oviedo. 1995. Pág. 82.
- 7.- Miscellaneus. El Espíritu de los Upanichados. Ediciones Caballero. Buenos Aires. 1944. Pág. 58.
- 8.- Yagavasishta. El Espíritu de los Upanichados. Ediciones Caballero. Buenos Aires. 1944. Pág. 126.
- 9.- Platón. La República. Ed. Aguilar. Madrid. 1968. Pág. 372.
- 10.- Aristóteles. Metafísica. Política. Editorial Estudios. La Habana. 1968. Pág. 95.
- 11.- Séneca. De la vida bienaventurada. En Julian Marias. La filosofía en sus textos. Editorial Labor. Madrid. 1963. Pág. 192.
- 12.- Aquino, Tomas. Suma contra gentiles. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 1975. Pág. 510.
- 13.- Feuerbach, L. Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Edit. Estudios. La Habana. 1968. Pág. 22.
- 14.- Suárez Martín, Luis J. Razones existenciales de la filosofía. En "Filosofía y Sociedad" de Pablo Guadarrama y otros. Editorial Félix Varela. La Habana. 2002. Pág. 72.
- 15.- Hegel, G. F. Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Editorial Estudios. La Habana. 1968. Pág. 22.
- 16.- Comte, A. Sistema de política positiva. En Lecturas sobre historia de la filosofía. Universidad de la Habana. 1973. Pág. 271
- 17.- Vasconcelos, J. Metafísica. Editorial México Joven. México. 1929. Pág. 161.
- 18.- Mondolfo, R. Problemas y métodos de la investigación en historia de la filosofía. Cuadernos del Instituto de filosofía de la Universidad Nacional de Tucumán. 1949. Pág. 31, 71.
- 19.- Epicuro, En Rodolfo Mondolfo "El pensamiento antiguo". Tomo II. Edit. De Ciencias Sociales. La Habana. 1971. Pág. 91.
- 20.- Pitágoras, En Diógenes Learcio. Filostrato. En Vida de los filósofos más ilustres. Edit. De Ciencias Sociales. 1990. Pág. 206.
- 21.- Wildelband, W. Historia de la filosofía. Antigua librería Robreda. México. 1943. Pág. 154.
- 22.- Bello, Andrés. Filosofía del entendimiento humano. Fondo de cultura económica. México. 1948. Pág. 3.
- 23.- Díaz de gamarra, Benito. En Guadarrama y otros en Filosofía y Sociedad. Tomo I. Edit. Félix Varela. La Habana. 2002. Pág. 66.
- 24.- Nietzsche, F. Más allá del bien y del mal. Obras Completas. Ed. Aguilar. Buenos Aires. 1957. Págs: 34, 96.
25. Kagan, Moisei S. Lecciones de estética marxista leninista. Ediciones Arte y Literatura. Ciudad de La Habana. 1984. Pág. 227.
- 26.- Rodríguez Ugidos, Zaira. Obras. Tomo I. Prólogo a la edición cubana de El pensamiento antiguo de Rodolfo Mondolfo. La Habana. 1988. Págs. 13-14.
- 27.- Marx, C. y Engels, F. La ideología alemana. Editora Política. La Habana. 1979. Pág. 26.
- 28.- Engels, F. Carta a Conrado Schmidt. Londres, 5 de agosto de 1890. Obras Escogidas en tres tomos, Tomo III. Editorial Progreso. Moscú. 1974. Pág. 511.
- 29.- Platón. Obras. Tomo V. Moscú. 1879. Páginas 285-286 (Platón. Diálogos. Universidad Nacional de México. México. 1922. Página 322).
- 30.- Aristóteles. Metafísica. Sotsekguiz. Moscú-Leningrado. 1934. Páginas 71, 72, 189.

- 31.- Engels, F. L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Obras escogidas en tres tomos. Tomo III. Editorial Progreso. Moscú. 1974. Pág. 363.
- 32.- Rosental, M; Iudin, P. Diccionario filosófico. Edita Política. La Habana. 1973.
- 33.- Núñez Duarte, Dick Lester. [Filosofía. Introducción a su estudio.](http://www.mailxmail.com/curso-filosofia-introduccion-estudio/metodos-filosofia)  
<http://www.mailxmail.com/curso-filosofia-introduccion-estudio/metodos-filosofia>
- 34.- Engels, F. Dialéctica de la naturaleza. Editorial Política. La Habana. 1979. Página 179.
- 35.- Diccionario de la lengua española. <http://www.deperu.com/diccionario/>
- 36.- Wikipedia. [http://es.wikipedia.org/wiki/Raz%C3%B3n\\_\(filosof%C3%ADa\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Raz%C3%B3n_(filosof%C3%ADa))
- 37.- Julián Marías. "El uso de la razón y la filosofía".  
[http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/099/Num099\\_016.pdf](http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/099/Num099_016.pdf)
- 38.- Pérez Fradalez, Evelio. Tesis sobre metafísica.  
<http://www.monografias.com/trabajos59/metafisica/metafisica2.shtml>
- 39.- Wikipedia. <http://es.wikipedia.org/wiki/Concepto>
- 40.- Wikipedia. <http://es.wikipedia.org/wiki/Categor%C3%ADa>
- 41.- Wikipedia. <http://es.wikipedia.org/wiki/Teor%C3%ADa>
- 42.- Wikipedia. [http://es.wikipedia.org/wiki/Especulaci%C3%B3n\\_\(filosof%C3%ADa\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Especulaci%C3%B3n_(filosof%C3%ADa))
- 43.- Enciclopedia GER. [http://www.canalsocial.net/ger/ficha\\_GER.asp?id=5702&cat=filosofia](http://www.canalsocial.net/ger/ficha_GER.asp?id=5702&cat=filosofia)
- 44.- Wikipedia. <http://es.wikipedia.org/wiki/Positivismo>
- 45.- Guadarrama González, Pablo. El lugar del componente ideológico en la filosofía y en el pensamiento político. En "Filosofía y Sociedad", Tomo I. de Pablo Guadarrama y otros. Editorial Félix Varela. La Habana. 2002. Páginas 95-96.
- 46.- Zeyrus Kuilg. ¿Qué es un problema filosófico? <http://zeyrus.blogspot.com/2007/07/qu-es-un-problema-filosofico-un-problema.html>
- 47.- Engels, F. L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Obras escogidas en tres tomos de C. Marx y F. Engels. Tomo III. Editorial Progreso. Moscú. 1974. Pág. 364.
- 48.- Hegel, J. G. F. Lecciones sobre filosofía de la historia. En Lecturas sobre historia de la filosofía. Instituto Cubano del Libro. Editorial Pueblo y Educación. La Habana. 1973. Pág. 103.
- 49.- Comte, Augusto. Curso de filosofía positiva. En Lecturas sobre historia de la filosofía. Editorial Pueblo y Educación. La Habana. 1973. Pág. 263.
- 50.- Feuerbach, L. Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. En Lecturas sobre historia de la filosofía. Editorial Pueblo y Educación. La Habana. 1973. Pág. 212. Tesis 53.
- 51.- Wikipedia. <http://es.wikipedia.org/wiki/Reflexi%C3%B3n>
- 52.- Enciclopedia GER.  
[http://www.canalsocial.net/GER/ficha\\_GER.asp?id=5901&cat=filosofia](http://www.canalsocial.net/GER/ficha_GER.asp?id=5901&cat=filosofia)