

**UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR
FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**



**“LOS ASPECTOS ONTOLOGICOS EN EL PROBLEMA DEL
CONOCIMIENTO DE GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ”**

Presentado por:

Lemus Morales, Samuel Iván

Para optar al título de:

Licenciatura en Filosofía

ASESOR:

Lic. Carlos Enrique Rodríguez Rivas

SAN SALVADOR, ENERO DE 2020

Índice

Introducción.....	5
Justificación.....	12
Objetivos.....	15
I: La influencia filosófica en el problema del conocimiento de Gottfried Wilhelm Leibniz.....	16
1.1 La aparición del aspecto teórico y su influencia en el nacimiento del pensamiento filosófico.....	17
1.1 La aparición del aspecto teórico y su influencia en el nacimiento del pensamiento filosófico.....	30
1.2 El medioevo y el horizonte de nihilidad.....	30
Conclusión.....	43
1.1 La aparición del aspecto teórico y su influencia en el nacimiento del pensamiento filosófico.....	43
II: Los avances del racionalismo moderno hasta Leibniz.....	44
1.1 La aparición del aspecto teórico y su influencia en el nacimiento del pensamiento filosófico.....	46
2.2 Nuevas concepciones sobre los conceptos de historia y naturaleza.....	54
1.1 La aparición del aspecto teórico y su influencia en el nacimiento del pensamiento filosófico.....	54
2.3 René Descartes y el giro gnoseológico.....	57
1.1 La aparición del aspecto teórico y su influencia en el nacimiento del pensamiento filosófico.....	57
1.1 La aparición del aspecto teórico y su influencia en el nacimiento del pensamiento filosófico.....	72
2.4 Baruch Spinoza y las extensiones del racionalismo.....	74
1.1 La aparición del aspecto teórico y su influencia en el nacimiento del pensamiento filosófico.....	75
III: El Problema del Conocimiento en Gottfried Wilhelm Leibniz.....	85
3.1 Esbozos generales sobre el autor.....	85
1.1 La aparición del aspecto teórico y su influencia en el nacimiento del pensamiento filosófico.....	85
3.2 La filosofía y gnoseología de Gottfried Wilhelm Leibniz.....	88
3.1 Esbozos generales sobre el autor.....	88

1.1 La aparición del aspecto teórico y su influencia en el nacimiento del pensamiento filosófico.....	88
Conclusión.....	120
3.1 Esbozos generales sobre el autor.....	120
1.1 La aparición del aspecto teórico y su influencia en el nacimiento del pensamiento filosófico.....	120
IV: Aspectos ontológicos en la gnoseología de Leibniz.....	122
3.1 Esbozos generales sobre el autor.....	123
1.1 La aparición del aspecto teórico y su influencia en el nacimiento del pensamiento filosófico.....	123
4. 1 La relación gnoseológica como fundamento ontológico.....	123
3.1 Esbozos generales sobre el autor.....	154
1.1 La aparición del aspecto teórico y su influencia en el nacimiento del pensamiento filosófico.....	154
Conclusión.....	158
3.1 Esbozos generales sobre el autor.....	158
1.1 La aparición del aspecto teórico y su influencia en el nacimiento del pensamiento filosófico.....	158
3.1 Esbozos generales sobre el autor.....	160
1.1 La aparición del aspecto teórico y su influencia en el nacimiento del pensamiento filosófico.....	160
Bibliografía.....	162
3.1 Esbozos generales sobre el autor.....	162
1.1 La aparición del aspecto teórico y su influencia en el nacimiento del pensamiento filosófico.....	162

UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR
AUTORIDADES
MAESTRO ROGER ARMANDO ARIAS ALVARADO
RECTOR

MAESTRO RAÚL ERNESTO AZCÚNAGA
VICE-RECTOR ACADÉMICO

INGENIERO JUAN ROSA QUINTANILLA
VICE-RECTO ADMINISTRATIVO

MAESTRO FRANCISCO ANTONIO ALARCÓN SANDOVAL
SECRETARIO GENERAL

LICENCIADO RAFAEL HUMBERTO PEÑA MARÍN
FISCAL GENERAL

MAESTRO OSCAR WUILMAN HERRERA
DECANO

MAESTRA SANDRA LORENA BENAVIDES SERRANO
VICEDECANA

MAESTRO JUAN CARLOS CRUZ
SECRETARIO

MAESTRO RAFEL PAZ NARVAEZ
DIRECTOR DE LA ESCUELA DE POSGRADO

Agradecimientos

En primera instancia quiero agradecer a mi madre Ana Celina Morales, por ser la baluarte de todo este proceso y a la cual dedico este y todos los objetivos que alcanzaré a lo largo de mi vida, toda expresión queda corta para manifestar la eterna gratitud hacia ella. A mi hermano mayor, Ivis Miranda el cual más que mi hermano es y será mi figura paterna y al cual agradezco su apoyo incondicional. A mi hermano Denys Miranda, el cual representa la imagen de ética y responsabilidad que poseo. Y, al resto de mi familia que de alguna u otra manera colaboraron para la consecución de este objetivo.

Mi gratitud hacia mi asesor el licenciado Carlos Rodríguez, el cual aparte de su rol invaluable en esta investigación, es desde mi perspectiva uno de los pensadores más ilustres de la actualidad de nuestro país. Al licenciado Óscar Ponce por su constante impulso hacia el progreso del quehacer filosófico de sus estudiantes. Al licenciado Marlon López, el cual con su amistad me ha animado a estar en permanente búsqueda de un mejoramiento académico. Y a todos los docentes con los cuáles tuve la fortuna de formarme en el Departamento de Filosofía de mi alma máter.

A Andrea Esmeralda Zúñiga Fuentes, por darme su apoyo incondicional y por impulsarme a superar cada obstáculo que se me presentaba en el trayecto, sin ella todo este proceso hubiese sido más difícil. A mis amigos Eduardo Bautista, Luis Ricardo Leiva, Alexis Cañas, Luis Constanza, Óscar Alfaro, Josué Lorenzana y Ulises Navidad por haberme ofrecido no solo su amistad y camaradería sino también por ser personas que me motivaban a estar en constante progreso con mis nociones filosóficas.

“Lo que desde antiguo y ahora, lo que siempre y desde siempre hemos buscado y ante lo cual siempre hemos quedado en perplejidad y apuro, a saber, qué es el ente.”

Aristóteles.

Introducción

“Los aspectos ontológicos en el problema del conocimiento de Gottfried Wilhelm Leibniz” surge en medio de condiciones intelectuales particulares, por una parte la figura y la modalidad del criterio para el análisis mismo es algo que forma parte de mis últimas consideraciones intelectuales siendo estudiante de licenciatura, es decir, que si bien siempre se ha contemplado a los aspectos ontológicos como primordiales para la historia misma de la filosofía, se sabe del recelo que en la última época de manera generalizada en las casas de estudio latinoamericanas han desviado sus programas y criterio pedagógicos relacionados a la filosofía, a diversas áreas de mucho menos jerarquía que la ontología y ese percatarse, es uno de los puntos claves por los cuales surge esta investigación de grado, ya que a partir de ello, se comprende el desvío total de los quehaceres filosóficos “nuestros” a trastrocamiento de tópicos, que estarían mejor representados y fundamentados si desde su antesala aclaran las distintas formas de representación ontológicas de sus planteamientos, es por ello que se puede contemplar que muchas veces para el filósofo de Latinoamérica le es imposible escapar de los aspectos relacionados a una axiología, sin embargo, la objetificación lo cual es uno de los elementos primordiales de esta investigación, solo se encuentra a partir de un mapa ontológico claro.

Por otra parte, esta inspección necesitaba sin duda un tabla de mármol adecuada para esculpir los objetivos que nos figurábamos, en este caso, creemos que en la figura de Gottfried Wilhelm Leibniz es adecuada para desarrollar todas nuestras perspectivas, en la medida que se sabe de las extensiones de Leibniz en los campos de estudio de su época, agregando a eso, que este pensador cumple con el concepto antiguo de “filósofo” en la medida que, en efecto, era un amante del saber, solo vasta contemplar las distintas ramas del saber por las cuales incursionó, y es precisamente este elemento universalista de Leibniz lo que desde nuestra primera lectura referida a el, nos llamo la atención, y es que, por muy diversos que fuesen sus tópicos de estudio, las bases para sus consideraciones se mantuvieron firme a lo largo de su vida.

Esto nos llevo a tratar de analizar el pensamiento filosófico de Leibniz, en específico en su tonalidad gnoseológica, la cual nos esperaba con muchas gratas sorpresas para los intereses de esta investigación. Pues a medida en que profundizábamos en las lecturas y análisis de sus consideraciones nos dábamos cuenta de cual es el alcance del pensamiento de nuestro pensador. Notábamos como nuestra base de teoría ontológica facilitada por la lectura de Nicolai Hartmann, que fue un filosofo neo-kantiano estaba fuertemente influenciado de los planteamientos gnoseológicos y metafísicos de Leibniz, categorías centrales dentro del pensamiento del filósofo de Hannover se encontraban de igual forma en las expresiones posteriores de Hartmann.

Teniendo en cuenta de la fuerte influencia tanto de Aristóteles y Kant en este último, nos encontramos con que, algunos conceptos fundamentados por el

mismo Leibniz, forman parte del elenco conceptual con el cual se comprende de mejor forma la teoría ontológica a partir de Hartmann. Elementos como “representación”, “percepción” y “apercepción” que son las figuras principales dentro del pensamiento gnoseológico de Leibniz forman de alguna forma la base del planteamiento ontológico en concreto. Es precisamente en ese momento donde surge la idea general de nuestro tema de investigación, pues las convergencias eran notables y nos llenaba de emoción poder desarrollar una investigación marcada por dos de los pensadores más representativos en mi formación, y esto desarrollado bajo un marco el cual permita fundamentar la importancia de un análisis ontológico que nos guíe por un camino direccionado a la objetividad y al reconocimiento de los elementos teóricos que contribuyan a esto y desechar el resto de contenido que forman parte de un criterio sumamente subjetivo, el cual pues surge precisamente por la carencia de distinción entre las relaciones de ser que acaecen y de las cuales, cada una de ellas tiene su particularidad y sus fronteras que las conforman. No hacer esta distinción es, desde mi punto de vista uno de los principios por los cuales la fundamentación de teorías subjetivas tiene aún cabida dentro de la panacea filosófica. Y lo que nosotros proponemos o tenemos como objetivo, es que precisamente la filosofía misma puede evitarse esos altercados si reconoce pues, que ante todo lo que prima es lo ontológico, y es a partir de ello que las distintas expresiones de lo óntico tienen sus distinciones particulares que representan a partir de las formas de sus relaciones.

Ante esto, quisimos hacer un estudio generalizado desde lo que se reconoce como historia de la filosofía, para poder rastrear y a la vez analizar las distintas expresiones filosóficas con direcciones hacia el conocimiento. Cabe hacer la aclaración que gran parte de esta investigación es de tonalidad descriptiva, en el caso de los primeros tres capítulos es donde tratamos de esbozar de forma clara los pensamientos de diferentes autores previos a Leibniz y a él mismo bajo un ejercicio exponencial, donde gradualmente tratamos de plantear ciertos rasgos que nos parecen interesantes debido a su contenido o la conformación misma de un concepto, los cuales, en muchas ocasiones se van formando a través de las diferentes posturas de los autores que los abordan. Es en el capítulo final, donde tratamos de dar nuestra postura en cuanto a elementos directos que ya se han analizado a lo largo de la investigación, basándonos precisamente en una óptima ontológica de apreciación.

En este caso, iniciamos en la filosofía presocrática en la cual, pues tenemos las primeras expresiones de un quehacer filosófico aún en formación, pero que ya contenía tanto aspectos ontológicos desde sus planteamientos a partir de *unnum-multiplex*, es decir en sus pensamientos relativos al arche. Es ya con la aparición de Parménides, que encontramos una manifestación directa, tanto de lo ontológico como de lo gnoseológico. A partir de ello, es que las connotaciones se vuelven más claras en los pensadores posteriores, ejemplo de ello es Platón, en el cual ya son evidentes la distinción y el abordaje de los temas a partir de la particularidad de cada rama. En los atomistas también se puede apreciar como abordan ambos temas, y es evidente que una de las

mentes más privilegiadas de Grecia postraría su atención en ambos temas y profundizaría en ellos, su *philosophia prima* es el claro reflejo del programa filosófico aristotélico. Lo que posteriormente pasaría a llamarse “*metafísica*” contenía las bases de un sistema filosófico, que se nutría precisamente de la ontología y de la gnoseología; sistema del cual Hartmann nuestro Virgilio en esta travesía, se basa grandemente para sus planteamientos filosóficos.

Posteriormente nos adentramos al inicio del medioevo, donde tratamos de no perder el hilo conductor y elaboramos consideraciones de los neoplatónicos, hasta llegar a San Agustín, el cual ya se sabe que uno de los pilares hacia la inauguración de la filosofía Medieval, ya conllevada a un horizonte filosófico distinto al previo, que estaba más enmarcado a un panorama que tenía su asidero en la naturaleza y lo perenne. Llegados al medioevo, nos encontramos en que, en efecto, las demarcaciones del quehacer intelectual se verían bajo una óptica diferente, donde la nihilidad aparece como estandarte de la mayor parte si no es que en totalidad de la producción intelectual de ahí que se plantee que la filosofía de alguna forma era la cierva de teología y porque precisamente el nuevo horizonte estaba totalmente enfrascado en un patrón teologal. De ello sin embargo, tratamos de rastrear a los pensadores inmiscuidos de alguna forma en los problemas gnoseológicos, que obviamente ya estaban cargado de todo el acervo de la nueva forma de entender al mundo y para los efectos del caso, para entender de alguna forma a Dios.

Estos nuevos contenidos como se ha planteado, habría que agregarles, por ejemplo, nuevas categorías filosóficas, las cuales de alguna forma servían tanto para ampliar como de igual forma, para complicar aún más los asuntos. Categorías como “existencia” se iban a integrar a todo el elenco conceptual filosófico, este concepto nace netamente del reflejo del horizonte de nihilidad, pues es precisamente una forma para la fundamentación misma de otros conceptos como creación y las implicaciones ontológicas que esto conllevaba de igual forma se expandían de forma acelerada. De un ser perenne pasamos a un ser creado, es decir, que en algún momento “no era” y esto evidentemente implicaba muchas cuestiones. En principio el conocimiento pasa a depender más de la substancia individual que lo propiamente ontológico, que de igual forma servía para la fundamentación de la entidad divinidad, y esto representaba en que precisamente los cimientos filosóficos habían cambiado. Este patrón llega hasta los grandes pensadores de la época, entre ellos Abelardo, Tomás de Aquino, San Buenaventura, Duns Escoto, etc. Hasta llegar al quiebre de la Edad Media forzado por las inflexiones de las divisiones mismas de la iglesia, es que la humanidad se estaba preparando para otro cambio de los cimientos hacia la contemplación de la realidad.

Estos cambios son ocasionados por los quiebres mismos dentro de los círculos intelectuales de la época medieval, los cuales, incluso antes de las inflexiones directas ya habían dejado como legado el rumbo por el cual el camino de la ciencia y la filosofía iba a proseguir. Esto se desarrolla a partir del mismo concepto de ciencia, la cual es encasilla dentro de una “conocimiento dubitable”, esto representa un nuevo paso hacia la búsqueda misma de un

conocimiento más apegado a un examen objetivo que no dependa tanto de un razonamiento teológico, sino que sea racional en esencia. Con esto aparecen nuevos pensadores y un nuevo horizonte bajo el cual, las ideas filosóficas se iban tejiendo, apegadas de a poco a los nuevos cánones generales del quehacer intelectual. El horizonte del hombre, pues se apertura con pensadores de la talla de Bacon y Nicolás de Cusa, intelectuales que fueron pioneros en la causa filosófica ya respaldada por las nuevas incursiones de la ciencia y su modo de hacerlo, en este caso, de la profundidad que se le dió al estudio astronómico, los cuales rompen con visiones generales del mundo ya establecidas y demuestran su poco carácter objetivo.

Nos adentramos entonces a la edad moderna, y para los efectos de la investigación, nos limitamos a examinar a los filósofos que influenciaron o tuvieron de alguna forma, contacto con Leibniz. En este caso, Descartes, como pensador central dentro de la tradición racionalista, aparece dentro de nuestros esbozos, ya que, a la vez, este pensador deja trazado una forma de contemplar el problema del conocimiento, apegándose al concepto de duda para al menos establecer una forma de como poder despejar este elemento. Para ello formula un método que pueda afrontar las problemáticas teóricas que se le muestran; esto figura como un paso importante dentro de accionar filosófico de la época, y ya se veía reflejado que los intentos para la resolución de estos problemas estaban lejanos a la perspectiva medieval, dependiente un gran medida de recursos teológicos para desarrollarlos, en la modernidad si bien es cierto que la concepción de una divinidad es notable, no se trata en modo alguno de direccionar totalmente los resultados filosóficos a proposiciones netamente teológicas, ya se apreciaban resultados con un carácter más apegado a un ejercicio racional más minucioso y menos recursivo hacia el escape divino.

En Descartes y los pensadores posteriores racionalistas, es natural apreciar perspectivas relativas tanto a la ciencia, como de la filosofía, lo que se aprecia es que en gran medida estas posturas no convergen en totalidad y en muchos de los casos se contradicen unas con otras. Este mismo caso parece presentarse con Baruch Spinoza, pensador neerlandés con el cual Leibniz, tuvo contacto directo, continuador de la herencia cartesiana y de algunos postulados elaborados por Malebranche que es otro pensador racionalista, relacionado también a esta red intelectual. Estos pensadores contribuyen a las tesis racionalistas que serán parte del bagaje filosófico del cual Leibniz se nutre, lo interesante de todo ello, es que nuestro pensador se nutrirá de igual forma de los pensadores del lado empirista, que se reconocen tradicionalmente como los disputadores de este debate con los racionalistas. Así pues, Leibniz, presenta un carácter más sintetizador dentro de su pensamiento, cosa que nuestro juicio nos parece un movimiento acertado por parte de nuestro pensador, pues toma los elementos que le parecen óptimos de cada bando para el desarrollo mismo de su constructo teórico.

De modo que Leibniz presenta innovaciones dentro de pensamiento, por un lado, esta su modo de filosofar que parece que abarca cada uno de los aspectos interesantes del mundo intelectual, lo cual contribuye como hemos

expresado a su carácter sintetizador. Es a partir de ello, que la perspectiva genera un cambio dentro de las concepciones posteriores. De primera mano se aprecia que sus fundamentos científicos se van orquestando de forma armónica con sus presupuestos metafísicos, esto queda constado en su escrito "*Teodicea*", en el cual formula sus planteamientos de la "*filosofía perenne*", donde se manifiesta la diversidad por el cual el mundo está compuesto, se introduce nuevos conceptos para la concepción de este, como es el caso de lo "*infinito*", se sabe de las incursiones de nuestro pensador a este aspecto, en la medida que históricamente se le reconoce como un formulador del "*cálculo infinitesimal*", caso que le repercutirá dentro de su vida intelectual. Lo interesante es apreciar el modo de orden en que ambas posturas de nuestro pensador convergen, de hecho es partir de ello, que deja ya la base para su teoría "*monadológica*", la cual representa unos de los pilares más importantes para su concepción metafísica, pero que descansa en un lecho donado por las inspecciones científicas.

Esto contribuye a que Leibniz, aprecie que los fundamentos filosóficos se habían dejado de lado por las nuevas teorizaciones sobre un método que nos conduzca hacia la verdad. Leibniz en su afán de corregir esta carencia, formula teorías especiales para darle solución a esto, algo que se encuentra planteado de primera mano en su "*principio de razón suficiente*", el cual en palabras sencillas, es una validación de los aspectos ónticos con los cuales nuestro pensador en estudio enarbola su teorización gnoseológica, esto nos parece fascinante, porque precisamente sus planteamientos descansan en una base ontológica concreta la cual, de alguna forma es la que deja muchos elementos como legado a una interpretación objetiva de los problemas del conocimiento. Cuando nos adentramos a esta parte de la investigación nos damos cuenta de cuales son los elementos que nuestro pensador ha dejado heredados. En su escrito "*Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*", que es una contestación hacia manuscrito del pensador inglés, John Locke, el cual contaba por nombre "*Ensayos sobre el conocimiento humano*". Es en esta disputa en forma de dialogo en el escrito hecho por Leibniz en que se develan los engranajes centrales de su teoría del conocimiento. Es aquí donde el pensador de Hannover, deja planteamos un cumulo de cuestiones provechosas para toda la tradición filosófica posterior relacionado al conocimiento. Conceptos como "percepción", "apercepción", "imagen", "representación", entre otros, son los aspectos a los cuales contribuye a que nuestro pensador no solo tenga un connato ontológico, sino que a la vez, estos mismos conceptos, forman parte de toda la estructura de un análisis muy apegado a una postura concreta y que busca precisamente enarbolar una perspectiva gnoseológica preocupada por la objetividad.

Leibniz representa la última figura racional para lo que posteriormente fue la conjugación kantiana del racionalismo y el empirismo, que traía consigo cambios esenciales dentro de la filosofía misma, como es el parecer de Hartmann, en el momento que nos plantea que son precisamente los razonares kantianos los que cambiaron el problema central de la filosofía, desplazando la

cuestión ontológica clásica, por una teoría enfocada en el conocimiento. A partir de esto, es que representa una labor interesante en la medida que es precisamente Leibniz el último eslabón antes de que la filosofía sufriera rupturas trascendentes ante la aparición de la figura de Immanuel Kant.

Posteriormente de exponer y tratar de analizar la postura del conocimiento leibniziana es que, finalizamos nuestra investigación, comparando y estudiando cuales son los verdaderos efectos de los planteamientos de Leibniz dentro de la postura ontológica utilizada a lo largo de nuestra incursión y tratamos de alguna forma, poner en el tamiz de nuestra postura las generalidades de los planteamientos realizados por nuestro pensador. Ante esto, solo nos resta plantear, en que en efecto, las proposiciones leibnizianas contribuyeron en gran medida a las perspectiva ontológica que trata de alguna forma, no abandonarnos en el camino hacia la búsqueda de la verdad y ya dejando de por sí, presupuestos que creemos que son provechosos y esenciales para las aspiraciones de una filosofía que no abandone

Hipótesis

Se pretende desarrollar de modo descriptivo todo el producto intelectual de Gottfried Wilhelm Leibniz, para poder dilucidar cuales son consecuencias en el devenir histórico filosófico a partir del producto intelectual de este. En este caso el esbozo de las perspectivas leibnizianas relacionadas a las posturas gnoseológicas y metafísicas tienen un grado de trascendencia en la medida que son las fuentes por las cuales nuestra investigación tomará forma, ya que entendemos que son las bases para el ejercicio que pretendemos desarrollar. Ya que este, está enfocado en corroborar en que medida los planteamientos leibnizianos se conjugan de forma armoniosa con un análisis ontológico, sabiendo de antemano que no puede haber una convergencia a totalidad por la obiedad de las diferentes épocas en que existió Leibniz, y en las posteriores donde ya se establece una óptica ontológica determinada. Empero esperamos rastrear de forma concreta cuales son las incidencias de Leibniz en la conformación misma de esta postura.

Somos del parecer que de alguna forma las posturas leibnizianas son inherentes a una inspección del conocimiento que vaya enfocado a reflejar de alguna forma que el problema cognitivo debe de estar relacionado a los sustratos de la realidad. Lejos de reconocer a Leibniz como racionalista, sabemos que este de alguna forma rompió con la esquemática del pensador racionalista clásico, el cual observa en las sensaciones como alguno nulo a la contribución de las resoluciones del conocimiento. Leibniz que se presenta como un pensador integrador, elabora un ejercicio del conocimiento con clara apertura hacia el reconocimiento de la empírea en el problema del conocimiento y que, de hecho, utiliza estos elementos para sistematizar de forma más armónica su postura del conocimiento.

Ante ello cabe mencionar sobre la importancia de una postura ontológica en los procesos del conocimiento, en la medida que es esta la que otorga los grados de la objetividad al proceso cognitivo, a la vez, destacar, que esta postura ontológica debe de presentarse con posturas críticas ante los supuestos excesos de la metafísica.

Justificación

Nuestra investigación de grado que lleva titulada “*Los aspectos ontológicos en el problema del conocimiento de Gottfried Wilhelm Leibniz*”, surge bajo la necesidad de rastrear una forma de entender la filosofía a partir de una postura integradora, en este caso, la necesidad radica esencialmente en la búsqueda de una forma de corroborar los presupuestos filosóficos encaminados al conocimiento arraigados a una base ontológica, la cual es desde nuestro parecer una de las alternativas filosóficas que nos ofrece un examen acorde a las expresiones mismas del conocimiento, el cual en última instancia es una relación de ser.

Teniendo en cuenta que en la actualidad reconocemos la carencia al menos en nuestra región de un conato ontológico que nos permita distinguir los procesos mismos de las relaciones de ónticas, las cuales son particulares, es decir, cada una de ellas se mueve dentro de un margen considerable de manifestaciones que se nos ofrecen a partir de cada relación. Hemos observado que en gran parte las expresiones filosóficas no respetan las diferencias que se nos ofrecen a partir de las concretas relaciones de ser. Así pues, lo común dentro del quehacer filosófico latinoamericano es confundir precisamente las determinaciones cada relación, en este caso, lo que se presente regularmente es la confusión de las relaciones de ser direccionadas al conocimiento con las relaciones de ser, de carácter axiológica. Los rasgos fundamentales de la relaciones de ser gnoseológicas, se rigen generalmente por su carácter imitativo, es decir, el sujeto de alguna manera debe de simular los atributos del objeto en su conciencia, y a partir de la forma en que se representen y concuerden es que se mide el grado de objetividad, es decir, de como la imagen del objeto en nuestra conciencia concuerde con el objeto trascendente; en cambio en la relación axiológica de ser, los rasgos generales van demarcados bajo un patrón contrario, en este caso y a diferencia de las relaciones gnoseológicas, es nuestro ideal el que sirve como elemento para enderezar al objeto, es decir, mi idealidad es la que debe de alguna forma determinar la naturaleza del objeto, así pues, el sujeto pretende enderezar al objeto de acuerdo a sus particularidades ideales, representado tradicionalmente por la “acción” como estandarte para la realización de este ejercicio.

Si somos minucioso con el análisis previo, nos podremos dar cuenta que gran parte de la producción filosófica, no distingue este tipo de fronteras entre ambas relaciones, de hecho las confunde dando paso así, al surgimiento de teorías en sumo subjetivas o limitadas en cuanto a la concepción el conocimiento. En muchos de los casos, se pierde de vista el punto central de todo quehacer filosófico, que es el trasfondo de estas relaciones, es decir, el trasfondo ontológico, y del cual, hacer un reconocimiento para la producción intelectual nos parece un ejercicio acertado en tanto que la ontología en general abarca la teorización de los entes para una reflexión filosófica, sea del carácter que sea. Por lo cual, tratar de aplicar una análisis del conocimiento bajo los regimientos de la ontología en uno de los pensadores más

representativos del pensamiento moderno, como es el caso de Leibniz, nos resulta un ejercicio con una provechosidad dual; por una parte examinaremos a partir de una óptica concreta las expresiones de carácter gnoseológico en la producción intelectual del pensador de Hannover y por otra parte, iremos descubriendo que es Leibniz precisamente uno de los filósofos que contribuyen a la construcción de una inspección del conocimiento que vaya íntimamente relacionada a un reconocimiento ontológico, esto, a partir de los fundamentos que nuestro autor en estudio ofrece sobre algunos conceptos generales de la apreciación ontológica.

Creemos que al tratar de elaborar este tipo de ejercicio correspondemos a una intencionalidad filosófica radicada en las expresiones auténticas de la filosofía, la cual reconocía que la ontología forma parte no solo de los aspectos más trascendentes de esta, sino que, a la vez, es una rama que le dio una identidad en general a la cuestión filosófica que parece inmutable a pesar del devenir del tiempo

Metodología

La metodología fue encaminada en un estudio hermenéutico a partir de los textos de primera mano del autor Gottfried Leibniz, con los cuales se podrá apreciar de primera mano los constructos teóricos de nuestro interés, trazándonos así una enorme tarea pero que creemos que hemos logrado tener la lectura de la mayor parte de los textos enfocados a nuestro tema por parte del filósofo de Hannover. En este caso, descubrimos que algunos de sus escritos cortos o algunas de sus cartas, contienen un número considerable de razonamientos que se plantean en sus grandes escritos. En este caso, nos parece fascinante encontrar en los escritos revisados, un mismo patrón filosófico en la producción escrita de Leibniz.

Nuestra problemática surge a partir de nuestra distinción de las dos ramas fundamentales de la tradición filosófica, es decir, la ontología y la gnoseología. A partir de nuestra identificación con Gottfried Leibniz y la lectura de su pensamiento es que deviene nuestro interés, precisamente por la autoridad que tiene nuestro dentro de la historia de la filosofía misma.

A partir de la lectura de su pensamiento es que vamos a compararlos con otros textos de autores que tratan precisamente de nuestro tema como es el caso de Nicolai Hartmann, que será uno de los vástagos más importantes para el desarrollo de nuestra investigación; sin duda este pensador lituano, el cual por las convulsiones de la época su territorio demográfico se encontraba en la ex Unión Soviética, sin embargo la mayor parte de su producción fue realizable en Alemania, ya empapado por toda la filosofía alemana y en especial por Kant. Es a partir de sus bases en la filosofía alemana y en la griega que se empata Hartmann, para lograr su concepción ontológica, la cual es la fuente de nuestra inspección hacia el problema del conocimiento de Leibniz.

También se hizo los esbozos en las obras de Xavier Zubiri, Ernst Cassirer, Ortega y Gasset, Abbagnano, Guillen Varela entre otros, para la realización de una contextualización no solo del tiempo de cada pensador, sino de igual forma, para reforzar nuestra concepción y a la vez, contribuir a la elaboración de un abordaje del tema mas acorde a las necesidades. Estos pensadores nos han resultado provechosos, es a través de ellos que pudimos apreciar un sin numero de detalles que por momentos parecían escaparse a nuestra consideración. Cabe mencionar, que creemos que el ejercicio hermenéutico trajo consigo una buena cantidad de puntos a favor, esto fue lo que netamente nos permitió dilucidar precisamente la esencialidad del tema, centrándose en una base ontológica a la cual Leibniz contribuyo para su formación, como para el mismo examen ontológico de su postura gnoseológica.

Objetivo General

- Describir de forma concisa cuales son las aportaciones ontológicas de Gottfried Leibniz a partir de su constructo gnoseológico en la época moderna.

Objetivos Específicos.

- Analizar el constructo gnoseológico de Gottfried Leibniz y apreciar si su forma de resolver el problema del conocimiento va encaminado hacia un ejercicio que busca la objetividad ontológica.
- Esbozar las razones por las cuales Gottfried Leibniz presenta un carácter sintetizador en un momento dual de la historia de la filosofía, y como esto lo convierte en el precursor del kantismo.

CAPÍTULO I

La influencia filosófica en el problema del conocimiento de Gottfried Wilhelm Leibniz

Hacia la comprensión filosófica de cualquier problemática que se presenta a través del recorrido del devenir reflexivo, para una comprensión un poco más compleja tanto de la problemática misma, hacia el desarrollo y los resultados es necesario hacer un ejercicio histórico que nos permita no solo contextualizarnos en las discusiones y producciones del tiempo en que nos veremos limitados dentro de nuestra investigación, ya que esto también nos permite interpretar y analizar de mejor forma el mismo producto reflexivo de los autores, mediante relaciones de pensadores y la contemplación de las redes intelectuales, en los que, los mismos filósofos se decantaban por puntos en común o de inflexión. En este caso pues, ofrecemos un breve recorrido de carácter histórico y filosófico, para la incursión posteriormente de los puntos vitales y temporalmente limitados hacia los textos que se han examinado, los cuales son sencillamente, los bastiones de la presente investigación. En la medida que se vaya desarrollando este capítulo es que se podrá observar los puntos trascendentes dentro de la historia misma de la filosofía que han servido para el constructo filosófico y en específico en el ámbito de la gnoseología y la ontología en Gottfried Wilhelm Leibniz.

Trataremos de esbozar de forma general los puntos importantes dentro del devenir filosófico, para la contextualización de la problemática que radica en la reflexión del pensador de Hannover. De este modo, tomaremos los puntos relevantes para la conformación del pensamiento filosófico de nuestro autor, que no se reducen pues a aspectos del conocimiento; en este caso en particular y dado a nuestra perspectiva, los puntos resaltantes se delimitan a dos aspectos fundamentales para la elaboración de esta investigación, es decir, lo gnoseológico y lo ontológico. Por lo tanto, la remembranza y el análisis en los puntos estratégicos dentro de la historia misma de la filosofía occidental hasta la contextualización del universo filosófico del que Gottfried Leibniz pudo apreciar en la Alemania del siglo XVII. Elaborando este ejercicio es que se

pretende dar una noción en concreta de las fundamentaciones previas al quehacer filosófico leibniziano y a todo el recorrido a través del tiempo de las fundamentaciones en los campos filosóficos a estudiar. Es preciso entender como en la medida que el tiempo transcurre, las problemáticas, los juicios, las reflexiones, los criterios, las respuestas, etc. van mutando. Para la contemplación de una problemática en concreto, es necesario, desde nuestra perspectiva entender las relaciones que han existido en sus diferentes resoluciones. En este caso, las influencias filosóficas son determinantes para la forma de plantear un problema, para la forma de apreciar el problema y la resolución misma del problema.

1.1 La aparición del aspecto teórico y su influencia en el nacimiento del pensamiento filosófico

La filosofía misma no fue construida por una sola conciencia, sino que se sabe que se fue formando mediante diversos planteamientos racionales. La eterna pregunta por la determinación exacta del nacimiento de la filosofía se origina precisamente en las diversas influencias que tuvieron los griegos para la formación de su pensamiento, y es que de igual forma se sabe, que el griego clásico frecuentemente emprendía viajes; recordemos, que los mismos condicionamientos geográficos de Grecia, permitían una fácil movilidad, que bien podría llegar a espacios geográficos interesantes, a saber, Grecia que está situada en el mediterráneo, disponía de una variedad de lugares para explorar, no solo con el objetivo de comerciar, sino también de la formación racional en los nacientes saberes. De esta manera es que el cumulo de conocimiento griego se fue acrecentando por la influencia de las culturas orientales y algunos elementos que se encontraban en la futura Europa; sin embargo, hay algo que fue genuinamente griego para el nacimiento en concreto de la filosofía en tanto a un espacio geográfico.

Se sabe que la influencia de estos conocimientos adquiridos de diferentes culturas, contenían en sí, aspectos innovadores para la reflexión humana, desde la influencia en la matemáticas y sus derivados, el nacimiento de las ciencias naturales, en específico la astronomía que tantos elementos para la progresión del pensamiento griego iba a traer. Pero a pesar de todo este

cúmulo de conocimiento, de lo genuino y lo práctico que tenían, había algo que inquietaba a la mente griega, es decir, el griego no iba a conocer estos saberes exclusivamente por una función utilitaria, sino más bien había que solventar sus inquietudes sobre la realidad misma, y reconocía en estos saberes, sus herramientas para poder entender de mejor manera todo en cuanto le rodeaba. De esta forma no se conformó con la función práctica de estos saberes, sino que intentó llegar más allá, fundamentando así, la actitud teórica de los conocimientos, es decir, la actitud por excelencia que descansa en una investigación para el progreso del conocimiento y la mejor comprensión de la realidad es, eminentemente griega. Esta visión pues, se estaba preparando para enfrentarse a las problemáticas más serias hasta ese entonces, en la historia de la humanidad, pues ahora, los saberes no se reducían a cuestiones prácticas, se quería comprender y mediante este dinamismo es que las reflexiones de los griegos se distinguen directamente con las civilizaciones previas, no sólo por la cuestión teórica, sino también porque esta actitud le otorgaba el grado de seriedad y formalidad hacia cuestionares que previamente se habían contemplado únicamente por la vía mítica.

El aspecto teórico es por excelencia un elemento aportado por los griegos, fue una parte fundamental para establecer las bases de una nueva visión del mundo, en este caso, una que se aleja del mito y del relato, elementos imprescindibles en cada expresión intelectual en ese momento. Esta nueva visión pues, conlleva consigo el carácter dinámico del horizonte griego, mediante la constante progresión de la realidad se podían fundamentar conocimientos que, en efecto, eran más apegados a lo que sería una explicación racional. En este rubro pues no bastaba con la concepción concreta de las cosas, el griego, quería llegar hasta el trasfondo y así mismo, encontrar el origen mismo de las cosas.

Esta nueva postura, marcará de forma definitiva las ramas filosóficas más importantes desde nuestra perspectiva. Por un lado, en la gnoseología en tanto que se preocupa por comprender y entender cómo se desarrolla las facultades del conocimiento, y por otra parte, la ontología, como teoría sobre los entes, es decir, los componentes de todo lo que es y existe. Para ser un poco más

detallado pasaremos a esbozar los puntos clave considerados dentro del universo filosófico griego.

El desarrollo histórico del problema del conocimiento dentro de la tradición filosófica no se aleja de una forma tan prolongada de la génesis de la filosofía misma. Se sabe pues, que el pensamiento filosófico desde su punto de partida en la Grecia Clásica inicia con un ímpetu insaciable hacia la reflexión misma de la naturaleza, entendido este término en toda la extensión de la intencionalidad temporal filosófica, es decir, entendido a partir de un paradigma de época dentro de la historia misma de la humanidad. En el devenir histórico universal, se puede deslumbrar el desarrollo de las ideas de cada época, o más bien, uno de los puntos de partida para llegar al concepto de “época” surge precisamente en las similitudes que demarcan el inicio, el espacio de desarrollo y las limitantes de cada extensión de tiempo. Entonces, se reconoce un rango de elementos particulares dentro de cada época, que, en el desarrollo de este fenómeno cronológico, se aprecian que estos elementos son concordantes dentro de las fronteras históricas establecidas, se plantea pues, que hay una visión del mundo, hay un paradigma histórico, un horizonte, filosóficamente hablando. En efecto, gran parte del pensamiento filosófico griego se enmarca bajo este patrón histórico, que en este caso es la naturaleza. La importancia de este reconocimiento descansa precisamente en contemplar el desarrollo del pensamiento filosófico en sus inicios.

Diógenes Laercio, en su obra maestra *“Vida y Obra de los Filósofos Ilustres”* nos da una postura muy importante para la comprensión de los inicios de la filosofía occidental; él plantea que Orfeo Tracio, el cual fue un pensador previo a Tales de Mileto, no entra dentro de la nueva generación de pensadores enmarcados dentro de la categorización de filósofos, ya que Orfeo aunque era un letrado de su tiempo, su pensamiento se limita mucho hacia una cuestión mítica en su reflexionar, es decir, desde la perspectiva de Diógenes Laercio, a partir de Tales de Mileto el reflexionar va más encaminado hacia un asalto al mito, a concebir una visión del mundo más racional, en la que se tratará de dar explicaciones reflexivas sobre la realidad de ese tiempo; se deja de lado el conformismo mitológico para la concepción del mundo y se avanzaba hacia una concepción racional de este. De modo que, Orfeo Tracio no está dentro de

la categorización de filósofo en tanto que su pensamiento se demarca hacia a la cuestión mítica. Varios historiados de la filosofía no sólo contemporáneos, concuerdan que uno de los elementos por los cuales los pensadores griegos llegaron hacia la categorización de filósofos fue precisamente, el ímpetu investigativo, es decir, el aspecto teórico. Mediante esta forma de apreciar el conocimiento es que se visualiza una de las civilizaciones más brillantes en la historia de la humanidad, pues a partir de esto, es que se fundamenta en esencia, uno de los elementos trascendentes de la filosofía misma, el anhelo por conocimiento fue uno de los motores por los cuales, la Grecia Clásica es considerada como la cuna del pensamiento filosófico occidental.

Así pues, esta nueva generación de pensadores, los filósofos, comenzaron a reflexionar sobre el origen de todo, sobre el elemento particular, por el cual el mundo estaba compuesto en su totalidad, es decir, la búsqueda del arché. Bajo una perspectiva aristotélica; la manifestación del arché se reducía hacia una cuestión substancial sobre el mundo, son precisamente cuerpos simples como los cuatro elementos y las cosas semejantes, bajo la perspectiva del estagirita, expuesta en su *"Metafísica"*:

"Hay aún otros motivos ontológicos encerrados en el concepto de substancia. Uno de ellos es la idea de que el ente ha de tener unidad. La pluralidad de las cosas, y más aún de los acontecimientos, parece una intrincada confusión, tiene en sí la inasequibilidad de lo múltiple y multívoco. Tan sólo lo que tiene unidad puede ser unívoco. La filosofía de los antiguos está del todo penetrada en esta convicción: que tiene que haber unidad del principio, de la primera causa, del último fin..." (Hartmann, 1954, Vol. I, p. 67)

Este es el deber primordial en gran parte de los pensadores denominados presocráticos, en los cuales Tales de Mileto, a quien se le reconoce como prácticamente el primer filósofo, ya es tomado como pensador presocrático y también se le conoce históricamente como uno de los siete sabios de la antigüedad, se puede plantear pues que es uno de los pioneros dentro de la búsqueda de este elemento del cual todas las cosas están conformadas; su planteamiento radicaba en que el elemento arché es el agua, mediante ella se derivan el resto de cosas que componen al mundo, este elemento concuerda con el carácter dinámico que los griegos le otorgaban a las cosas, es decir el

movimiento. Luego aparece un pensador innovador. Si se conoce un poco de filosofía se sabe que los constructos de un elemento arché, provienen como manifestamos anteriormente de un elemento substancial; sin embargo, Anaximandro consideraba que las cosas eran de otra forma. En primer lugar, es cauteloso y es la misma cautelosidad la que los lleva a plantear que el elemento arché es algo indefinido, en tanto que es un elemento amorfo y que de ella devienen todas las cosas y por lo tanto no puede ser una de ellas. Añade lo indefinido como el principio de todo.

Anaximandro a partir de este planteamiento también ya es consciente que las cosas son algo terminadas y delimitadas, en este caso, se puede apreciar como bajo desde la óptica griega se conocían las fronteras existenciales de las cosas, aún sin tener dentro de su abolengo un concepto que sea sinónimo de existencia. De modo pues, que las cosas están sometidas a un movimiento y devienen, en efecto, de un principio, sin embargo, dentro de un patrón intelectual siempre hay algún individuo que se aleja un poco de los elementos generales de los paradigmas:

“Por razones cosmológicas es comprensible por qué Anaximandro hizo lo indeterminado el principio; ontológicamente resulta al pronto extraño. Pero la razón está en la pluralidad y movilidad de lo determinado. Sólo algo indeterminado parecer poder persistir idéntico. Así pues, ha de ser el verdadero ente anterior a todas las oposiciones.” (*Ibíd.*, p. 69)

Heráclito de Éfeso, planteaba que las cosas no devenían de un principio, sino más bien, que las cosas devienen de otras cosas. Su elemento en este caso, era el fuego, se puede apreciar a primeras instancias como en el mismo planteamiento de los elementos se contempla siempre la actitud dinámica. Con Heráclito y sus acotaciones se fundamenta la dialéctica, un elemento filosófico determinante dentro de la historia misma del pensamiento, pero que no nos corresponde abordar. Parménides es uno de los pensadores que va a ser fundamental para los inicios de problemáticas extensas dentro del pensamiento mismo, pues polemiza tanto con Anaximandro como con Heráclito. Con respecto a Anaximandro, Parménides aceptaba la existencia para que las cosas sean, sin embargo, queda inconforme con este principio llevando la problemática, a otras instancias, planteando que el acto mismo de ser de las

cosas ya evoca otro principio: *“Hay dos caminos: el camino de que es y el camino del que no es. Y es necesario que el ser sea y que el no ser no sea”* y otro de sus filosofemas más importantes *“el pensamiento y el pensar es lo mismo”*.

Con estos dos filosofemas se puede observar como la mente innovadora de Parménides estaba evocando hacia un estudio más exhausto, particularmente se aprecia como la primera parte del pensamiento griego que es categorizado como la faceta cosmológica, se debía acoplar a lidiar con otras problemáticas de la mente griega, en este caso, se refuerza un carácter ontológico concreto en el reflexionar griego y la cuestión gnoseológica de a poco estaba obteniendo los impulsos necesarios para su configuración aún en proceso. En cuanto a la problemática contra Heráclito, en la cual si se puede observar un carácter más impositivo, surge por la faceta dinámico del quehacer reflexivo, por una parte Heráclito planteaba que es el movimiento uno de los accionares fundamentales para la constitución del mundo como tal, la pugna surge precisamente por el carácter aparentemente estático que le otorga Parménides al ser, quien plantea que a diferencia del arché, el ser no tiene movimiento, y al acotar esto, se afirma como consecuencia que el ser no es natural. Sin embargo, hay que analizar esto detenidamente; si bien Parménides rechaza el movimiento, sólo lo hace en la medida que este movimiento no está dentro de la identidad misma del ser, es decir, en la esencia, por lo tanto, en el ser, solamente hay movimiento en su superficie externa lo cual, pues no altera de ninguna forma la identidad de este.

Parménides autor de un principio tan determinante para el desarrollo filosófico. El principio de identidad, que nos dicta que *“el ser es y no puede no ser”*, a partir de esta premisa surge la elaboración de una problemática filosófica en sus más profundas instancias, donde se resalta la intencionalidad, en efecto, de plasmar dentro de la historia del pensamiento humano, la interrogante ontológica. Por si fuera poco, Parménides plantea que *“el ser y el pensar son la misma cosa”*, es decir, que a parte de la fundamentación de una problemática ontológica ya demarcada, ahora también lo relaciona con una cuestión racional, con un elemento cognoscible, así pues, el pensar es ambivalente al ser o en últimas instancias, están intrínsecamente relacionados. Es fascinante como

este pensador bosqueja dos problemáticas filosóficas determinantes. La cuestión ontológica, que recae precisamente en el estudio del ente y que, en la medida del desarrollo del devenir filosófico, más la integración reflexiva sobre el elemento cognoscible del humano, gestan gran parte de los razonares de toda la historia de la filosofía.

Mediante el desarrollo de la toda filosofía denominada pre-socrática, se estaba conformando un ambiente ideal para el desarrollo de un pensamiento filosófico concreto. Es decir, ya se tenía un planteamiento ontológico (entendido, como un reflexionar sobre la realidad, lo que es), sobre el mundo, en este caso, en el desarrollo de los planteamientos en busca del arché y el logos. Con la llegada de Heráclito y Parménides, se integra un cuestionar autónomo de la cuestión fundamental ontológica, a saber, el reflexionar encaminado directamente hacia la cuestión del ente, que es integrada de forma concreta y relacionada hacia un elemento poco abordado, hasta ese momento, el pensar. Mediante la integración del pensar y todo lo que ello involucra, iba direccionado precisamente hacia razonamientos gnoseológicos, que nos dirigen a la búsqueda de un conocimiento objetivo, como algo que se busca desde la génesis del pensamiento griego.

Hacia el desarrollo del pensamiento filosófico mismo, aparecen los primeros físicos de Grecia, ahora relacionados íntimamente con un carácter filosófico. Demócrito quien fue uno de los fundadores de la teoría atomista, y de quien se rumora fue discípulo de Parménides, iba a ser uno de los pensadores que iban a acotar de manera distinta pero fundamental en la naciente ontología. En este caso, el aporte de Demócrito surge precisamente desde su teoría atomista, la cual plantea que, en efecto, el mundo estaba compuesto por pequeños átomos, los cuales eran imperceptibles. Ahora en primera instancia se sabe, que estos átomos, según la representación de Demócrito, respondía al carácter de forma que Parménides había dado pues a su ser, eran esféricos; bajo la concepción parmenideana, esta forma responde a un grado de perfección. A partir de esto, ya se puede notar la influencia de Parménides, sin embargo, Demócrito iba a agregar algo a la naciente problemática ontológica.

En la misma problemática que se encierra la discusión entre Heráclito y Parménides, resalta la pregunta ¿cómo se puede concebir un movimiento que

conservar las características del ser, en tanto que el movimiento impone un cambio? Demócrito pues, tenía algo que aportar para este problema y lo fundamenta desde su postura atomista. Parménides que ya había planteado previamente que existe el saber del movimiento, que no es precisamente el ente móvil. Demócrito entonces, a partir de todo esto, reconoce también esa forma de conocimiento del movimiento, y lo fundamenta bajo la existencia del no ser. Dentro de sus planteamientos atomistas, el no ser, juega un rol fundamental, ya que es representado bajo la forma de vacío, que es donde los átomos tienen movimiento y mediante las diferentes combinaciones es que se producen los diferentes elementos que componen al mundo. Parecería bajo un estudio tradicional que la teoría atomista nos plasmaba muchos aspectos ontológicos, pero observándola detenidamente, no solo hace aportes, sino que también abre caminos hacia cuestiones importantes dentro de la historia misma de la ontología, en este caso, el agregado del no ser, con accionar y perfecta función con lo que sería el ser, para la conformación de una teoría de la realidad. El tiempo recompensaba a Demócrito no sólo con el carácter científico concreto que adquirió su teoría atómica, sino también con el reconocimiento de sus reflexiones que conducían a que la ontología de a poco, tomara forma y se convirtiera posteriormente en unas de las ramas por excelencia del pensamiento filosófico.

Ahora, se sabe que esto es demarcado bajo el paradigma natural, sin embargo, había que integrar un elemento fundamental dentro de esta cosmovisión que a la misma vez es parte de la naturaleza, y es el único que se ve en la necesidad de quitarle el velo para poder apreciar de forma concreta sus expresiones, a saber, el hombre. El único ser capaz de construir las cuestiones más fundamentales, por el que precisamente pasan todos estos elementos innovadores con ansías de encaminarse a la verdad. Hasta ese momento parecía ajeno a sus mismas cuestiones.

Con la llegada de Sócrates, el hombre pasa a ser un elemento dentro de la palestra filosófica, es decir, el sujeto, ahora pasaba a ser objeto de otro sujeto, y con esto se ve en sus primeras expresiones, la movilidad y la forma multifacética de la relación del conocimiento. La reflexión socrática giraba en torno a develar lo que es el hombre, que descansa en una autorreflexión, en

una autognosis, el autoconocimiento como punto de partida hacia la búsqueda de la definición de hombre, es claro e ingenioso este elemento, que se encierra y se ajusta hacia la problemática a abordar.

Es interesante, contemplar la forma de conocimiento, en este caso, creo que era la primera vez en que el sujeto, gozaba de libertades de conocimiento sobre el objeto que es él mismo, se presupondría entonces, que la cuestión podría resultar menos oscura, sin embargo, el mismo Sócrates, el pionero sobre la reflexión sobre el hombre, no nos da una definición concreta y certera, sino más bien, se limita a analizar al hombre por accionares y elementos generales, es decir, nos otorgaba definiciones o constructos contemplativos, sobre un elemento en específico del hombre, más no una reflexión totalizante del objeto en estudio en este caso. Con el nacimiento sobre el bosquejo sobre el hombre, surge en sus primeras expresiones problemáticas éticas y morales, encaminadas precisamente a la búsqueda de un constructo claro de lo que sería el hombre. Así pues, no solo el aspecto racional, biológico, mitológico se apreciaba bajo la óptica socrática, sino también, el aspecto axiológico, para establecer los patrones hacia la figura de hombre de ese entonces.

El aporte de Sócrates es innegable, de sus planteamientos derivaron diversas escuelas de pensamiento, que eran fundadas por sus discípulos y otras eran fundamentadas con nuevos caracteres, pero siempre basados en sus reflexiones o las de sus seguidores, tenemos el caso de la escuela cínica, la cual se desarrollaba bajo un constructo moral y ético, que representaba apatía hacia las posesiones y a ciertas conductas establecidas en la Grecia. Sin embargo y a pesar de las diversas escuelas y discípulos, se sabe que el más destacado e importante (le doy el termino de más importante, dado a que si no fuera por los escritos de él se sabría demasiado poco del pensamiento de Sócrates e inclusive de su vida misma), Aristocles, mejor conocido como Platón. Quien continúa con los aspectos morales ya trastocados por Sócrates, pero que en lo absoluto se reduce a eso en los tópicos abordados en sus famoso Diálogos. En ellos, se trastocan elementos de la realidad, que eran determinantes, como es el caso de la ética, la política, geografía y esencialmente, sus aportes a los ámbitos que nos interesan, es decir, la gnoseología y la ontología.

Para la estructuración de sus puntos de vista sobre ello, se sabe, que Sócrates en sus Diálogos, era el personaje por excelencia, el cual se representaba como un filósofo innovador y en las discusiones como un hombre casi infalible. Mediante la implementación del método socrático en este caso, es decir, la mayéutica que consistía en un ejercicio de discusión, el cual funcionaba con Sócrates como principal exponente de preguntas relativas al tema en discusión. Mediante este método, que según Sócrates, se asemejaba al trabajo de su madre, la cual era una comadrona, servía como mediadora de partos en la Grecia de aquel entonces; la idea giraba en torno a que, por medio de las preguntas el locutor podía parir sus ideas. A través de este ejercicio, se daban cuenta que muchas veces aquellos que se presentaban como “sabios” tenían muchas falencias en los temas que en teoría debían dominar.

Ahora bien, Platón hace aportes a la ontología, con su propia teoría sobre la realidad, fundamentada bajo la acotación del concepto de “*eidos*”, que traducido pues, es “*idea*”, pero dentro de la mente platónica no se reducía precisamente hacia un producto de nuestro raciocinio, sino como las conformaciones radicales y esenciales de la realidad. El constructo mismo desde una perspectiva del logos, fundamenta su ontología, bajo la teoría del “*topos uranos*”, equivalente al mundo de la ideas, donde, de forma interesante, plantea que es precisamente donde no existen más que las verdaderas manifestaciones de las cosas y que es nuestro mundo, sensible, un reflejo distorsionado de ese mundo, con lo cual, todo lo que existe en este mundo, evoca hacia una percepción de los entes de forma errónea, de modo que Platón fundamenta un realismo, en tanto que considera que las ideas si existen independientemente de los humanos y que seguirá un paradigma fundamental para el desarrollo de las concepciones posteriores, no sólo griegas y latinas, sino también, dentro de la conformación de la concepción teológica de la iglesia católica y sus fundadores. Un realismo con principal apego a lo ideal, algo que es de consecuencias en el ámbito gnoseológico.

Para el constructo posterior del andamiaje de las bases del pensamiento cristiano y lo que ello deviene, falta reconocer a un pensador que sin duda, es uno de los referentes dentro pensamiento filosófico universal, es decir, Aristóteles. Es tanta la incidencia del pensamiento del estagirita que, dentro del

reflejo de la construcción de la realidad actual, aún se contemplan elementos constituidos, formulados y desarrollados por este pensador, desde su lógica, su concepción estética, política, científica, todas estas palestras aún conservan en las discusiones intelectuales.

Ahora lo que nos concierne es, identificar las posturas que hacen de este pensador todo un referente dentro de la ontología y la gnoseología, se debe de comprender pues, que gran parte del pensamiento del estagirita sirve para la formulación de un sistema de ideas que engloban la mayoría de la producción filosófica griega de esa época, de modo que muchos de sus postulados resultan de su análisis de los pensadores previos a él. Es uno de los primeros intentos por tratar de establecer las bases de un pensamiento de época, conducido precisamente por los patrones que se estaban desarrollando, afinando de esa forma, una producción multifacética y precisa de la mayoría de los conocimientos de ese momento histórico, donde se realza esta figura dentro de un cuadro donde están plasmados muchos de los grandes pensadores antiguos de la humanidad. La actitud de Aristóteles refleja precisamente el carácter de la filosofía en tanto que universal y con la fundamentación de su sistema otorga de forma pionera la articulación de un constructo filosófico que descansa bajo los paradigmas de ese tiempo y se reflejan de una forma armoniosa y lógica que consagra las luces de la antigüedad misma y tendrán que pasar demasiados siglos para rastrear dentro del devenir filosófico un pensador tan determinante como este.

Cabe destacar de igual forma, que es Aristóteles uno de los máximos impulsores de la *philosophia prima*, que iba encaminado precisamente a lo que posteriormente se conoce como metafísica. “Lo que desde antiguo y ahora, lo que siempre y desde siempre hemos buscado y ante lo cual siempre hemos quedado en perplejidad y apuro, a saber, qué es el ente.” (Aristóteles. pp. 357,1998) Si analizamos detenidamente en esta cita de la *Metafísica* nos develada una serie de criterios para el desarrollo de la investigación. Si con Parménides encontramos los primeros esbozos que relacionan precisamente aquello gnoseológico y trascendental (el pensamiento) y a la misma vez su relación con lo ontológico (el ente), el estagirita hace una superación de lo dictado ya por el de Elea, pues manifiesta en primeras instancias una de las

problemáticas fundamentales dentro de la historia de la filosofía misma y no sólo hace el señalamiento, pues también destaca toda las aporías que esta problemática trae consigo dentro del universo filosófico. Todo lo que deviene de esta actitud queda plasmado dentro de la determinación del quehacer filosófico de la época y los problemas que esto trae, que deslindan en algún momento con las problemáticas gnoseológicas.

Ahora, hay que tratar de entender desde la perspectiva aristotélica como se entiende "*lo qué es*". Sin duda previamente a esto ya habían esbozos que trataban de darle sentido a esta cuestión, y como influencia directa tenemos la perspectiva de Platón que encaminada esta problemática hacia lo que desde su perspectiva correspondía al concepto de verdad, en tanto que "*lo qué es*" corresponde a la verdad o en últimas instancias respondía hacia la búsqueda precisamente de la verdad. Con la referencia directa de su maestro y reconociendo en que precisamente la problemática iba direccionada hacia la verdad, Aristóteles y su carácter mismo hace que vaya más allá de la perspectiva platónica, pues agrega elementos determinantes dentro del patrón de naturaleza que se concebía en este horizonte filosófico, es decir, lo concibe como algo delimitado encaminado como lo hemos manifestado previamente hacia la verdad. Entonces la perspectiva ontológica se fundamentada como sentido de verdad, como un acto terminado, que claramente se distingue de la verdad dentro de la modernidad leibniziana donde, en efecto, esta se contempla como un tesoro que debe de ser buscado a partir de un mapa gnoseológico.

Así pues, puede plantearse que el error iba encaminado precisamente hacia el "*no-ser*", es decir, la no verdad, todo esto en términos gnoseológicos fundamentales. Es necesario entender que la delimitación que se hace, es partir de la influencia previa de los filósofos buscadores del arché, lo interesante es observar que esta delimitación involucra una generación y un telos en sí mismo, que servirá a posteriormente a la fundamentación de una de las categorías más determinantes dentro del pensamiento peripatético, es decir, el concepto de acto, pues se reconoce que la verdad va direccionado hacia aquello que exprese un acto terminado, en este caso la potencia se presenta como algo que da apertura hacia la verdad, pero que, en efecto, aún

no se expone como un acto último y que de esto es que deviene las famosas analogías referidas precisamente hacia esta problemática ontológica. Dentro del mismo enunciado del ser, se manifiesta que debe de plantearse aquello que englobe el mismo enunciado, rasgos fundamentales, en este caso, la esencia es uno de estos elementos que permiten este ejercicio, como componente de “*lo qué es*”, pues permite la fundamentación de lo que se conoce como *ousía* que va encaminado hacia este dote donde se basta a sí mismo para predicarse, en tanto que no depende de otras cosas. El nacimiento del concepto de substancia está relacionado íntimamente con la concepción de Parménides, como nos lo explica Zubiri:

“Aristóteles recuerda a Parménides había dicho que el ente es algo que está ahí, que yace inmóvil. Por dos vías que inmediatamente vamos indicar –la vía del logos y la vía del movimiento- Aristóteles va a decir que el ente no yace, sino que subyace, que es un *subjectum* o una sub-stancia. La idea de la *ousía* como substancia es específicamente aristotélica.” (Zubiri, 1995, p. 59)

A partir de esta concepción se puede plantear que todo el engranaje cosmovisivo de los pensadores previos está relacionado a esta idea, sin embargo, Aristóteles no se limita esta cuestión, pues va más allá de los planteamientos, y enarbola toda una metafísica, más estructurada donde se conforma de todo un ejercicio reflexivo de todos los saberes en los que este, se ve involucrado. Siguiendo con su examen ontológico, se plantea que la esencia es precisamente uno de los componentes de lo “*lo qué es*”, bajo una cuestión que evoca cierto aspecto de independencia encaminado a lo que posteriormente plasmaría bajo el concepto de absoluto, que refleja una característica de independencia. Cabe destacar el impulso aristotélico hacia la búsqueda de lo que se planteaba previamente, es decir, la búsqueda de lo qué es:

“Aristóteles tiene la impresión de que los filósofos griegos han ido descubriendo distintas zonas de la realidad: la zona de lo material, la zona de los elementos físicos de la realidad, la entidad de los números y las figuras; Demócrito descubrió los átomos; Sócrates descubrió la retórica, la política, la virtud. Aristóteles piensa que todas esas cosas “son”, pero ninguna de ellas nos dice en que consiste ser” (Ibíd., p. 63)

“Lo *qué es*” pues está situado bajo el paradigma de naturaleza, que evoca de forma directa hacia el horizonte de movilidad. Los entes cuya multiplicidad evoca al ser, son, en efecto, seres que descansan bajo la limitación misma de movilidad, que produce pues tanto su generación como su corrupción o perecimiento, sin embargo, el estagirita no se conformó con plantear esto, pues examina de forma meramente especulativa, la generación de este movimiento, bajo este planteamiento llega a plantear una substancia separada, diferente a los patrones con los que se enarbolan los diferentes tipos de entes.

“Claro está, todo este movimiento está suscitado por el “deus”, que es la única substancia separada. Y Aristóteles va a decir, entonces, que esta substancia separada está exenta de todo movimiento. Decir que es el primer motor inmóvil que mueve sin ser movido, es ver a Dios desde el horizonte de movilidad” (*Ibíd.*, p. 65)

Podemos concluir que, dentro del constructo filosófico griego, el pensamiento de Aristóteles descansa en el horizonte de natural de movilidad. Esta movilidad evoca pues, generación y degeneración, la idea del ente está íntimamente relacionada con el logos.

1.2 El medioevo y el horizonte de nihilidad

Mucho se ha planteado en los anales de la historia sobre el pensamiento medieval y sus aportes y a la misma vez de las variantes de estancamiento que esto significó dentro de la historia misma de filosofía. Empero, desde nuestra perspectiva hay muchos elementos que constituyeron un progreso dentro del pensamiento occidental. De modo que, dentro del período a analizar, contemplaremos los aspectos que desde nuestra óptica consideramos importantes para la comprensión de la formulación de los pensamientos de los filósofos posteriores; de forma estratégica se plantearán cuáles son estos elementos de los teóricos de este tiempo, observándolos desde una concepción contextualizada sobre las nuevas problemáticas que este cambio de paradigma significa. El cambio de paradigma es fundamental comprenderlo, ya que no sólo afecta la visión sobre las problemáticas a tratar sino más bien las formas de resolución y en últimas instancias la apreciación de un agregado

de cuestiones que no solo van a ser determinantes para la cuestión ontológica posterior, sino también a la cuestión del conocimiento.

El horizonte de movilidad que es intrínseco dentro del filosofar griego y hasta cierto punto de vista, el filosofar latino. Con la aparición del cristianismo dentro del seno de la filosofía latina, se cambiará entonces con la forma de apreciar la realidad. Este horizonte ahora va más encaminado hacia la cuestión de la nihilidad, que nos remite precisamente a la introducción del concepto de “nada” dentro del elenco conceptual filosófico. En primeras instancias, esto representa un cúmulo de objeciones dentro de lo ya establecido, pues el griego, apegado a su forma cosmovisiva, apreciaba el carácter óntico apegado al movimiento, es decir, el griego sabía que dentro de su concepción ontológica el ser es “*ser siempre*”, en tanto que se reconoce el modo perenne de la cuestión óntica, pero, dentro del cambio de paradigma y con la inclusión de la nada, ahora la problemática radica, en que, en efecto, el ser ha sido creado, y es remitido hacia el accionar de una substancia separada filosóficamente hablando.

“Lo primero que se piensa la metafísica occidental es que el mundo, sea lo que fuere, no pudo haber sido o pudo haber sido distinto a como es. De ahí que el ser no significa ser siempre, como pensaban los griegos, sino ser no-nada, es decir, ser-creado. Este momento del no-nada, va a constituir por suerte o por desgracia, el horizonte en que va a inscribirse la metafísica occidental desde los comienzos del cristianismo. De ahí que el hombre no es, como para un griego, un ente que con su logos va a decir lo que las cosas son, sino primaria y radicalmente es un viador entre la casi-nada, que es el hombre, y Dios, que es realidad plenaria.” (*Ibíd.*, p. 77).

Como primera figura de este nuevo horizonte, se nos presenta Agustín de Hipona, el cual es considerado como uno de los padres de la patrística; en estas instancias vale recordar que la influencia directa de Agustín será pues el neoplatonismo, el cual era de los pocos bagajes del pensamiento griego que se mantendrán dentro de su palestra tanto para nutrir el pensamiento cristiano en plena formación, como también para herramienta para la resolución de las diferentes problemáticas, la cual se nutre en gran parte de pensadores como Plotino y el mismo Proclo, quienes fueron pensadores que retomaron de forma directa el pensamiento platónico, cabe destacar el planteamiento de Hartmann

sobre el platonismo y lo que de él devino, es fundamental para la nueva visión ontológica “Aceptemos por un momento que hay un ser “superior”, por ejemplo, como sustraído a la temporalidad y caducidad, como algo que es siempre, eterno, divino. Así lo entendieron Platón y todas las formas posteriores de platonismo” (*Hartmann, Vol. 1, 1954, p. 89*) En este caso, debe entenderse este platonismo posterior no solo en las expresiones de Plotino y Proclo, sino también en el legado e influencia que estos tuvieron durante el medioevo.

Uno de los elementos esenciales para el pensamiento agustiniano, será el hombre, como engranaje esencial para el desarrollo de su pensamiento, el hombre, es pues, para Agustín, uno de los puntos de referencia para su quehacer intelectual, pero como es claro y bajo los nuevos patrones del cristianismo se establecerá, que toda la problemática ontológica se remite precisamente hacia el ser de Dios, pues es de este como se puede fundamentar el yo, como cuestión dependiente de la divinidad. Se plantea que la cuestión óntica del humano que se presenta como un ser en constante intranquilidad de su finitud de ser, pero que este, está en la disposición de moverse hacia el ser (Dios), pues este es el único que puede otorgarle consistencia y estabilidad. Cabe destacar que dentro de pensamiento de Agustín aún se conserva la cuestión teórica plasmada por los griegos, “*Las Confesiones*” de Agustín parece una autobiografía elemental como punto de referencia de los problemas vitales. Este proceso, requiere un ensimismamiento que se abre ante la verdad revelada y Dios. Esto conlleva a un análisis más detallado de la verdad, pues mediante la duda el sujeto se da cuenta que vive y piensa.

“Esta movilidad del pensamiento por la cual el mismo acto de la duda se toma como fundamento de una certeza, que no es inmóvil, porque significa solamente que se puede y debe buscar, se volverá a encontrar en los comienzos de la filosofía moderna en Descartes. En Agustín significa que la vida interior del alma no puede pararse ante la duda, que hasta la duda permite al alma elevarse más allá de sí misma hacia la verdad.” (*Abbagnano, Vol. 1, 1955, p. 237*)

Este es un comportamiento que se hereda aún en la gnoseología, en la medida que el no conocimiento o duda, de alguna forma, se convierte en un elemento

positivo, pues es este, el que no impulsa hacia la búsqueda de la verdad. Verdad entonces se reconoce como “*lo qué es*”, que es una revelación del ser como tal, que esta retomada bajo las directrices de una ley, que responde hacia una ley relacionado con una divinidad, por lo tanto, toda la cuestión óptica en Agustín deviene de un análisis dependiente de una substancia separada, que es Dios, algo que es novedoso dentro de la misma panorámica histórica.

A continuación esbozaremos una de las problemáticas fundamentales dentro del pensamiento medieval, que tiene como consecuencias influencias magnas hacia cuestiones, que posteriormente se retomaran tanto para un abordaje lógico y ontológico, analizaremos pues, la “*discusión sobre los universales*”, la cual en primeras instancias servirá para el desarrollo de uno de los elementos fuertes del quehacer filosófico de la época, es decir, la lógica, muy en contra de las posturas fatalistas que condenan el “estancamiento” del pensamiento filosófico dentro de sus renglones de la historia, hay que reconocer sin duda, que son los medievales los que desarrollan de una buena forma las cuestiones lógicas, sin dejar de lado otros elementos que constituyen en la actualidad los pilares del estudio hermenéutico. Cabe destacar que las herramientas lógicas llegan a manos de estos pensadores por las traducciones que hace Boecio a la lógica de Aristóteles. A partir de la importancia de la lógica, la cuestión de la verdad revelada pasa a ser analizada por ópticas gnoseológicas y físicas. Bajo esta perspectiva se establece una veta del conocimiento que se encarga de examinar el valor y fundamento mismo de la lógica. El problema, entonces, concierne en el valor objetivo de los conceptos, lo cual hace una división de dos bandos los cuales serán los encargados de establecer la discusión. Los realistas que consideraban que los conceptos son realidades (*res*), por lo cual afirma pues, la realidad de los conceptos y su efecto correlativo con lo que es y los nominalistas, quienes consideraban que los conceptos son palabras (*voces*) y que niega tal realidad y los reduce a nombres.

A partir de estas directrices se puede observar como ambos bandos fortalecerán la cuestión de un análisis ontológico del conocimiento, basado en los planteamientos realistas que ya venían floreciendo a partir de Platón, en tanto que este concebía que las ideas precisamente eran reales. Lo que cabe

destacar de estos es que se apegan a una manera más cercana a los intereses de una conjunción de verdad, que precisamente es la concordancia de los nombres con la realidad, pues un nombre que no designe nada, ni siquiera es un nombre, es decir, un concepto que no se refiera a la realidad objetiva, carece de verdad.

“Para la ontología no son lo esencial las distinciones más finas dentro del realismo de los universales –si concebirlo más platónicamente o aristotélicamente, si antes o in rebus. Lo decisivo es sólo poner el peso del ser del mundo en lo general, mientras que, por lo contrario, se hace pasar a segundo término el caso individual con su individualidad. El mundo de las cosas ahora es el reino de lo accidental, es decir, de lo que no se sigue de la esencia. El reino de las esencias es, por el contrario, una esfera del ser ideal, sin caducidad, temporalidad, movimiento, alteración, aunque también sin existencia, concreción ni vida. Es la esfera de lo perfecto; en una interpretación extrema, una esfera más allá del mundo de las cosas materiales, que comparado con ellas no parece ser nada. Lo positivo de esta concepción consiste en el descubrimiento de que lo general tiene un ser. Pues esto no es nada comprensible de suyo, como lo prueba la multitud de las tesis opuestas. Lo general no está dado justo como tal, siendo necesario para elevarse hasta ello por medio de una reflexión especial. Por lo tanto, es el descubrimiento de que las esencias son entes, ya es una conquista madura del pensar ontológico.” (*Hartmann, Vol. 1, 1954, p.72*)

Es interesante observar el argumento esencial en contra del nominalismo, ya se tenía en cuenta entonces, que la cuestión de la verdad tiene que ver con la realidad, es decir, con lo que es; por otro lado el nominalismo va más encaminado hacia la fundamentación de un estudio de conceptos de manera abstracta, algo que se asemeja mucho a lo que posteriormente se denominará “logicismo”, que bajo la inspección hartmanniana del conocimiento se presenta como un análisis limitado del conocimiento, en tanto que precisamente no se puede reducir todo el quehacer gnoseológico hacia el estudio de las estructuras abstractas, sino más bien, analizar la correlación del conocimiento, es decir, la relación de sujeto y objeto.

Guillermo de Champeux, y su fundamento realista trastoca la esfera del ser-así, en tanto que este plantea que son las formas accidentales de los diferentes seres, que los hacen en última instancia particulares, que posteriormente en la medida que tiene discusiones con Pedro Abelardo modifica su planteamiento, pues, ahora sostiene que la realidad de los individuos, afirmando, con todo, la presencia en ellos de la esencia universal individualizadora.

Pedro Abelardo, del cual hemos mencionado previamente, es sin duda uno de los personajes más fascinantes dentro del medioevo, la actitud teórica que este pensador tenía, era tal, que planteaba pues, que la fe está relacionada con algo comprensivo, tener alguna forma explicativa y comprensiva de la cuestión de la fe era algo, que se podía esperar de Abelardo, que derrumba muchos viejos esquemas donde se establece la carencia de un método hacia lo pedagógico formal. Abelardo es el fundador del método del “*Sí y No*”, el cual consistía en la búsqueda de soluciones tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento, es decir, se comparaban las posturas encontradas en cada uno de los textos para que posteriormente se llegara a la conclusión a partir de este ejercicio, donde cabe destacar que hay cierta preponderancia del antiguo testamento sobre el nuevo, precisamente por la autoridad del antiguo. En primeras instancias nos parece que este método es uno de los elementos pioneros para la conformación posterior de hermenéutica, básicamente es un análisis e interpretación de textos para la búsqueda de la verdad. Todo este proceso es parte de la “*ratio*”.

“... es la investigación en la cual el hombre se empeña para entender y hacer propia la verdad revelada y en la cual realiza y encuentra su substancia humana. La *ratio* no es una pura actividad racional, no es un simple ejercicio al cual el hombre pueda renunciar sin perder nada de la verdad y del propio valor, sino que es la investigación que empeña al hombre en su totalidad de su ser y le confiere el valor que le corresponde” (*Abbagnano, Vol. 1, 1955, p. 301*)

Abelardo como buen nominalista plantea que uno de los fundamentos de su método está en la preponderancia de la lógica como ciencia, en tanto que esta se percibe como el estudio y prescribe el uso de las palabras y su significado; parte de la duda en tanto que es esta en primer momento lo que nos conduce y fomenta la investigación y solo esta última conduce a la verdad. Define que el

Universal es aquello que ha nacido para ser predicado de muchas cosas. De modo pues, que concluye planteando “universale est sermo”; pues el sermo presupone predicabilidad, que está referida a una realidad significada, lo que posteriormente se conocerá como intencionalidad.

Luego de todo este esbozo sobre los planteamientos que contribuyen hacia la consolidación de una base para el pensamiento de Tomás de Aquino, necesariamente hay que reflexionar un poco sobre los aportes que dieron los pensadores árabes; es necesario en cuanto a que estos tenían en su poder muchas de las obras olvidadas de Aristóteles, y es por medio de estos y sus traducciones, lo que hizo posible la introducción del pensamiento del estagirita dentro de los fundamentos más poderosos del pensamiento cristiano, hasta esa fecha. Partamos planteando un aspecto común dentro del pensamiento cristiano y árabe, en este caso sus similitudes están evidentes en tanto, que ambos pensamientos no descansan sobre una investigación original, como lo hacían los griegos; cristianos y árabes e incluso, los pensadores judíos se limitan a sus respectivos libros sagrados, es decir, la autoridad que representan estos libros, condiciona de forma evidente su accionar intelectual.

Particularmente los musulmanes otorgaron al espectro filosófico de esa época, el planteamiento sobre la necesidad, que es una problemática donde se teoriza sobre la influencia de una substancia separada (Dios) sobre el resto de los seres, que se entiende precisamente como la necesidad de los seres, por un ser necesario y que es un tema que Leibniz abordara de una perspectiva diferente pero siempre enfocada a una cuestión relativa a la sustancia individual.

Los pensadores latinos posteriormente, debatirán este principio, planteando el principio de contingencia que va más acoplado la libertad creadora de Dios y al libre albedrío del hombre. Avicena, que es uno de los primeros teóricos del pensamiento musulmán. El principio de especulación de este pensador, está basado en la necesidad de ser, que claramente sigue con el mismo patrón sobre la necesidad óptica de una substancia separada; planteando pues, que todo ser en cuanto ser es necesario. Averroes (el comentarista) por su parte, es sin duda, el teórico más reluciente de los pensadores árabes, el cual profundiza dentro del principio de necesidad. Es uno de los pioneros en establecer la

diferencia de filosofía y religión dentro del mundo musulmán, en este caso, estos planteaban que la primera es exclusiva para los filósofos, mientras que la religión que es un camino narrativo y sencillo, precisamente se acopla al vulgo. En este caso la filosofía desde la perspectiva de Averroes está más apegada hacia una cuestión de especulación mientras que la religión la asocia con el accionar, por esta forma es que se refleja la diferencia.

Con estos precedentes, haremos un pequeño esbozo de uno de los pensadores más determinantes de esta época, Tomás de Aquino, quien forma parte como uno de los grandes teóricos de la filosofía cristiana dentro de los anales de la historia, sin embargo, este gran pensador, tenía entre sus hombros uno de los dilemas fundamentales para el desarrollo posterior del pensamiento occidental:

“El cristianismo se encuentra entonces en este dilema: O dar batalla a la ciencia con el intelecto religioso o integrar la fe, con la ciencia aristotélica, o aniquilar al enemigo o tragárselo. Lo primero era imposible: el intelecto cristiano no había podido hacerse por sí mismo lo bastante vigoroso para poder luchar con la maravilla de la mejor inteligencia de Grecia; solo cabía la segunda solución: Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino adoptaron al cristianismo a la ideología griega.” (*Ortega y Gasset. 1985, pp. 127*)

Y las pruebas son evidentes, pues reconoce que parte de la definición aristotélica de metafísica iba encaminada hacia un aspecto teologal en el cual retomará Tomás de Aquino para la reformulación del concepto de teología, el cual es esbozado en el comentario que hace este de la *Metafísica* de Aristóteles, la cual nos da siguiente definición: “Se llama ciencia divina o teología en cuanto trata de las substancias separadas”, mientras que da la siguiente definición a la metafísica: “Se llama metafísica en cuanto esta ciencia considera el ente y todo lo que de él siga” (*Zubiri, 1995, pp.80*) Bajo esta nueva perspectiva y delimitada la cuestión de los estudios de ambos, llama mucho la atención como dentro del argot de los pensadores cristianos, la cuestión de la ciencia ya no se presenta como algo apático, sino más bien, como algo riguroso según sea su estudio.

Esta reformulación no se queda hasta ese plasmar de nuevas definiciones, sino más bien y muy al contrario de aquellos críticos sobre la carencia de una problemática gnoseológica medieval firme; Tomás de Aquino toma de nuevo el concepto de metafísica y divide su objeto bajo la perspectiva de dos vertientes, en el orden del conocimiento y el orden de la realidad. Bajo la primera perspectiva, enarbola una visión del conocimiento con especial énfasis en el concepto, que representa una idea novedosa, en tanto que dentro del vocablo griego no figuraba el concepto de “concepto”, se presume que es de origen latino y estaría relacionado con Cicerón y de la cual devienen elementos que mucha utilidad de igual forma para los fines teológicos, en tanto que se formula de igual forma la problemática de la analogía, que responde probablemente al problema de los universales, pues Tomás de Aquino define analogía como algo en el cual “el contenido de este concepto está en todas las cosas que son, pero en cada una de ellas a su manera”; y en el entender, definiendo este último como, formar conceptos e inteligir como el fenómeno de generar conceptos de las cosas. A partir de esto, es que se genera un especial trato de Tomás de Aquino, hacia la abstracción “Toda abstracción parece ser una operación negativa: dejar de considerar ciertos aspectos de las cosas y considerar sólo otros, lo cual no sólo es cierto, sino que sin ello no habría abstracción” (*Ibíd*, p. 84) Vemos como de a poco se van entrando dentro de la palestra intelectual conceptos y problemáticas que posteriormente serán elementos que hacen vigoroso todo el quehacer gnoseológico moderno.

Con lo previo, también cabe destacar la importancia ontológica que descansa dentro del quehacer de la metafísica, es importante observar como el aspecto gnoseológico desde esta óptica está íntimamente relacionado con el aspecto ontológico que se esconde, como se explicara posteriormente en cada examen del conocimiento, pero, observar que previamente ya se había establecido una relación; y es que según Tomás de Aquino, la abstracción apunta en última instancia en una representación que descansa en el ente.

“Si prescindimos de toda cantidad, tanto sensible como inteligible, nos quedamos simplemente con la sustancia en tanto que sustancia. Entonces tenemos algo mucho más abstracto, que es precisamente el ente, el ens; lo que queda ante la inteligencia es el ente. Mediante la abstracción de las notas

singulares individuales y de toda consideración cuantitativa sensible e inteligible, se construye ante los ojos la idea de ente, de que aquello que es en tanto que es.” (*Ibíd*, pp. 86-87)

Es decir, cada condicionamiento del aspecto del conocimiento de Tomás de Aquino, tiene como última instancia el conocimiento del ente, que bajo la influencia de Aristóteles, considera que ente es aquello cuyo acto es ser. Se aprecia de gran modo lo que habíamos planteado previamente, enunciando el principio de contingencia, que como podemos observar, no sólo tuvo una finalidad dentro del libre albedrío, sino también dentro de la constitución de la realidad desde la perspectiva tomista.

Posterior a Tomás de Aquino, se aprecia ya el ocaso de la Edad Media, y los vástagos que restan sirvieron en gran forma para que con sus pensamientos hicieran caer esta época y generar espíritus renovadores, que tendrán en sus hombros, el peso relativo de mejores condiciones para el desarrollo intelectual y una visión crítica de lo que la realidad nos muestra. Uno de estos encargados, fue Duns Escoto, donde hay que poner especial atención a las condiciones de ese momento, donde la ruptura de la Gran Bretaña con el papado era inminente, la críticas de los filósofos británicos eran roedoras hacia los pensadores latinos; Duns Escoto si bien no observo los días agónicos del cristianismo, sirvió para la elaboración de un pensamiento cada vez más alejado a los intereses cristianos, pues fue ferviente pionero del aspecto objetivo dentro del quehacer intelectual mismo; sus aspiraciones radicaban principalmente en la fundamentación de la ciencia como criterio para la discusión de los problemas filosóficos y teológicos. Así pues, se presenta con un carácter teórico renovado, en tanto que dentro de su accionar figuraban el dominio de la necesidad, de la demostración racional y de la ciencia, pues estos eran los engranajes de la cuestión teórica mientras que, de la práctica, que es el dominio de la libertad, no hay necesidad de cualquier demostración. De modo pues, que la metafísica es la ciencia teórica por excelencia y la teología ciencia de la práctica, algo que hace recordar a pensadores previos como Averroes.

De igual forma Duns Escoto, reconoce que “... la metafísica tiene como objeto el ser en cuanto tal”, de forma que las resonancias ontológicas aún siguen

vigentes dentro del quehacer intelectual, ahora, con la influencia por un lado de Aristóteles y Santo Tomás, retoma la problemática de abstracción, y el engranaje fundamental para la formulación del conocimiento intuitivo, que responde a las ansias de un conocimiento que vaya encaminado a la ciencia. Todo descansa en la abstracción en tanto que es el primer conocimiento de las cosas, en tanto que se abstrae de la existencia o no de los objetos; se puede apreciar ya la estructuración sistemática de los momentos del conocimiento. El conocimiento abstracto entonces, es el conocimiento de las quidditas que no son otra cosa más que la esencia de las cosas existentes, esta forma parte de la concepción posterior de un “ser-así” en tanto que estas quidditas determinan la forma óptica de los entes. Lo fascinante es lo que Duns Escoto, logra encontrar con su conocimiento intuitivo, ya que se llega a la conclusión que “el ser trasciende cualquier tipo de teorías”, así pues, el ser es común tanto a las criaturas como a Dios, pues según Duns, si no se reconoce tanto a las criaturas y creaciones, y a Dios que son, no puede conocerse nada de ellos.

Para finalizar este pequeño esbozo que simplemente busca las conexiones, influencias y legado que estos autores representan no sólo para nuestro pensador en estudio, como es el caso de Leibniz, sino que en gran parte debe de reconocerse que estas fueron precisamente las bases para una nueva forma de reflexionar que se asoma ya en los preludios del renacimiento y llega a su máximo esplendor dentro de Modernidad; sin duda, estos elementos mencionados son fundamentales para el estudio tanto de una perspectiva gnoseológica y ontológica, que son los dos pilares en los cuales se sostiene esta tesis.

Guillermo Ockham, representa sin duda el punto exacto dentro del quiebre del medioevo y la modernidad, de hecho, dentro de las interpretaciones de algunos historiados de la filosofía se debate, sobre situarlo dentro de la modernidad o dejarlo como último vástago del medioevo, sin embargo, desde nuestra visión lo colocaremos como un pensador medieval, pero que sin duda se diferencia demasiado con sus predecesores. Sabemos que el impulso de la ciencia ya estaba emprendido dentro de esta época desde los tiempos de los árabes, luego con Tomás de Aquino, se reconoce al menos desde su postura la importancia de la obtención de un pensamiento objetivo, no obstante, como

pensador oficial de la iglesia seguía retomando autoridad de la teología por sobre todos los saberes, incluidos la filosofía, es con la nueva inserción de la segunda oleada de los pensadores británicos la que termina de establecer al aspecto científico como algo necesario, y en este mismo proceso, la teología iba degradándose poco a poco; Ockham quien tuvo existencia entre el 1290 y 1349, es el pensador que sin duda romperá con la problemática teológica, ya que en primeras instancias anuncia la imposibilidad de la investigación filosófica y la verdad revelada, entiende que son formas del quehacer intelectual que apuntan a diferentes direcciones, y que en alguna medida los aspectos teológicos se dirigían desde una postura totalmente autoritaria por sobre los otros saberes, al bajar ese estudio a la tierra y comenzar, en primeras instancias, a criticarlo y a invalidar varias cuestiones que no parecían absurdas hasta ese momento.

A partir de lo previo, el quehacer filosófico obtiene la tan añorada libertad, que tanto le había sido negada por siglos; toma entonces la disposición de centrarse en otras problemáticas, como la naturaleza que representará una gran influencia dentro de los físicos del renacimiento y posteriormente a la constitución de la física moderna, el mundo, el cual, se puede conocer por medio de la razón. Se objetara en cuál es la postura que diferencia a Ockham del resto de los pensadores y del por qué, este roe los grilletes que encadenaban a los saberes; la respuesta es sencilla, Ockham, ya presentaba fuertes signos de un empirismo, lo cual parece fascinante, pues en primeras instancias se conoce, del porque el empirismo reinó durante los años posteriores en Gran Bretaña y no es casualidad, de esta latitud del mundo surgieran los empiristas, Ockham es uno de los pioneros de esta perspectiva filosófica. Ahora, este empirismo, conduce a Ockham a criticar fehacientemente las posturas que dan cabida a ambivalencias dentro de la palestra de la problemática teológica.

“El recurso a la experiencia, que constituye, en cambio, el rasgo saliente del procedimiento de Ockham, conduce a este último a poner el fundamento de todo conocimiento en la experiencia y a rechazar como cosa fuera de todo conocimiento posible lo que trasciende los límites de la misma experiencia.”
(*Abbagnano, Vol. 1, 1955, p. 464*)

Esto evidentemente le traería represalias al caballero Ockham, pues no se limitó solo a plantear la cuestión fáctica como criterio de verdad, sino también defendió en gran medida la libertad del filosofar: “Las aseveraciones principalmente filosóficas, que no conciernen a la teología, no deben ser condenadas o puestas entredicho por nadie, solamente, porque en ellas, cualquiera debe ser libre de decir libremente lo que le parece” (*Ibíd, p. 465*) Esto claramente llevaría a tener consecuencias con las autoridades eclesiásticas, sin embargo, este filosofema, sólo es la punta del iceberg formado de argumentos nocivos para los intereses de la iglesia.

Con esto se puede apreciar, como de a poco, el quehacer filosófico va apuntando a un grado mayor desde la perspectiva ontológica, ya que se sitúa a la realidad como centro de la reflexión filosófica, algo que sin duda apunta, a un cuestionamiento de carácter ontológico y del cual surgirán las diferentes aristas. En cuando a la formulación de este empirismo, Ockham se vale de un reflujo sobre el problema de los universales, con principal atención al concepto “... el concepto es el símbolo natural de la cosa misma. A diferencia de la palabra, que es un símbolo instituido por convención arbitraria entre los hombres, el concepto es un símbolo natural predicable de muchas cosas.” (*Ibíd, p. 468*) Es su mismo empirismo el que evoca a reconocer en que precisamente el conocimiento depende en gran medida de los sentidos.

Ockham como empirista entonces, criticará fuertemente desde su trincherla la imposibilidad que involucra la problemática de Dios, llegando a plantear la limitación en cuanto a la fundamentación de la existencia de este, algo totalmente polémico dentro de esta época.

“No podría concebirse una exclusión más total de la verdad revelada del dominio del conocimiento humano: las verdades de fe no son evidentes por sí mismas, como los principios de la demostración; y no son probables porque pueden aparecer, como aparecen, falsas a quienes sirven de la razón natural. El problema escolástico es declarado insoluble por Ockham y desprovisto de todo significado. La teología cesa de ser una ciencia y se convierte en puro acerbo de nociones prácticas y especulativas, desprovistas del todo de evidencia racional y de validez empírica.” (*Ibíd, p. 469*)

De igual forma tiene influencia hacia el dubitabilidad cartesiana, que corresponde de igual forma a una noción de ciencia, "Ciencia es un conocimiento verdadero, pero dubitable, hecho por su propia naturaleza, evidenciado por un razonamiento" (Zubiri, 1955, p. 127)

Hemos apreciado entonces el culmen de esta época, que deja muchos elementos rescatables, a pesar, de las limitaciones que esto representó para el desarrollo del conocimiento, claramente son especulaciones escasas de fundamento, las que plantean un progreso mucho mayor de los saberes, si esta época no hubiese tenido lugar dentro del devenir histórico. Debe de entenderse, que los procesos materiales determinados son parte esencial, de los desarrollos de los conocimientos los cuales contemplamos en estos días. Sin más, continuaremos por esta investigación acentuándonos de a poco dentro de la perspectiva original de Gottfried Leibniz, apreciamos necesario este esbozo en tanto que se puede apreciar de forma más detallada (como propósito fundamental), el pensamiento oficial de Leibniz y de donde devienen la gran cantidad de reflexiones relativas a las distintas ramas del saber.

Conclusión

Se ha podido observar como se desarrollan las diferentes posturas relativas al conocimiento y el abordaje a la cuestión ontológica desde los nacimientos mismos de la filosofía occidental. Observamos la importancia de la visión griega del mundo para el progreso mismo de las diferentes manifestaciones del pensamiento helénico. De como concuerdan en líneas generales toda la producción intelectual y sobre la forma en que en el trasfondo de cada problemática filosófica siempre era de carácter ontológico, reconocimiento a partir de un ejercicio cognitivo. Cabe destacar que es en esta época en que definitivamente la denominada *philosophia prima* queda establecida como proyecto filosófico.

Posteriormente observamos, como con el cambio de paradigma epocal la cuestión ontológica y gnoseológica se reformulan y ahora deben de responder a este patrón histórico enfrascado como hemos planteado, en cuestiones direccionadas a la creación y la nihilidad. Esto implica todo un agregado

enorme de consideraciones hacia ambas ramas, y es en la ontología donde se aprecian los cambios, en la medida que los análisis demandan una visión distinta con un número considerable de nuevos conceptos filosóficos demandados precisamente por paradigma de época. Sin embargo, la producción filosófica no se detuvo ante estas dificultades, al contrario, encontró el camino de resolverlas en sus mismas fauces. Esto marco un camino para toda la producción intelectual moderna, la cual también se presenta, con otro paradigma, muy nutrido de las dos épocas previas.

CAPÍTULO II

Los avances del racionalismo moderno hasta Leibniz

En el presente capítulo se pretende abordar los avances en el devenir filosófico, hasta el momento en que aparece nuestro autor principal en estudio, así pues, nos vemos en la necesidad de poder elaborar un análisis de los diferentes tipos de planteamientos de los autores previos a Gottfried Leibniz. En el cual se ha delimitado con autores de influencia directa en el pensamiento del autor o con los cuales en algunos casos tuvo contacto de manera epistolar o de forma directa. De la misma manera, el abordaje a su pensamiento se ha planteado en la medida que conserve esbozos en nuestro autor o en su defecto, hayan contribuido a la teorización del racionalismo moderno, esto puesto que, desde nuestra humilde labor tiene como uno de sus puntos centrales el análisis a las posturas gnoseológicas bajo la jurisdicción de una postura ontológica.

La perspectiva ontológica, elabora un estudio basándose en la relación trascendente del conocimiento, es decir, la relación de sujeto y objeto, pues es a través de esta que se genera y desarrolla un ejercicio gnoseológico como tal, es en el estudio mismo de esta relación que se puede dilucidar de manera más óptima el proceso mismo cognitivo, apegado a la fundamentación óptica de ambos elementos. La cual aumenta el criterio de objetividad en la medida que la postura ontológica plasme de forma armónica la base de lo real en los dos engranajes.

De este modo, este capítulo nos servirá como una contextualización sobre los avances filosóficos en la materia del conocimiento. Al igual se tratará de brindar la forma de consideraciones con las que se procedía en el que hacer filosófico, es decir, las ideas epocales que generan pues, un patrón dentro de un grupo determinado de pensadores, y que generan una línea de pensamiento, a partir, de un comando general de ideas históricas determinadas en ese momento. Es decir, se hará un análisis sobre la cuestión histórica de la modernidad y en su forma de proceder ante los nuevos retos que una nueva época acarrea. La modernidad como tal llevaba consigo un sinfín de interrogantes y perspectivas ajenas hasta cierto punto a los problemas de la época previa, los cuales se presentaban hasta cierto punto, un tanto cerrados, en comparación de las nuevas cuestiones en la modernidad, de la cual, es que fundamenta posturas encaminadas al estudio de las facultades del hombre, en cuanto a su aspecto cognitivo direccionada a las delimitaciones y extensiones de nuestras capacidades para la aprehensión de un objeto como tal.

En este caso, hemos tomado a los racionalistas principalmente, ya que estos están emparentados con la filosofía de Leibniz, o más bien, el filósofo de Hannover está marcado dentro de esta corriente. De forma que se inspeccionará los aportes gnoseológicos racionales como también sus perspectivas en cuanto a todo el proceso del conocimiento que estuvo en una de las palestras centrales dentro de la filosofía de ese momento como también sus perspectivas en cuanto a la nueva concepción de conocimiento científico, algo de que de a poco o más bien de forma drástica formará parte de las cuestiones trascendentes de la época.

De esta forma estudiaremos algunos planteamientos de Nicolás de Cusa, pues desde nuestra perspectiva es un elemento importante para la comprensión de los primeros rasgos en la cuestión moderna. Posteriormente se hará un esbozo de la filosofía de René Descartes, reconocido pionero del racionalismo y del cual Leibniz tomará algunos aspectos tanto para reforzar su teoría como también para la elaboración de críticas hacia algunos de los elementos cartesianos con los cuales no se compartía concordancia. Se sabe la comunicación en modo epistolar, con los autores racionalistas o al menos en ese momento, cartesianos que habían continuado con el pensamiento del filósofo de La Haye, dentro de los cuales se reconoce a Baruch Spinoza, fantástico pensador, el cual en su obra fundamental intentó hacer un tratado ético a partir de una inspección matemática, algo relevante en su época que por su riqueza filosófica y por el nuevo carácter epocal de la que se ve impregnada la obra, es decir, con el retomar la problemática del hombre y confortarlo con un nuevo esquema del universo. Luego aparece Nicolás Malebranche, famoso racionalista francés con el cual Leibniz tiene una correspondencia directa sobre los asuntos filosóficos relevantes de ese momento, entre otros, criterios sobre los planteamientos cartesianos, con lo cual nos parece interesante adentrarnos someramente al pensamiento de este filósofo.

Sin embargo, debido a las demandas históricas, nos vemos en la tarea de hacer una inspección de los sucesos intelectuales trascendentes del momento. Entre los cuales aparece la nueva forma en la que el desarrollo del problema del conocimiento colisiona con una perspectiva diferente, mucho más minuciosa, la cual demanda nuevas formas para la concretización de un aspecto cognitivo; ahora, ya adentrado a las fauces de los ríos caóticos del conocimiento objetivo, y de la validación científica.

2.1 Nicolás de Cusa y el retorno al hombre

Este pensador, es considerado dentro de las diversas interpretaciones y juicios filosóficos como un pionero de la fundamentación de la filosofía moderna. “Nos encontramos aquí con los mismos problemas que preocuparon a toda la Edad Media: las relaciones entre Dios y el mundo siguen considerándose desde el

especial punto de vista de la doctrina cristiana de la redención y como el centro de todas las investigaciones."(Cassirer, Vol. 1, 1993, p. 65) Con lo anterior se nos objetará sobre la importancia de este autor dentro de nuestra investigación en la medida que aun retomada los problemas tradicionales hasta el momento. Es precisamente, este retomar el que nos interesa, pues se verá cuáles son los nuevos agregados de este pensador a los problemas ya tratados, un elemento que hasta cierto punto de vista hará entablar una verdadera postura de la filosofía en cuanto a lo que está por venir, a saber, la nueva perspectiva sobre el hombre.

Aunque el dogma no marque de manera clara la forma y el rumbo de las especulaciones, señala su destino. El cusano, poseía una perspectiva hasta cierto punto fatalista, en tanto que reconoce las limitancias de la humanidad, señala pues, la condenación de una eterna caminata sobre el monte nublado de la problemática del ser.

"Al individuo le esta negada la participación en el ser, en el último y más alto de los sentidos, no tenemos más remedio que aceptarlo como un hecho irracional, sin poder encontrar un principio que asegure su consistencia y su razón de ser." (Ibíd., p. 67)

Pero ¿a qué nos conduce este reconocimiento sobre la limitancia del humano en cuanto a la resolución de los asuntos más trascendentes de la realidad? ¿es en verdad una condenación esta sentencia hacia las nuevas formas de adquirir el conocimiento de lo real? O más bien, ¿es un punto de partida hacia una forma distinta de sustraer el conocimiento de la realidad? Soy de la perspectiva del último planteamiento, ya que representa una perspectiva que se complementa en el momento justo de esta época. Pues esta sentencia lleva al cusano, a elaborar una nueva teoría del conocimiento, la cual recae en su punto central, que es la limitación humana ante todo lo real, a saber, "*la docta ignorantia*".

"La ciencia de la ignorancia no significa, de momento, otra cosa que la abolición de la pretensión absoluta del conocimiento, como una barrera puesta a la experiencia humana y al concepto del hombre. El saber, referido al mundo

de los cambios y de la multiplicidad, no puede tampoco encontrar nunca en sí mismo un punto seguro de apoyo y de quietud.” (*Ibíd.*, p. 69)

Bajo la sentencia previa, dilucidamos la nueva pauta que plantea el cusano en cuando al progreso de los saberes, en la medida, que se vayan abandonando de forma lenta los diferentes clichés y dogmas de la época en la forma de darle resolución a un problema en cuestión, esto no representa poco para el desarrollo mismo del conocimiento, ya que se sabe pues, de los males de ese tiempo determinado, donde las pautas aún estaban establecidas bajo la comandancia de las autoridades eclesiásticas y se sabe, de forma tácita, el tipo de coerción que se ejercía sino se seguían los dictámenes tanto de metodología como de resultados de investigaciones. Esta *docta ignorantia* como la plantea el cusano, viene a confrontar de forma directa con el ideal de certeza heredado por toda la tradición filosófica medieval:

“La pauta ideal de la suprema certeza, que llevamos en nosotros mismos, convierte todo saber realmente alcanzado en una mera “hipótesis”, que puede ser desplazada por otras más exactas: “la unidad de la verdad inasequible es reconocida por nosotros en la alteridad de la hipótesis.” (*Ibíd.*)

Es evidente pues que Nicolás de Cusa, ya visualizaba una nueva forma de hacer conocimiento, en la cual se iban a demandar otros elementos para su aceptación, elementos, que servirán de igual forma para elaborar un tamiz en el cual, solo sobresalten las investigaciones serias, que posean frutos que cada vez más se acerquen a lo que el objeto en estudio como tal es. Es decir, que con el pensamiento del cusano, ahora las investigaciones van a poseer un grado de contexto y un grado de conocimiento que no deba de poseer la característica de dubitable en la medida que con las pruebas se vaya esfumando este tipo de obstáculos. Y en todo momento, la cuestión consiente de la ignorancia, no solo en el hecho de comparación con un ente divino, sino también en la forma de cómo se va inspeccionar al mundo y su comparación de la multidiversidad de elementos reales con la conciencia humana.

“..., la conciencia de la ignorancia oculta un contenido de conocimiento más profundo y más fecundo que cualquier aparente afirmación concreta de carácter positivo, por cierta que nos antoje, pues mientras que en esta aparece

como entorpecido y paralizado todo progreso ulterior, aquella abre entre nosotros la perspectiva de lo limitado y nos alumbra la meta y la dirección del camino.” (*Ibíd.*, p. 70)

Esto será de suma importancia en la posteridad de esta investigación, en la medida que está íntimamente relacionado con lo gnoseológicamente denominado como “transobjetivo” que representa precisamente los elementos que se nos escapan de nuestro entendimiento, pero que a la vez sirven como elemento positivo, ya que es lo que no conocemos lo que nos impulsa a elaborar una investigación.

Así pues, de algún modo, el cusano confronta las verdades que hasta en ese momento se contemplaban como absolutas en todas sus aristas, y esto incluye no solo el campo de la filosofía y de la ciencia, sino también incursiona en las cuestiones de corte teológicas. Es decir, que si con Ockham obtenemos una influencia hacia el constructor de un concepto de ciencia que se ve intrínsecamente con una cuestión dubitable, con Nicolás de Cusa se enlaza otro elemento que conlleva a la ahondar en la problemática de una duda ante cualquier problema de la realidad que se nos ponga en mira. Se va contemplando pues como se va formando la base para los planteamientos fundamentales que se objetaran en toda la época moderna y en la cual, nuestro filósofo en asunto, no se ve exento, ya sea en la forma de proceder en sus investigaciones y en el adentramiento en directo en estos problemas que se van contemplando como van tomando su carácter época, con los cual pues marca un patrón determinado.

“La época moderna comienza invirtiendo la concepción de la edad media en ambos sentidos, el subjetivo y objetivo. El objeto a que se dirige su mirada es inmanente al espíritu: la conciencia misma y sus leyes condicionan y deslindan al objeto del conocimiento. Y, sin embargo, el proceso en que tratamos de reducir a determinación científica este nuevo ser tiene que ser pensado, en principio como un proceso interminable. La existencia empírica finita no llega a conocerse nunca en su totalidad, sino que se presenta de modo constante ante nosotros como una tarea de investigación.” (*Ibíd.*)

A partir de la sentencia previa Cassirer nos enmarca de forma concreta los nuevos contrastes que hay dentro de este adentramiento a una nueva época, por una parte, la cuestión religiosa, se toma como un ámbito un tanto apático, en la medida que ya no se presenta como el problema central de nuevas incursiones filosóficas, en la medida que se comprende la limitancia de la conciencia humana y se entiende de forma concreta, que el conocimiento para ser adquirido, se necesita constituir a partir de un ejercicio perenne de investigación, esa cuestión teórica plantada por los griegos, vuelve a florecer para la formación de toda una nueva época.

Bajo el esbozo previo, es que nos damos cuenta que Nicolás de Cusa forma parte de los fundadores de algunas características que están bien marcadas en la modernidad como tal, pero sobre todo en los racionalistas, en la medida en que el cusano lleva a tela de juicio la referencia cognitiva de los sentidos, de forma que ya se puede contemplar en este autor, una marcada línea del cuestionarse hasta lo que hace poco se consideraba como una referencia objetiva. “Los sentidos en cuanto tales no entrañan fuerza alguna capaz de determinación y distinción; es la razón misma la que tiene que elaborar el material suministrado por ellos para introducir delimitaciones y especificaciones fijas.”(*Ibíd.*, p. 77) Bajo esta referencia queda sustentada la actitud del cusano más cercana a la cuestión racionalista, en la medida que posteriormente estos, adoptaran estos planteamientos, por una parte para formar el camino hacia el estudio de la conciencia y sus extensiones, y por otra, para fomentar de alguna forma una nueva visión del mundo, en la medida que esta se relacione más con la verdad que con el dogma, y se confirme de a poco, que la modernidad ya ha llegado y que a partir de ello, los cambios que se avecinan parecen drásticos mientras que se formaban las expectativas intelectuales y socioeconómicas paralelamente.

Cassirer entiende, que en ese momento determinado, la magnitud de la problemática del conocimiento en tanto que reconoce un cierto moldeamiento del objeto al sujeto, y no viceversa, reconoce, no solo la relación evidente del conocimiento, sino también las posiciones que ambos elementos y lo que ello conlleva, “... Solo comprendemos las cosas del mundo exterior en cuanto podemos descubrir de nuevo en ellas las categorías de nuestro propio

entendimiento”(Ibíd., p. 79) Esto dejará como legado para el resto del racionalismo, que parece contener dentro de sus facultades un elemento significativo para el conocimiento, ya que en últimas instancias y para el ejercicio de la objetificación, es necesario un accionar de la razón misma, es decir, que la imagen representativa en nuestra conciencia de un objeto, es llevada a forma de criterio, bajo las extensiones mismas de la razón y es esta, la que le otorga el grado mismo de concreción objetiva.

Lo interesante del cusano, radica en como su concepción de *docta ignorantia*, sirve para la base de una nueva forma de apreciar los problemas del conocimiento en general, y como todo este cambio, va a generar una de las épocas más dinámicas e ilustradas de la historia de la humanidad. En la cual, hubo mucha producción filosófica de obras elementales, pero que surgen bajo la estirpe de confrontaciones y disputas, van a formar todo ese cumulo inmenso de conocimiento. Dicho esto, y regresando a Nicolás de Cusa, el bajo el planteamiento de la conciencia como ordenador y juzgador de las representaciones que adquirimos por los sentidos, va a plantear la siguiente forma de proceso en el ejercicio mismo del conocimiento.

“... los conceptos de la razón representan el mismo contenido que la percepción inmediata, solo que separado y deslindado de un modo más claro y nítido que en esta. Llevan inherentes, por tanto, todos los defectos de la impresión inicial de los sentidos. Al pensamiento discursivo que no es, en el fondo, sino la ordenación y clasificación de los datos, de las sensaciones, le esta negada la auténtica “precisión”: a lo que más puede llegar es a una certeza relativa y aproximada. Por consiguiente, cuando el saber gira en torno a un contenido empírico, solo se proyecta ante nosotros la sombra de “las formas puras” a las que tiende en última instancia nuestro conocimiento: la fuerza de la materia extraña, que viene dada desde fuera, limita y oscurece la seguridad en sí misma de la intuición y la captación espiritual.” (Ibíd., p. 81)

Aquí reconoce de forma concreta, la limitancia que cuentan nuestros sentidos para la adquisición de una imagen del objeto en nosotros.

El posicionamiento de la razón por parte de este autor se puede deducir que surge a partir pues de una inconformidad intelectual que es común en esta

época, no solo en sus inicios, sino que puede apreciarse que este patrón se mantiene como línea general en toda la modernidad. Así pues, en alguna medida se explica la jerarquización gnoseológica del cusano, ya que para el desarrollo mismo de la ciencia y de la filosofía, se necesitaba quitarse las ataduras teológicas, que era el comando de prácticamente de todo el quehacer filosófico, y que deja como legado las consideraciones marcadas por unas posturas dogmática y dialécticas, es decir, es evidente que una cosa conduzca a la otra. De modo que el rompimiento, en primeras instancias de ese trabajo filosófico en cuanto al abordaje de los problemas, el criterio para proceder y dar resolución, la autoridad pues de la teología se veía hasta cierto punto de vista en un absurdo en la medida que una postura, abierta al estilo socrático, iba a ser un elemento fundamental para el avance del devenir filosófico en esta época, que iba a terminar por la fundamentación de nuevas teorías científicas, que darán para a un reformulamiento de algunas cosas que antes nos parecían en su obviedad, que eran parte tácita de la existencia, más, se ignoraba que en el análisis de nuestro entorno real, se develan formas óptimas para el desarrollo en varias aristas.

“El ser simple e incondicionado no nos es directamente asequible, sino que se oculta y envuelve ante nosotros bajo los múltiples nombres y símbolos de que necesariamente tenemos que valernos para captarlo; pero estos “nombres” no son algo arbitrario y sustraído a leyes, sino que brotan del fundamento y la ley de nuestro espíritu. El mismo medio que nos separa de la existencia absoluta nos abre al conocimiento del propio ser”(Ibíd., p. 83) Bajo esta perspectiva, se puede apreciar que Nicolás de Cusa, ya estaba considerando puntos que luego retomarán los fundadores de los principios de la intuición, una postura importante para los racionalistas, en la medida que a través de esta, hay reclamos directos hacia el papel de las sensaciones dentro de la cuestión gnoseológica, y toma como base una aprehensión, que depende en gran medida de la cuestión trascendental humana. En tanto, que también, se teoriza a favor de un reclamo hacia los absolutismos de esa época, para enfocarse entonces, en la formulación de un conocimiento que contenga un grado de objetividad mayor.

Cabe destacar, que, si bien elabora a través de sus posturas acciones críticas en contra de las autoridades intelectuales de ese momento, el cusano nunca abandona su acervo que está a la base de un problema religioso. Ni siquiera en los autores posteriores se presente una apatía total hacia el problema teológico, sino más bien, en algunos casos, sirve para la armonización en cuanto a las diversas posturas que cada autor tiene en las diferentes áreas de los saberes. El cusano pues, no se ve exento de plantear una postura en pro o que descansa en teología: “Es el intelecto el que, gracias a su capacidad para concebir y distinguir, determina y señala el valor de todo ser, lo mismo el infinito que el finito, y el que, por tanto, representa el supremo valor, después de Dios”(Ibíd., p. 92) Esto nos parece que es una cita que ciertamente engloba la visión general de los racionalistas, entiendo que son las facultades racionales las que representan en el hombre una especie de acercamiento a Dios o más bien, es lo que se representa como un segundo grado en cuanto a las valoraciones humanas de la época.

La nueva función activa del humano en el ejercicio del conocimiento surge pues, desde un punto de vista apreciado por Nicolás de Cusa:

“Así como el espíritu es el creador de todas las formas sustanciales, así también el espíritu humano es el artífice y conformador de todos sus conceptos y pensamientos. De este modo, el espíritu del hombre, que en un principio tenía que limitarse a un papel puramente receptivo, con respecto a las impresiones externas, cobra más tarde la conciencia y la fuerza propia de su actividad” (Ibíd., p. 105)

De forma clara marca de alguna manera las nuevas alternativas que tiene la razón para dar resolución a las percepciones que esta recibe, entendiéndolo que a partir de ellas es que pueden surgir estas ideas.

De modo pues, que ya se ha visto como poco a poco se va conformando las bases del cimiento de la época moderna. Por una parte, ya se aprecia en pensadores como Guillermo de Ockham, la poca conformidad con las autoridades eclesiásticas por su cuestión intelectual y que, a la misma vez, estructura las bases para el concepto moderno de ciencia, que toma como base la cuestión dubitable. En el cusano pues, se desnuda de todo tipo de

absolutez filosófica, donde nos traza un camino dinámico hacia la obtención de datos y posturas veraces de los objetos en estudio.

2.2 Nuevas concepciones sobre los conceptos de historia y naturaleza

Estamos ante una de las épocas más polémicas y enriquecedoras de la humanidad. Por una parte, en la decadencia del medioevo, ya se había parido la idea de un concepto de ciencia que estuviera relacionado a una veracidad y dubitabilidad en su procedimiento y resultado; el cusano ya había elaborado una concepción con su postura de *docta ignorantia*, la cual no solo nos hizo poner los pies sobre la tierra sino que a través de este planteamiento, invita hacia el ejercicio teórico, ya delimitado dentro de un marco de carácter dinámico, algo interesante e innovador para la fecha, pues previamente, el quehacer filosófico se reducía en últimas instancias a dejar los problemas complejos a la regla de la autoridad teológica según sea expresado en las escrituras. Entonces, era evidente que con la demarcación de todos estos hitos y encima, la aparición de planteamientos cosmológicos que revertían la armonía de muchos elementos que antes parecían tácitos, en la medida que la misma cotidianidad los reducía a eso.

Copérnico, Galileo y Bruno fueron la trinidad que reformularían la perspectiva sobre el universo, poniendo en tela de juicio los planteamientos aceptados por autoridad en la época, y que por los cuales, iban a acarrearles a estos tres personajes grandes contratiempos dentro de sus investigaciones. Sin embargo, y gracias a Atena, los aportes significativos de estos pensadores, aunque al principio parecían polémicos y en algunos de hecho, les costó su vida (Bruno), se mantuvieron y se validaron en la medida que el desarrollo de la astronomía y el resto de las ciencias estaban avanzando. “La misma trayectoria del pensamiento que lleva a la humanidad a una nueva conciencia histórica de sí misma hace surgir también la nueva imagen de la naturaleza” (*Ibíd.*, p. 179) Este elemento, que no es algo pequeño, de igual forma debe de agregarse dentro del correlato de elementos con los cuales debía de desarrollarse el hombre moderno. Era necesario pensar que las posturas nuevas, conformaban parte de la vanguardia especial, en la forma que el conocimiento previo se veía

hasta cierto punto de vista con recelo, ya que había forjado actitudes, las cuales dentro de esa coyuntura se veían de una forma sospechosa.

Así pues, nuevas perspectivas iban tomando forma, las categorías generales de la realidad, estaban teniendo mutaciones, reformulándose ahora, bajo otra cuestión epocal, que se presenta bajo otro elemento central de consideración. Si en el medioevo, teníamos una panorámica de nihilidad, ahora era un contraste interesante. Pues la nihilidad conducía siempre a una cuestión divina y hasta cierto punto, la mayor parte del quehacer se reducía a una cuestión teológica, en cambio ahora, es el hombre mismo el que está en el centro de toda investigación, en la mayor parte de las aristas del saber, era la cuestión del hombre la primordial, parecía una época socrática, en la medida que es el humano el patrón general, pero que a la vez, este problema iba a traer consigo un cumulo de elementos, los cuales formarán parte de ese collage de asuntos en la modernidad.

Las nuevas perspectivas encaminadas hacia la concepción del mundo, como ya se ha expresado previamente, habían tomado un rumbo diferente, ya no se concibe el universo como algo aparte de las consideraciones intelectuales, pues con este nuevo patrón los aspectos científicos y filosóficos tendrán un gran avance, en la medida, que el mismo desarrollo de la época lo demandaba.

“El universo se concibe como un organismo vivo cada uno de cuyos miembros sirve a un fin común y en el que, por tanto, cada una de las partes lleva en si el todo y lo hace cognoscible. De aquí que, sin necesidad de surgir la embrollada y confusa marcha de las causas intermedias, podamos enlazar y poner directamente en la relación entre si dos puntos del todo. Cada acaecimiento especial es un signo y una representación de la ley universal; lo que vale tanto como decir que entre todas las partes del universo existe una originaria consonancia armónica, que los unos apuntan simbólicamente hacia los otros, y viceversa.” (*Ibíd.*, p. 181)

Nos damos cuenta, en primeras instancias, que esta visión está apoyada bajo el criterio que todo en cuanto existe es un cumulo de entes vivos o que al menos “son”, los cuales hacen posible precisamente el ejercicio del conocimiento. Luego, que, a partir de ello, y con la acción directa de los entes

para la cuestión gnoseológica, nos adentramos a categorías enriquecedoras para nuestra investigación, elementos que componen una postura ontológica en cuanto a la problemática misma del conocimiento, estas categorías son pues, signo y representación. Ambos elementos conllevan a problemáticas similares, por una parte, se sabe de que el signo se encuentra de un ejercicio marcado cognitivamente, pues es a partir de esta, que se puede dar una aprehensión de forma a priori de la cosa como tal, es decir, compone, la primera imagen que se nos da del objeto. Luego la representación, que es un concepto más complejo, es pues, la imagen en nuestra conciencia del objeto mismo en estudio. Ambos elementos, formaran parte del devenir filosófico y servirán para que, con el desarrollo mismo del conocimiento, y para que este tenga un análisis mucho más complejo. Así pues, las nuevas nociones del universo fortalecen y más bien, entrelazan la cuestión gnoseológica inspeccionada no solo por las nuevas objeciones científicas, sino también establecen de forma evidente una postura ontológica en cuanto a las extensiones del conocimiento humano.

Con el desarrollo de esta nueva perspectiva del mundo, ocurren fenómenos, que en primeras instancias no parecían evidentes. Ahora que el hombre se ha dado cuenta que todo en cuanto le rodea puede ser objeto de su conocimiento, ocurre algo fascinante; por una parte, el recelo de lo previo comandaba dentro de la conciencia de los grupos intelectuales, todos por una parte pretendían un desarrollo teórico y científico en sus áreas, sin embargo, las dudas en torno al estudio mismo del hombre eran muy acaudaladas. Darle el puesto central al hombre dentro de las nuevas investigaciones, implica muchos cambios y la correlación de asuntos, que el problema ya traía consigo. Desde Sócrates no se veía un estudio del hombre con importantes implicaciones, pero la brecha que se tuvo que romper para estos avances es muy compleja. Las consideraciones ahora radican, en como el hombre puede adquirir o más bien, aprehender todo en cuanto le rodea, y en dada respuesta óptima, se procede a preguntarse entonces cual es la forma de obrar, para obtener los resultados trazados en la medida que ahora se comprende la potestad del hombre por conocer.

El modo de obrar pues y su correlato de interrogantes, es lo que propician, precisamente las estructuraciones de los diferentes métodos gnoseológicos que se pueden localizar en la modernidad, equiparado de la influencia en cuanto a la forma en cómo surge los primeros bosquejos sobre el concepto de ciencia, que ya se manifestaban a partir de una conjugación de duda e investigación, la cual pues, caerá de forma adecuada dentro de las aptitudes y actitudes adoptadas dentro de la Época Moderna. Esto y lo previamente planteado sirve de igual forma, y bajo el mismo patrón del antropocentrismo, en la fundamentación necesaria sobre el análisis de un “yo”, en la medida que es un agente gnoseológico. “... a medida que va ahondando en la investigación de la naturaleza objetiva del hombre se adentra al mismo tiempo en la verdadera esencia de su yo, al paso que, por otra parte, el conocimiento más profundo del yo va revelándole constantemente nuevos y nuevos campos de la realidad objetiva.” (*Ibíd.*, pp. 185-186)

El hombre ahora ya con los pies dentro de una nueva época, obtiene ese grado de optimismo, con los cual se plasma como mejor que lo previo, sus estudios ahora obraran a partir de los rasgos ya antes planteados, hasta cierta medida es pues, la aprehensión de la exterior para enriquecer el estudio del humano como tal

“Estas palabras, que podríamos escoger como divisa para expresar el carácter total de época contienen como condensado el pensamiento fundamental del humanismo: para este, la Historia y la contemplación de la naturaleza son simplemente medios para llegar a la potenciación del ser humano y del valor del hombre a través de la energía espiritual y consciente de sí misma.” (*Ibíd.*, p. 187)

2.3 René Descartes y el giro gnoseológico

La figura de René Descartes en la historia de la filosofía está dentro de la sala de las más grandes figuras. Desde nuestra perspectiva está dentro de los filósofos más representativos en la historia misma del pensamiento, pues como

tal era un filósofo, en la máxima expresión del concepto y sabemos, que, si se cumple este comentario, nos lleva por lo tanto a la conclusión lucida de contemplar que, el quehacer de Descartes si bien parte de fundamentos filosóficos, esto no lo limitan a su tarea de investigación. De modo que nuestro pensador elaboró muchos trastoques en diversos tópicos, situados en la época, que van desde una concepción teológica, común a los criterios generales del cristianismo; sus perspectivas en cuanto al conocimiento científico en la medida, que retoma de los últimos suspiros del medioevo, el concepto de esta, en cual se ve intrínsecamente relacionado con la duda, elemento, que posteriormente será clave para el desarrollo mismo de su actividad intelectual y que es partir de esta nueva necesidad de un conocimiento objetivo, nos lleva a la formulación de un método, en el sentido antiguo, donde el concepto está relacionado con camino; camino en la medida que se buscaba trazar un mapa de acción el cual nos asegurase al menos, un abordaje de la problemática que nos facilite su resolución.

Así pues, con lo planteado, no cabe duda, en que buscar los orígenes o al menos un pionero del pensamiento moderno, nos remitiremos de forma tácita a Descartes, por todos los elementos que se encuentran en su quehacer teórico. Se puede decir, que los rasgos generales de la edad moderna, se ven plasmados en su mayoría en la figura de Descartes.

“Si intentamos descubrir y señalar el rasgo fundamental común que se acusa en las múltiples corrientes y tendencias del pensamiento que contribuyen a la formación de la filosofía moderna, lo primero que se nos ofrece como nota característica es la actitud que todas ellas adoptan ante el concepto lógico profesado por la Edad Media. En la repudiación de la dialéctica, en la recusación del silogismo como método fundamental del conocimiento, se dan la mano el escepticismo y la ciencia de la experiencia, el ideal histórico del humanismo y la nueva filosofía de la naturaleza” (*Ibíd.*, p. 487)

En la cita se ha un anuncio sobre un rasgo fundamental al menos en los comienzos de esta época, y es pues el recelo que surge a la dialéctica, en cuanto a forma de resolución abstracta a la que conduce. La modernidad demandaba pues, otra forma de obrar en cuanto que ahora, se debe de manejar la investigación con otros elementos y enfoques, una de ellas es la

experiencia en sí, la cual pues, presupone formas diferentes del accionar intelectual, "... El espíritu no necesita seguir siendo educado y guiado por la dialéctica: se enfrenta directamente a la experiencia exterior e interior, que abre ante él una fuente más copiosa y más segura de conocimiento." (*Ibíd.*) Era evidente que estaban tratando de situar el problema del conocimiento hacia aspectos más concretos que iban enfocados a la relación esencial cognitiva que ciertamente difiere en alguna medida de la dialéctica medieval. Los trazos a seguir, estaban mas enfocados en expresar las facultades de la razón para llevar a cabo todo el proceso cognitivo.

"En realidad, el método no es, en esta etapa del pensamiento, más que un tópico que encubre los más diversos contenidos y que de por sí no representan ni garantiza todavía una renovación sustancial del ideal del conocimiento. Incluso allí donde aparece concebido y empleado en su mayor pureza, no representa el principio fundamental, sino una instancia paralela, que apoya, refuerza y fiscaliza la adquisición del saber. Nos encamina a las fuentes de las que fluye el conocimiento, pero no es todavía, por sí mismo, la causa primera y el fundamento de este." (*Ibíd.*, p. 448)

Es donde se reconoce las auténticas extensiones del método, que es lo que puede llegar a conducir a la verdad pero que no es la verdad misma, algo que debe de diferenciarse para los efectos de la época.

De modo, que el mérito cartesiano en modo alguno se evoca a la colación del método como centro de investigación filosófica, sino pues, como se ha visto, las necesidades gnoseológicas eran tales, que se necesitaba pues, del método precisamente, para trazar un camino hacia la aprehensión de la realidad.

"Descartes no es, por tanto, el verdadero fundador de la filosofía moderna porque coloque a la cabeza de la especulación la idea del método; lo es porque asigna a este una función nueva. Según él, no es simplemente la estructuración formal, sino el contenido total del conocimiento "puro" lo que ha de obtenerse del principio metodológico originario, derivándose de él en una continuidad completa, exenta de toda laguna." (*Ibíd.*)

Es el método pues, la forma por la cual las aspiraciones gnoseológicas deben satisfacerse, era evidente por todo lo previamente dicho, de igual forma la

demanda en estas instancias de la historia por un conocimiento que estuviese de algún modo corroborado por otras fracciones que no sean las teológicas.

Entonces, aclarado este punto en cuanto a la relevancia del método como camino al conocimiento objetivo, que lleva impregnado una forma distinta a la de la época previa, tomando ahora también como elemento útil, la cuestión científica.

“La temprana obra metodológica de Descartes, llamada a ser y a permanecer como su obra principal en materia de método, comienza con una imagen característica, en la que se refleja la peculiaridad histórica del nuevo modo de pensar. Todas las ciencias en su conjunto, dice Descartes, no son otra cosa que la sabiduría humana una, idéntica e invariable, por muy distintos que sean los objetos sobre que se proyecte, ya que estos no la hacen cambiar interiormente, del mismo modo que la luz del sol no cambia por efecto de la diversidad de las cosas que ilumina” (*Ibíd.*, p. 449)

De alguna forma esto sirve para el planteamiento gnoseológico posterior sobre la apatía del objeto dentro del proceso del conocimiento mismo.

Lo expresado previamente encaja de forma adecuada a los principios racionalistas, los cuales estaban más apegados a las posturas gnoseológicas enfocada en la justificación de una razón fuerte en la medida, que es esta, por la cual depende en gran medida todas las acciones relacionadas a la cuestión del conocimiento. Es decir, que las posturas dirigidas hacia este tipo de perspectivas eran comunes dentro de los círculos intelectuales racionalistas, en la medida pues, que servían para la base de sus posturas más complejas. La cuestión unitaria, va enfocada, a la teorización racionalista en cuanto a la forma en cómo se puede comprender los distintos fenómenos que nos ofrece la realidad, y de la cual, el humano se mostraba ansioso por conocer. Pareciera que este tipo de fundamentaciones agravan los problemas filosóficos hacia conceptos ilimitados, o al menos, que aparentan ser ilimitados, es decir, la mezcla de objetos del conocimiento, pareciera que rozara la infinitud, y pareciera, porque, de hecho, es nuestra limitancia la que nos ofrece esta perspectiva. Descartes no es ajeno, a la comprensión de los límites de nuestro conocimiento, por lo tanto, plantea lo siguiente.

“Solo cuando referimos la investigación a esta función, última y unitaria, llegamos a comprender la posibilidad interior del conocimiento. La variedad de las cosas es infinita e inaprehensible; sería vano empeño tratar de abarcarlas y compendiarlas en el concepto. En cambio, nadie podría considerar descabellado señalar los límites del espíritu, ya que se trata de algo que existe en nosotros mismos, ni el de determinar exhaustivamente todos los contenidos encuadrados dentro de esta totalidad” (*Ibíd.*, p. 450)

Ya en Bruno se podía observar, la intención de querer aprehender lo infinito, bajo una conciencia limitada. Es decir, como aquello que contempla todo en cuanto existe, tiene la capacidad de igual forma de hacerse un análisis pleno de sí mismo, esa era una de las fundamentaciones de las contra partes hacia el pensamiento cartesiano; sin embargo, y a diferencia de Bruno, Descartes, logra elaborar una objeción en cuanto a esta crítica.

“... aquel opone (Descartes) su nueva concepción de la conciencia de sí mismo. No podemos llegar a conocer nada acerca de las cosas sin percatarnos al mismo tiempo de la esencia de nuestro propio pensamiento. El intelecto puro constituye el primer objeto que nos sale al paso en la serie de las verdades.” (*Ibíd.*, p. 451)

Bajo este tipo de fundamentos, se puede apreciar de forma directa, cual es el rumbo que va tomando por una parte el pensamiento cartesiano, que, dicho sea de paso, se puede apreciar que se dirige a lo que posteriormente se denominará como “egología” la cual, como veremos posteriormente, se encarga de la fundamentación de la gnoseología cartesiana en gran medida. Por otra parte, y como cabe esperarse, este tipo de paradigma se repite en los teóricos del racionalismo moderno, en la medida que es uno de los principales pilares para la base de su pensamiento, el cual se mantenía en una constante pugna, con el empirismo, ya que dejaba de lado la cuestión trascendental como estandarte del conocimiento.

Algo que debe quedar claro es que, uno de los grandes méritos de Descartes, es el lugar que da al método gnoseológico dentro de la cuestión teórica, y esto trasciende tanto las diferencias que pudieron surgir en los bandos que reconoce la tradición filosófica, pues ambas posturas tienen su asidero solo en

la medida que se entabló la cuestión del método, para el nuevo proceder filosófico en cuanto al problema del conocimiento.

“... el método cartesiano viene a descubrir un nuevo centro y un nuevo punto de partida: pero su justificación hay que buscarla también en su fecundidad, en su unidad para ofrecernos un conocimiento objetivo de la naturaleza, para sentar los verdaderos fundamentos de la física científica.” (*Ibíd.*)

Así pues, rebasa no solo la cuestión filosófica, sino de igual forma, contribuye hacia el nuevo quehacer científico. En este contexto donde la filosofía suelta la mano de la teología y sujeta la mano de ciencia, la historia será la que juzgue, de cual asociación el pensamiento filosófico obtuvo más provecho.

Adentrándonos poco a poco hacia la cuestión filosófica cartesiana, nos vemos en la necesidad de tratar de organizar delimitaciones ventajosas en el pensamiento de Descartes. Por una parte, aquella que es referida más a su cuestión gnoseológica ya enfocada en el espíritu, intelecto y conciencia, y por la otra parte, tenemos la fundamentación metafísica de algunos elementos de su teoría. Hay que destacar pues, que Descartes como buen cristiano, no podía darse el lujo de que sus reflexiones cayeran dentro de incompatibilidad con el dogma religioso. En parte debido a su ética religiosa, a pesar de su apatía por la su formación y los modos de proceder previos, no era suficiente para arrancarlo totalmente de sus creencias, de manera que debía formar parte de su agenda reflexiva, la concordancia de su teoría con las autoridades teológicas, a lo que nos lleva a la parte, que era precisamente, las condiciones en las cuales se desarrolla este pensador.

Si bien, las medidas represivas iban a la baja, esto no significa que si alguna acción tanto cotidiana como intelectual no encaja con su libreto, las represalias eran aun graves para el infractor. De modo pues, que hay una demanda de ética intelectual mezclada con paranoia hacia las acciones represivas que aún plasmaba la iglesia. Si alcanzaba esta armonía, no solo representaba una categoría intelectual de primera, sino también significaba una vida tranquila hasta donde cabía la posibilidad de la época.

“... de una parte, se desarrollaba y expone la “unidad del intelecto” en principios cada vez más determinados y concretos, derivándose de ella en una

línea de continuidad el contenido de la matemática y de la ciencia de la naturaleza; de otra parte, nos encontramos con el intento de reducir todo el conjunto del saber que de este modo nace a un ser metafísico supremo, tratando de encontrar en este su base última de sustentación, la roca para su cimiento” (*Ibíd.*, p. 452)

El único modo de asegurar la fundamentabilidad en la cuestión de su tiempo en su teoría era de algún modo tratar de hacer converger sus planteamientos con un aspecto teológico.

Si tenemos que parte de los rasgos de los pensadores previos a Descartes (Bruno, Kepler, Galileo y Copérnico), involucran en su quehacer un modo operandis de carácter demostrativo. Ahora pues, el estudio del objeto directo no es la principal preocupación para esta nueva camada de ilustres, sino más bien, en cómo sería el modo de proceder para obtener una resolución óptima para el desarrollo mismo del objeto, ya no es pues, lo trascendente, la cosa en sí, sino más bien de sus relaciones y la armonía con la que conocemos y razonamos. Era evidente en la medida que los elementos de la época previa y esta nueva convergían lentamente, hasta la adecuación de las condiciones propicias para los avances en la ciencia y el pensar que se estaban obteniendo en esta nueva revolución de intelectuales. Y es que en últimas instancias como se verá en el desarrollo de esta investigación, dentro de la cuestión del conocimiento hay extensiones determinadas de los dos elementos que lo componen, en este caso, es el sujeto el que tiene la potestad de objetificar la representación en su conciencia.

Como es sabido, las ciencias tuvieron un auge en esta época, y de tal modo contribuirán a la formalización de un carácter nuevo sobre la investigación, o más bien, una actitud nueva dentro del quehacer teórico. Teniendo en cuenta la relación de la filosofía y la teología en el medioevo, era evidente que esto transformaría a ambas partes, por una parte, la teología se aprovecha de todo el acervo teórico de la filosofía con los aportes de dos de las civilizaciones más grandes de la humanidad, como lo fueron los griegos y los romanos, de modo que todo el desarrollo del pensamiento filosófico, viene a fundamentar en últimas instancias bajo reformulaciones y ediciones, la base de la filosofía cristiana. La filosofía por su parte obtiene de este periodo, el desarrollo de

planteamientos en los aspectos de la lógica (los universales), obtiene algo que será permanente en la investigación filosófica, y es pues una influencia hermeneuta (aunque su fundador sea Schleiermacher), es decir, el análisis e interpretación de textos que ya se apreciaba en el medioevo.

De modo, que la nueva época deberá presentar elementos con los cuales influenciará de alguna forma las nuevas perspectivas filosóficas. Teniendo en cuenta el florecimiento de las ciencias, era de esperarse que estas fuesen el estandarte para una nueva concepción de investigación y para eso, la matemática en especial, será fuente de influencia para el carácter filosófico. “De este modo, se revela inmediatamente ante nosotros el valor general del análisis matemático puede llegar a adquirir, como modelo y arquetipo para la filosofía. La idea central sobre la que descansa “el método” consiste precisamente en sostener que el conocimiento representa una unidad sustantiva y autárquica; es decir, que encierra en sí misma las premisas generales y suficientes para llegar a resolver los problemas que con razón se plantea, sin necesidad de invocar ninguna instancia externa y trascendente. (*Ibíd.*, p. 458) Precisamente por esta actitud independiente es que la cuestión filosófica se ve más liberada en cuanto a los problemas que debe tratar y a las formas en cómo se pretende dar resolución a estos nuevos problemas, que claro estaba, debía estructurar antes que nada, un método eficaz para lo que se buscaba. Es interesante notar esta característica en la medida que los primeros esbozos del racionalismo, elaboran una búsqueda donde el humano mismo es el punto de partida, o más bien, la conciencia humana, donde se busca soluciones para sus respectivas problemáticas a partir de un estudio mismo la conciencia del hombre, formulando de esa manera una perspectiva algo alejada de las impresiones empíricas, aunque reconociendo que en ellas, de igual forma den lugar a ser un asidero de elementos aprehensibles. La suficiencia filosófica hacia la resolución de los problemas, es un carácter heredado al racionalismo, en tanto que proclama una solvencia de la razón como tal.

Teniendo en cuenta lo previo el método cartesiano pretende dar solución a los problemas matemáticos a partir de un orden, que está establecido por la una armonía, que se compone bajo una relación perenne de estos problemas,

donde uno puede dar paso tanto a la solución como generación de otro problema, “Los problemas no deben plantearse y estudiarse sin orden ni concierto, sino que debe establecerse una regla fundamental que agrupe todo los casos, ordenándolos en unidad y haciendo que los unos se deriven de los otros en un orden rigurosamente establecido”(Ibíd., p. 460)

Las problemáticas y los resultados de los fenómenos estudiados deben de tener una explicación y unos resultados efectivos. Los pensadores coetáneos a Descartes, pensaban que esto se encaminaba a un círculo vicioso, es decir, el ejercicio esencial de la ciencia en cuanto a la comprobación de la veracidad de sus conocimientos, representaba para los adversarios de Descartes, un esquema vicioso, es fascinante, el grado de rechazo hacia los quehaceres básicos de la ciencia; Descartes en cambio observaba en este proceso un aspecto esencial.

En últimas instancias el carácter de unidad que pretende dar este giro gnoseológico del método, conlleva a demandas por parte de los críticos, de carácter compleja, la crítica como tal está encaminada hacia un cuestionar ontológico en cuanto al abarcamiento de la totalidad del ser en el proceso del método, sin embargo, en el mismo carácter matemático del cartesianismo, los procesos de este solo representan una aproximación a la realidad, es decir, no alcanza a abarcar una explicación ontológica totalitaria en cuanto tal, sino más bien, un estudio limitado, de un sustrato ontológico de la realidad, es decir, que si bien el método como tal unifica todas las variantes de su problemática, es imposible pretender que en general unifique y de explicación concreta del sustrato ontológico universal. Se observa como las demandas se asemejaban a lo que pretendía dar la teología en sus excesos idealistas, algo totalmente distinto a la cautelosidad de la ciencia.

Adentrándonos directamente en las expresiones metafísicas del pensamiento de Descartes, encontramos que es partir de su concepción gnoseológica la que propicia el encaminamiento hacia el constructo metafísico de su quehacer filosófico. En primeras instancias pues, debe de reconocerse este viraje con una similitud con otros cambios de esquemática en la historia misma de la filosofía, y para eso debemos referirnos pues a la cuestión socrática, la cual se pudo apreciar que estaba de igual forma enmarcada en los planteamientos de

la *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa. En Descartes pues, abren brecha en la medida que se configura los esquemas teóricos de la duda, por una parte el veredicto socrático determina que hay un ser pensante como tal, y que esta misma condición lo determina dentro de los elementos a los cuales las referencias filosóficas van a ir encaminadas; en la modernidad se modifica un poco la sentencia, y se parte del “yo pienso”, ya contextualizado al desarrollo de la filosofía a través del cristianismo en el medioevo y tomando como base el antropocentrismo, patrón característico de la época moderna. Sócrates es fundamental tanto en el cusano como en Descartes, en la medida que deja la semilla plantada de su pensamiento, en la conciencia de estos pensadores, encaminados ahora, en uno de los problemas socráticos más relevantes, el cual consiste en tener la conciencia de la ignorancia, trae consigo la convicción fundamental que pretende hacer tajante la brecha entre lo verdadero y lo falso. Así pues, ya fundamentada la cuestión del yo, con la problemática del hombre fundada por Sócrates en la antigüedad, ahora lo trascendente radica en la medida de cómo podemos elaborar un criterio para lo pensado, que nos evite de los errores del pasado, “Lo que aquí se trata de comprender y razonar no es el ser del sujeto pensante, sino el ser del pensamiento, no se tiende a probar una existencia, sino a crear un criterio y una pauta de valores.” (*Ibíd.*, p. 490) Este criterio sin embargo es algo que pertenece en primeras instancias a las relaciones del conocimiento, ya que este depende en general de la forma en que pueda identificarse con el objeto.

A partir de lo previo, nos encaminamos de a poco a los problemas metafísicos de gran envergadura con los cuales Descartes deberá enfrentarse el resto de su vida. A simple vista pues, sale de paso un problema, ¿cuál es el proceso del conocimiento?, y a partir de ello, ¿cómo se forma el criterio indicado para el examen constante del conocimiento. Antes que nada, el proceso estaba entablado a partir de la perspectiva racionalista, la cual proponía un ejercicio del conocimiento direccionado y suministrado por la razón.

“Si nos proponemos, como todo el mundo tiene que hacer por fuerza alguna vez en la vida, examinar todas las verdades a cuyo conocimiento llega la razón humana, encontraremos que nada puede llegar a conocerse antes que el

entendimiento mismo, ya que de él depende el conocimiento de todo lo demás, y no a la inversa” (Descartes, 2005, p. 22)

Suscita el elemento que marcará la pauta para poner por delante la cuestión racional por sobre las expresiones empíricas dentro del conocimiento. Este patrón es general en los pensadores racionalistas, sin importar el grado en que reconozcan o le den a la empírea, la razón, siempre tendrá una autoridad mayor dentro del proceso cognitivo.

De manera, que, según lo señalado por Descartes, la facultad de la razón es el elemento encargado en su totalidad de todo el proceso del conocimiento. Ahora bien, cabe hacerse la pregunta, sobre el estado del objeto dado mismo, dejando de lado, que su determinación ontológica no está marcada por un conjunto de cualidades sensibles que se unen en un objeto, ya que estas pues pueden variar. Debemos entonces entablar de la mano de Descartes el camino hacia la búsqueda de elementos fijos, y de igual forma su esencia o razón de ser. Así pues, nos topamos con los conceptos de cualidades primarias de la extensión, forma y el movimiento mismo.

Las extensiones de su *cogito ergo sum* dan como resultado la valoración en cuanto a la primicia de la razón en el ejercicio mismo del conocimiento, que como ya hemos dejado planteado previamente, rige como elemento rector dentro de este proceso mismo; cabe destacar que este planteamiento tiene como base la del asentamiento de una nueva forma de percibir el concepto de pensamiento, el cual surge hasta cierto punto de vista de la cosa misma, es decir, de un elemento exterior, sin embargo, y como Cassirer nos explica este fenómeno de la siguiente manera:

“Solamente ahora, después de haber descubierto y encontrado de nuevo el concepto del *pensamiento* sobre la base del concepto de *la cosa*, considera Descartes probada a satisfacción la tesis sentada en las Reglas de un método general, a saber: que el conocimiento de nuestro espíritu es más originario y más cierto que cualquier otro, ya que no podemos llegar a concebir ningún objeto sin confirmar con ello nuestro propio ser pensante y cerciorarnos indirectamente de su existencia”(Cassirer, Vol. 1,1993, p. 495)

Es la *res cogitans* el enlace que pretende construir Descartes para dejar sentenciado que ante la percepción de un objeto, automáticamente reconozco las facultades de mi entendimiento y de mi existencia por dicho reconocimiento.

Lo que Descartes aprecia es una limitancia ontológica de los sentidos para poder resolver las cuestiones de la cosa misma. Ve como en las sensaciones nos vemos coartados para la descripción objetiva de los objetos de modo que la única vía como ha quedado planteado previamente es la razón en sí, y son sus facultades las que nos encaminan hacia una inspección ontológica satisfactoria.

“Los sentidos en cuanto tales no nos dicen nada, ni en lo positivo ni en lo negativo, acerca del ser: no pueden errar ni rectificar el error, ya que carecen de toda pretensión que trascienda de las “impresiones” directas momentáneas. La “verdad” y la “falsedad” son predicados y puntos de vista que crea y aplica solamente el intelecto...” (*Ibíd.*, p. 496)

Así pues, el paradigma del racionalismo dictamina la impotencia de las impresiones, para la resolución de conceptos concretos con los que no solo la filosofía ya estaba impregnada, sino también el conocimiento científico, los conceptos que ahora son fundamentales para la argumentación investigativa. Este patrón se mantiene en alguna medida con el resto de pensadores involucrados a esta corriente.

Observaremos de igual manera que la misma realidad objetiva, de la cual Descartes no niega su sustrato empírico, parece que la única forma de darle molde a ella para la aprehensión misma, es que el intelecto funja como elemento que administra y da paso al constructo de la realidad misma. De modo que, solo con la facultad del espíritu, es que podemos llegar a formulación de una teoría objetiva, como lo plantea Cassirer:

“... Lo que llamamos la realidad objetiva de un complejo de sensaciones se revela al profundo análisis como un acto del espíritu. No hay escape al círculo en que el “cogito” nos encierra: el camino que parecía que habría de permitirnos con mayor seguridad saltar por encima de esas barreras del yo, vuelve a llevarnos en realidad al mismo centro de la conciencia...” (*Ibíd.*, p. 498)

Es por ello que ha habido estudios posteriores dedicados al pensamiento cartesiano donde lo tratan de categorizar como “egológico”, ya que precisamente pareciera que su pensamiento es dinámico en la periferia de la conciencia.

Lo que surge ahora como cuestión, es como hacer que nuestro intelecto no tropiece, en un cumulo de relaciones superfluas, sin que tenga un punto de apoyo, el cual sirva como base al constructo objetivo de estas relaciones, es decir, un punto donde estas entren en armonía, para la consecución de un conocimiento objetivo. Nos vemos en la necesidad pues, de encontrar una idea, que contenga en sí la garantía de existencia de sus contenidos. Debía pues, encontrar en otro plano que no sea la empírea, una solución que contenga en sí, la entidad y la realidad, la esencia y la existencia. Ante este problema que solo podía darle solución un concepto, es que Descartes recae en su concepción de teología racional.

“Es, pues, un problema fundamental del conocimiento mismo el que nos conduce al concepto de Dios, el único que satisface aquella exigencia. La idea de “la más perfecta de las esencias” lleva en sí necesariamente del ser de esta esencia, que el ser no es de suyo otra cosa que una variedad de la perfección...” (*Ibíd.*, pp. 498-499)

Si bien esta prueba ontológica se aprecia mucho en el medievo, fundamenta el concepto de Dios hacia las necesidades distintas. Por una parte era una teorización hacia las necesidades espirituales religiosas; por otra parte Descartes lo toma como base al estudio del mundo corpóreo y sus leyes, es interesante como los elementos sacros ahora en este paradigma histórico sirvan para la satisfacción de las necesidades teoréticas de la modernidad, con la cual pues de a poco se iba configurando las teorías con las que en definitiva, servirían para la crítica certera de esta argumentación ontológica, es decir, una crítica a la idea de Dios. Sin embargo, y para el caso, era necesario en la medida que representaba el punto de apoyo final de los planteamientos cartesianos.

En lo relacionado a esta acción pues, era claro la necesidad de presupuesto metafísicos con el concepto de Dios, en la medida que las hipótesis y

resultados matemáticos no agotaban los contenidos de la realidad. Es tanto el espacio teórico que cubre el concepto de verdad cartesiana, que se asemeja de igual forma a la extensión del concepto de ser, y es algo que nos llama la atención, pues, ya en la mente cartesiana se contempla que el sustrato ontológico lejos de ser algo abstracto, es el único con apego a la realidad que nos ofrece en sí, la base como tal de la armonía de todo el proceso cartesiano gnoseológico. Ahora bien, el sustrato ontológico cartesiano radica en la abstracción del concepto de Dios, y como tal pues, debe de haber un correlato con otro concepto que converge con todo este ejercicio, y ese concepto no es otro que el concepto de *infinito*. Pues al ser un concepto inmanente hay una relación armónica con las abstracciones ya formuladas. En la medida que el concepto de Dios surja como sustancia infinita, omnisciente e ilimitada, que a la misma vez me contextualiza en que yo como ser finito, no puede ser el creador. Así pues, el concepto que contiene y abarca las extensiones del ser real de todo en cuanto tal, ha de buscarse pues fuera de la conciencia.

Para el establecimiento de este planteamiento, debemos basarnos en el concepto de *pensamiento*, el cual es medio de ordenamiento inmanente que nos pertenece por excelencia, pues mediante este somos capaces de procesar los datos y representaciones de nuestro intelecto, para la formulación de determinaciones de las distintas relaciones de ser. Planteado de esta forma el intelecto es sinónimo de una unidad organizativa gnoseológica de la ciencia, sin embargo y con lo planteado en cuanto a la sustancia primera y su rol dentro de este ejercicio, algunas perspectivas cambian.

“... Solo ahora adquiere el “cogito” aquel sentido específico que lo enlaza con el ser de la sustancia individual, limitada y finita. Aquel “yo” que no es capaz de comprender el pensamiento de lo infinito como su producto propio, que solo alcanza a ver en él, el eco y la huella de un poder superior, es el yo empírico del individuo.” (*Ibíd.*, p. 502)

Esto de alguna forma viene a reconocer que precisamente en el proceso del conocimiento existe una frontera en cuanto a lo que podemos conocer, en el caso de Descartes esto lo reduce al conocimiento de Dios, pero de forma concreta se puede apreciar que en la aprehensión del objeto se nos escapan determinaciones de este.

Teniendo en cuenta esto sobre el concepto de pensamiento, basado a una operación relacionada a la ciencia, más en Descartes se fundamenta el concepto a partir de un ejercicio ontológico que tiene como base al individuo, y que es precisamente uno de los primeros bosquejos y fundamentación de la problemática ontológica posterior del “ser-dado”, basado en el paradigma antropocéntrico, en la medida que “...a cada contenido y cada acto de la representación debe buscársele ahora una causa y una correspondencia real, toda “realidad objetiva” de la conciencia debe referirse -como reza la formula escolástica, que Descartes hace suya sin modificarla- a una “realidad formal” del ser”(Ibíd.) Es decir, ya se aprecian los bosquejos hacia lo que es netamente el conocimiento, un proceso imitativo del objeto.

En cuanto a la formulación trascendental del concepto de sustancia, cabe mencionar que, desde una perspectiva cartesiana, nos remitirá siempre a un complemento ontológico, pues nos refiere al concepto de infinito, es decir, cuando la pensamos y no la referimos a una determinación. De modo que un ejercicio del espíritu como tal, siempre nos hará una referencia hacia la sustancia individual:

“Descartes dice, a veces, que la sustancia, cuando la pensamos en sí misma y sin añadirle ninguna determinación restrictiva, es postulado con ello, directamente, como un ser infinito (con clara referencia a las Reglas). Podríamos restituir esta afirmación del lenguaje de la metafísica al del método, del lenguaje del ser al del conocer y decir que las operaciones puras del espíritu encierran en su misma definición la fuente de infinitud. Descartes, por el contrario, al buscar por doquier la infinitud un ser situado en el más allá, al ver en ella solamente el camino llamado a retrotraernos al origen absoluto de nuestra existencia, desglosa del sistema de los conceptos y principios inmanentes que rigen para la construcción del mundo de la experiencia un elemento indispensable....”(Ibíd., p. 504) Es decir, que ante el reconocimiento de la imposibilidad del conocimiento concreto de Dios, cabe preocuparnos de nuestra existencia y todo lo que ello implica.

De este modo concluimos con los aspectos generales del pensamiento cartesiano para la construcción de nuestra base teórica, enfocada en estas instancias, a la panorámica que nos dejará de legado uno de los pioneros del

estudio del método y por lo cual, en el estudio de la gnoseología, de la cual pues, hasta el estudio directo de nuestro pensador, será fundamental.

2.4 Nicolás Malebranche y la continuación del cartesianismo

Con las nociones sobre el pensamiento de René Descartes, y el desarrollo que provocaron sus teorías en el campo de la filosofía y las ciencias, aparece uno de los neo cartesianos más reconocidos dentro de la historia. Si bien es más coetáneo de nuestro autor en estudio, es decir, Leibniz, porque de hecho tuvieron correspondencia. De este modo, es un pensador clave para el desarrollo de algunos puntos y para dejar reflejadas bajo nuestro análisis, y puesto que toma de igual forma algunos puntos interesantes de la filosofía de Descartes y las desarrolla. Así pues, aunque el enfoque sea un poco breve, trataremos de tocar los puntos más importantes del pensamiento de este autor.

Mediante la estructuración del “pienso por lo tanto existo”, se deriva toda una gama de cuestiones interesantes. De este filosofema cartesiano, podemos llegar a la conclusión de una fundamentación de una egología cartesiana, centrándose así en el estudio del “yo”:

“Malebranche parte, sobre todo, de la ciencia descriptiva de la naturaleza, principalmente de la fisiología y, como rama de la ciencia indisolublemente unida a ella, de la psicología fisiológica. Es aquí donde radican la significación y la verdadera originalidad histórica de este pensador.” (*Ibíd.*, p. 560)

Dentro del paradigma racionalista no se ve con extrañeza que conatos psicológicos provengan de la misma formación de su pensamiento. De modo, que se observa como algunos temas abordados por Descartes, son retomados bajo la perspectiva particular de Malebranche, el cual pues como era de esperarse, retomará aspectos gnoseológicos, abordados desde su postura centrada en un estudio psicológico, el cual, en esos momentos, representaba algo innovador.

“El análisis del problema de la percepción conduce ya, en Malebranche, a resultados que se anticipan a ciertos puntos decisivos y fundamentales a la

doctrina de Berkeley y la hacen posible. El primer psicólogo en la historia de la filosofía moderna no es ninguno de los ingleses, sino Malebranche” (*Ibíd.*)

En la medida que va desarrollando sus planteamientos nos encontramos en un modo de proceder diferente, enfocado pues, toda la postura de la gnoseología cartesiana, no solo a la razón misma, sino también, al estudio enfocado del desarrollo del conocimiento a partir del “yo”, como nos lo explica Cassirer:

“... si todo el contenido del saber se halla, según esto, y dirigido y referido al conocimiento del yo, esta función última de toda investigación debe determinarse de un modo más exacto para que pueda ser acertadamente interpretada. No se trata, ni puede tratarse en rigor, de escrutar y comprender como algo separado de la esencia interior del alma...” (*Ibíd.*, p. 561)

Era necesario pues, elaborar un tratado concreto del yo bajo el entendimiento pues es de este que proviene el conocimiento en gran medida.

Malebranche no solo plantea los distintos estados de la conciencia en la medida que se desarrolla el ejercicio del conocimiento. Estos estados o determinaciones de igual forma son sintetizados por la misma conciencia y la encierra dentro de la idea del “yo”. Sin embargo y para sus efectos, el humano en primeras instancias no reconoce esta unidad de lo particular en lo general. Lo que se presenta ahora, es la forma de concebir en qué medida se puede hacer un estudio exhaustivo teniendo en cuenta esta función en cuanto al proceso mismo de la conciencia.

“Todas las “ideas claras” -es este un pensamiento fundamental de la metodología cartesiana al que se atiene firmemente Malebranche- versan simplemente sobre relaciones y se reducen a ellas. Pero en el campo de lo psíquico, por muy vivo que aparezca ante nosotros el contenido diferenciado y concreto, por mucho que llene nuestra conciencia, nunca podremos establecer una relación numéricamente determinada entre este y otro contenido, reduciéndolos ambos a una medida común.” (*Ibíd.*, p. 562)

El problema surge precisamente en la génesis del nacimiento de la inspección psicológica de Malebranche. El mismo carácter epocal encierra a este pensador dentro de sus mismas delimitaciones, en este caso, se le presenta un

problema que es muy de su época, y es el de como cuantificar las sensaciones en la medida que son reconocidas como aspectos subjetivos y que, por tanto, carecen de una medición cuantificada.

“... Es un error creer que las sensaciones, consideradas como procesos subjetivos, puedan medirse directamente las unas por las otras de ningún modo. Toda comparación entre ellas presupone más bien una previa reducción discursiva de los contenidos comparados, presupone su reducción a las causas y los estímulos objetivos, sujetos a la experiencia en el espacio y en el tiempo y susceptible, por tanto, de ser fijados matemáticamente.” (*Ibíd.*, p. 563)

Surge, así pues, como en toda inspección innovadora, nuevos elementos a tratar dentro del examen filosófico, en este caso, encaminado a cuestiones gnoseológicas y psicológicas. Surge un cuestionar muy válido, para las intenciones de Malebranche, es decir, de cómo apreciar o si más bien, los rasgos y conexiones psicológicas funcionan o no a través de leyes. Sin embargo y aquí es que el autor francés toma como base el racionalismo, y lo intenta resolver de la siguiente forma:

“Para establecer entre los nexos psicológicos ciertos nexos sujetos a leyes, no se dispone, por consiguiente, de otro medio que el de buscar en la realidad física un término correlativo al que podamos referirlos. Vemos así, como debe postularse la más estricta y completa adecuación entre ambas series de fenómenos: en cuanto a un contenido cualquiera de conciencia se salga de este marco constante de ordenación, caerá con ello fuera de la cognoscibilidad objetiva y de la “naturaleza” objetiva.” (*Ibíd.*)

He aquí pues, donde radica la importancia del Malebranche dentro del desarrollo de la filosofía racionalista, que desde ese momento agrega un correlato psicológico a sus fauces, algo que no contradice en alguna medida el desarrollo lógico de su pensamiento, sino más bien, se acopla a los elementos con los que el racionalismo estaba entablando su constructo teórico.

2.5 Baruch Spinoza y las extensiones del racionalismo

Planteado ya el problema del conocimiento a partir de un constructo psicológico con Malebranche, era de esperarse que este aspecto fuese abordado en la modernidad en la medida que lo planteado previamente por Descartes daba paso a un análisis mismo de la conciencia como tal. Ahora aparece un autor que sin duda goza de un puesto privilegiado dentro de la historia de la filosofía misma, el holandés Baruch Spinoza, pensador que extenderá los análisis del racionalismo a diferentes aristas del saber. Es característico reconocer que los lineamientos de pensamiento spinoziano surgen a partir de la teoría cartesiana, pues se plantea muchos elementos comunes de los problemas del racionalismo, sin embargo, uno de los elementos que nos revelara diferencia entre ambos pensadores es la teoría del conocimiento, es decir, si encontramos muchos rasgos comunes en sus constructos metafísicos, pero los planteamientos comienzan a discrepar en cuanto a la metodología de cada uno.

Descartes es de la postura que el pensamiento solo puede aspirar al conocimiento de la sustancia individual (Dios), en la medida que este haya alcanzado ya un concepto concreto de verdad. De este modo, pareciera pues, que en últimas instancias el conocimiento de Dios no sería el final de toda investigación, sino más bien su punto de partida. En este punto es donde difieren los razonamientos de Spinoza, como nos los deja expresado Cassirer:

“Para Spinoza, por el contrario, el punto fijo que Descartes se afana por obtener en laboriosos análisis aparece ya como algo incommovible dado a desde el primer momento. Todo conocimiento puramente inductivo o deductivo carecería a si mismo de base si no descansara sobre el fundamento de una intuición inmediata en la que se revela ante nosotros la realidad del ser infinito. No hay ninguna cadena continua de razonamiento que pueda hacernos salir del círculo del ser finito para llevarnos a lo incondicionado; esto lo captamos, no remontándonos a ello por medio de conceptos derivados, sino cuando ello mismo se apodera de nosotros y se nos revela intuitivamente, en su totalidad de su ser” (Cassirer, 1993, Vol. 2, p. 9)

Spinoza nos dice que hasta cierto punto de vista no es posible conocer a Dios por medio de otra cosa, en la medida que el estudio de este no se puede comparar con la del ser y el saber mismo, es decir, el estudio de la sustancia individual, es considerado por Spinoza, como algo que trasciende los aspectos de la ontología misma y por defecto, a la gnoseología.

Nos resulta fascinante los planteamientos spinozianos en la medida que reparte dentro del objeto mismo una función vital para el ejercicio del conocimiento, que pareciera que para Spinoza el objeto no solo determina el conocimiento sino más bien, pareciera que tuviese una función activa, en tanto, que la razón hace su función en recibir precisamente los efectos de los objetos.

“Careciendo, pues, la razón de poder llevarnos a la felicidad, no queda otro camino para llegar a esta clase de conocimiento que el de concluir que no se deriva de ninguna otra cosa, sino que brota en el entendimiento por una revelación inmediata del objeto mismo; y si este objeto es excelente y bueno, necesariamente comunicara estas cualidades al alma” (*Ibíd.*, p. 10)

Queda expresa como permanece la fundamentación de un racionalismo, pero ahora ya dependiendo de otras funciones del objeto mismo. Donde ya se puede ir apreciando un conocimiento enderezado al objeto. Los planteamientos de Descartes y Spinoza difieren, en tanto que el primero, fundamenta una conciencia de uno mismo, es decir, una autoconciencia -esto es uno de los fundamentos de un elemento ontológico en el problema del conocimiento en Leibniz, es decir, el concepto de percepción- y el otro pretende fundamentar una conciencia de Dios.

“... el hecho fundamental hacia el que levanta la mirada para determinar a tono con él, el valor de cualquiera otra certeza derivada. El carácter del conocimiento es siempre el mismo, en cualquiera de sus fases: el objeto exterior se apodera y toma posesión del yo, para producir en él el saber. Según el objeto con el que se une y se funde, se determinan el valor y claridad de la visión que se apodera del alma” (*Ibíd.*)

Esta toma de posesión del yo, es lo que se reconocerá posteriormente como la aperccepción, en el sentido leibniziano, donde va enfocado a un análisis de los contenidos en nuestra conciencia.

De esto pues, que el proceso del conocimiento está planteado más en la vía de ser un padecer, en la medida que no somos nosotros quienes aceptamos o rechazamos una cosa, sino al contrario, es el objeto mismo, el que determina si algo debe ser aceptado o rechazado. La conciencia pues, sería más bien una especie de ordenadora de los datos e impresiones. Este proceso parece obvio en tanto que se tenga en cuenta la concepción de Spinoza, con respecto a la idea de conjunto y unidad. De otro modo, si tomamos puntos abstractos y separados unos de los otros, se nos presentará la realidad en sí como algo que está en constante contradicciones, la cual provoca ciertas quimeras que contrastan con el orden teórico planteado por Spinoza. Así pues, era evidente, que la misma armonía para el proceso del conocimiento, iba a corresponder a los diferentes modos y procesos con los cuales aspiramos a aprehender la realidad, “El orden del ser, que es uno y el mismo para todos los tiempos, sostiene y condiciona también el orden del conocer” (*Ibíd.*, p. 11) Y en efecto, de alguna forma el conocimiento se apreciara posteriormente que tiene que ir vinculado íntimamente con el objeto y debe de alguna forma representárselo.

Es interesante como se aprecia la postura por un orden ontológico que determine el patrón de orden a la gnoseología, y en simples palabras, es el hecho evidente del problema del conocimiento, en la medida que todo acaecer gnoseológico tiene cabida dentro de los procesos reales del mundo, solo en la medida que sea la ontológica la que le de validez a los objetos tratados mismos y es que el proceso mismo del conocimiento tiene un trasfondo ontológico. Sin embargo, y algo debe dejarse claro, es que, la fundamentación del planteamiento de la unidad de la realidad como tal, plasma en alguna forma, una cuestión a modo de esta postura, y es precisamente, en qué medida esta totalidad posee tanto el error como la verdad, o si más bien depende puramente de un proceso racional:

“El error y la verdad no se enfrentan, ahora, como dos momentos igualmente independientes y positivos, sino que se comportan como la parte con respecto al todo. Si todo pensamiento, por razón de su concepto mismo, es la expresión de un hecho y un ser externo, es evidente que toda representación siempre y cuando implique un contenido, cualquiera que él sea, tiene que reflejar también necesariamente el ser real desde un determinado punto de vista. El error no

consiste en que nos representemos y concibamos en el pensamiento algo de por sí carente de esencia, sino en que nos aferremos a un fragmento del ser, creyendo poseer en él la totalidad.” (*Ibíd.*, p. 12)

Es decir, no debía de tomar la postura cerrada de que el conocimiento es un proceso totalizante sino más bien que este, en su carácter de imitativo de alguna forma presenta sus limitaciones con respecto al objeto que le es trascendente.

Es evidente entonces que la interrupción de un proceso del conocimiento que está determinado por la fundamentación de una totalidad en sí, en la medida que no se lo tome como una perspectiva completa, de igual forma nosotros obtendremos resultados limitados. En este caso, lo particular en la unidad, viene a vedar de algún modo, una representación del objeto mismo. Pues, el modo de formular este proceso, es a través de sucesiones de estas representaciones, de la cual pues se conserva el sustrato concreto y permiten el apareamiento de la intuición. Es evidente de igual forma, distinguir que los conocimientos que devienen de la empírea, se distinguen de las denominadas *verdades de fe*, tanto en el proceso para llegar a ellas, como también, para darles validez. Sin embargo, y para la sorpresa de la época, Spinoza evoca a otra forma del proceso gnoseológico, que aparentemente es superior, que se encamina a un conocimiento “claro y distinto”, algo que desde Descartes se pretendía.

“... por virtud del cual no nos limitamos a averiguar lo general por la vía laboriosas deducciones, sino que lo intuimos directamente en lo particular, y en el que, por tanto, nos es dada objetivamente, como un conocimiento concreto, la misma regla universal, que domina y preside todo ser y todo acaecer.” (*Ibíd.*)

Algo que debe agregarse, es que esta concepción que establece este proceso, es debido a las circunstancias en las que se había desarrollado el pensamiento del autor, pues en sí, el planteamiento spinoziano tiende siempre hacia la intuición, y esta pues, está lanzada por decirlo de alguna forma, hacia el infinito precisamente del ser divino, del cual aspira conocer el ser limitado humano.

En este caso en particular, se puede notar, como este proceso en el cual, la intuición forma punto central de toda investigación, va direccionada hacia el

estudio de la sustancia individual, es decir, que en últimas instancias y con la determinación previa, de que es el objeto el que determina el grado de objetividad en tanto que este pues, lo refleja en el sujeto mismo. Ahora se entiende, que este padecer, se dirige evidentemente a Dios, es como una aceptación de esclavitud gnoseológica para con Dios, es el sacrificio hasta cierto punto de la postura del yo, fundamentado por Descartes y teorizado por Malebranche. “Somos, por tanto, “esclavos de Dios” porque somos esclavos de la naturaleza como un todo, porque todo nuestro saber aparece circunscrito por su ser y se halla inexorablemente sujeto a su ley férrea.” (*Ibíd.*, p. 13) Esto entendido a la expensa del pensamiento de Spinoza que va formulado bajo los rasgos de una postura metafísica, ética y gnoseológica.

Lo interesante es precisamente hacer concordar la concepción de que el proceso del conocimiento parece más un padecer, y es que precisamente, este ejercicio no puede restringirse a un conocimiento sensible, sino más bien, debe de superar esa barrera, para poder llegar a la acción de la intuición. Ahora bien, en este padecer, pareciera que la esencia del yo dentro del ejercicio mismo del conocimiento se pierde en la medida que este pues se relaciona con el objeto mismo. “Todo saber es la disolución del yo en el objeto que se le enfrenta: es por tanto, un saber incierto y perecedero cuando se orienta hacia un objeto mudable y contingente y solo se convierte en un bien fijo y permanente cuando logran captar el ser supremo y eterno.”(*Ibíd.*, p. 15) Es decir, hay un extrañamiento del sujeto mismo con su esencia, en la medida que este se direcciona a un camino dirigido por el objeto mismo, sin embargo, desde el punto de vista spinoziano es necesario este proceso para la aspiración de un conocimiento sobre Dios, y un retorno al yo como tal.

“... La conciencia que conoce las cosas finitas se sumerge, por así decirlo, en ellas y pierde en ellas una parte de su propia existencia, y solo cuando sale de esta clase de cosas para retornar a la realidad total, al ser infinito de Dios, es decir, a un ser en el que han desaparecido todas las contradicciones y limitaciones recobra también en él su propio ser” (*Ibíd.*)

Esto de alguna forma está relacionado con la disputa gnoseológica sobre el principio de conciencia, no solo por el cuestionamiento de las facultades de la

conciencia en la medida que este accionar evoca un salir de sí misma, algo que anula la totalidad del aspecto inmanente que este principio postula.

Se aprecia desde una perspectiva ontológica como este planteamiento spinoziano, se ve vedado en la medida que si bien reconoce la relación necesaria del conocimiento, en la medida que plantea un padecer, como un mero hecho pasivo del conocimiento, cuando tenemos claro, que la relación de sujeto-objeto parece una acción más dinámica en la medida que es el sujeto de igual forma el que tiene las facultades propias del entendimiento, en este caso, las de tratar de objetificar su imagen que es producto de una relación de conocimiento, es decir, que en modo alguno el sujeto se presenta como un elemento pasivo, más si receptivo.

Como en muchos pensadores modernos, Spinoza hace reformulaciones constantes a sus planteamientos, esto se debe en gran medida a las incursiones de este autor al aspecto axiológico, bajo las expensas de un estudio geométrico, algo que representa un punto interesante en esta época. Este proceso de mutaciones teóricas alcanza a Spinoza y replantear su idea de “el padecimiento” dentro del ejercicio del conocimiento, pues ahora se hará de la concepción, de que precisamente la felicidad en sí, ya no solo depende de Dios, sino que es precisamente por medio de un método, que se puede lograr su obtención.

“La intuición de Dios no constituye ya un don directo, sino que puede y debe conquistarse paso a paso, mediante el progreso gradual y metódico del conocimiento. *El tratado sobre el mejoramiento del entendimiento* se propone señalar el camino hacia esa meta. Pretende mostrar cómo puede alcanzarse la “verdadera idea”, que, una vez adquirida, se ilumina y afianza a sí misma, y, como, partiendo de ella, podemos derivar cualquier otra clase de conocimiento, en un proceso deductivo sin lagunas” (*Ibíd.*, p. 21)

Era de esperarse esta postura en la medida que ahora da una posibilidad concreta del entorno del humano, tanto físico como espiritual, y que precisamente esto, como paradigma moderno, se basara en la estructuración de un método, que en general busca, la consecución de una aprehensión objetiva de la realidad, supeditando los procesos principales a la razón misma.

En este mismo proceso de padecer, se entendía que había una especie de trascendencia del objeto al sujeto, al grado de comprender, que la formulación de las ideas dependían en gran parte del sujeto, como postura suprema, ahora pues, se planteará un punto de vista contrario, que representa una formulación más armoniosa en pro de los intereses teóricos del racionalismo.

“El verdadero pensamiento no solo puede distinguirse del falso, por medio de una relación externa y fortuita, sino que el criterio para juzgar su valor y validez tiene que residir en él mismo. Lo que hace que un pensamiento sea verdadero, lo que le da el carácter y le imprime el cuño de certeza, no reconoce como causa ningún objeto exterior, sino que depende necesariamente “de la fuerza y naturaleza del intelecto mismo” (*Ibíd.*, p. 22)

Se nota de igual forma, en como hace distinguir el conocimiento falso de verdadero, cuando previamente había formulado un planteamiento que conjugaba ambos elementos en una sola teoría enfocada en la unidad de todo en cuanto tal. Y para finalizar este argumento, cabe destacar que Spinoza reconoce en el conocimiento de los objetos matemáticos, tanto una forma metódica de obtener verdades, como de igual forma, un método para la consecución de una verdad independiente de toda realidad (aparentemente, dado que, desde nuestra perspectiva ontológica, reconocemos que los objetos abstractos de ninguna forma pierden su carácter real).

Había un retorno ya a lo planteado por Descartes en la medida, que, con esta reformulación de Spinoza, de un conocimiento que, si bien retomaba algunos aspectos cartesianos, las nuevas formulaciones si se nutrían y se influenciaban precisamente del pensamiento de Descartes. En últimas instancias pues, se volvía a autentificar la premisa de que toda reflexión filosófica no debe ir encaminada hacia un aspecto de empírea, sino que debe direccionarse al intelecto mismo, es allí donde radica, el punto hacia la obtención de rasgos objetivos. Se pasa pues, de una intuición pasiva hacía, la reflexión de los fundamentos esenciales del saber y sus métodos. Algo que debe de mencionarse, es que su postura ética, será de las pocas cosas que tengan modificaciones significativas, al final, se reconoce al ser individual, como algo que responde precisamente a leyes universales. Es decir, no solo se trata de

percibir un dato del conocimiento como tal, sino más bien, corroborar que este mantenga un grado óptimo de objetividad.

El ordenamiento o más bien la esquemática que elabora Spinoza en cuanto a la concepción del modo de desarrollo del conocimiento no solo se evoca precisamente a cuestiones gnoseológicas, para Spinoza este orden también representa una manifestación óptica, es decir, el plano de ordenamiento de la realidad de igual forma es un paradigma para la cuestión del ser, bajo una perspectiva que parece emular una cuestión inductiva.

“La ordenación que de este modo se presenta ante nosotros no es la simple ordenación del pensamiento, sino la ordenación del ser, ordenación única y perfectamente determinada en sí misma. El entendimiento, al seguir el camino que conduce de las condiciones simples a condicionado complejo, traza con ello, al mismo tiempo, la imagen pura de la realidad” (*Ibíd.*, p. 26)

Las ideas entonces en todo este proceso racional deben de correlacionarse, para que este paso les sirva a las aspiraciones de nuestro espíritu hacia el ordenamiento de la realidad misma, desde su más profunda complejidad a la simplicidad de un elemento en particular de ella.

Es decir, que la estructuración del proceso del conocimiento según Spinoza, radica en el ordenamiento armónico de cada de unas nociones en la realidad, como lo vimos previamente, este ordenamiento evoca a un conjunto universal de los diferentes elementos que componen a esta realidad, que a la misma vez deben apegarse precisamente a las leyes que el entendimiento debe delimitar. Todo este proceso, de estado racional, donde se plantea que el grado de certeza de nivel superior, solo va encaminado hacia la noción de intuición.

“... la cual no se limita a subsumir a lo particular bajo lo general, sino que compendia y funde lo uno y lo otro en una sola mirada, sin limitarse, por tanto, a aislar los principios de todo ser en la consideración abstracta, sino captándolas en su acción inmediata y abarcando así con la mirada de ordenación absolutamente determinada y simultánea al acaecer. El espíritu, ahora, no se apropia ya en la intuición un ser extraño, sino que la intuición representa, pura y simplemente, la más alta manifestación propia del espíritu,

en la que este capta y penetra plenamente, por primera vez, su propia esencia”
(*Ibíd.*, p. 30)

Así pues, queda reflejado que la forma más óptima para Spinoza en cuanto a los problemas del conocimiento se reduce a un racionalismo, que como era de esperarse según el patrón de la época, recaída en un racionalismo trascendental, en el cual, el procedimiento por excelencia siempre está vinculado a un aspecto apático de las impresiones empíricas. Y esto, aunque se presente como un elemento con un *máximum* de metafísica, sí que fue necesario para las posteriores determinaciones de las facultades del sujeto cognoscente.

Entendiendo las posturas gnoseológicas de Spinoza, era de esperarse que todos sus enfoques concordaran con los elementos generales que fundamentan el racionalismo, tales como la intuición, la deducción y el requerimiento de algunas facetas que nos otorgan las matemáticas. Como tal, pretende que toda partida hacia la búsqueda de un conocimiento objetivo, parte de las esencialidades metafísicas reconocidas por los racionalistas, en las cuales se encuentran marcadas las tendencias que apuntan hacia el conocimiento aprioristas, basados en la formación de conceptos abstractos propios, como lo hemos mencionado previamente.

“Lo que Spinoza vuelve a expresar aquí con toda fuerza no es, por tanto, otra cosa que el ideal riguroso de la deducción pura. Todo verdadero conocimiento es el conocimiento “partiendo de las causas”; es, por tanto, conocimiento puramente apriorístico, conforme al significado originario del termino... pero ante nosotros se abre el camino de otro camino: el que nos señalan la matemática y la mecánica abstracta.” (*Ibíd.*, p. 32)

Spinoza deja entrever cierta apatía por la cuestión de los sentidos, estudiando directamente lo real, algo que nos parece un contradictorio en la medida pues, que está es percible por los sentidos en gran parte. En todo caso, queda claro que los fundamentos de Spinoza en primeras instancias parecían tener esbozos arraigados a una cuestión híbrida de algunos elementos del racionalismo y del empirismo que ya estaba floreciendo. Sin embargo, con el contraste y desarrollo de su conocimiento, de a poco va abandonando el

interés por las impresiones tangibles, reduciendo el proceso del conocimiento a algo meramente trascendental. En la medida que esto pasa, resulta dificultoso el examen ontológico, ya que representa una parte de la intuición, como sustrato fundamental del conocimiento. Este es un patrón general de época al menos en el ámbito de los racionalistas, de alguna forma su fundamento gnoseológico iba enfocado a una autoridad por parte de la razón con respecto a los sentidos, estos se ven relegados a cuestiones secundarias hasta cierto punto. Leibniz que no escapa de esta perspectiva, deja al menos a entrever que hay cierta intervención concreta de los sentidos en el problema del conocimiento o más bien, que estos son necesarios en la medida que nuestro entendimiento presenta fronteras de carácter gnoseológicas las cuales no le permiten al espíritu percibir las ideas simples de por sí existen independientemente del sujeto.

Conclusión

Pudimos apreciar como el desarrollo de la época Moderna desde sus inicios va marcada por una convulsión intelectual en cada una de las aristas de los saberes establecidos en esa época, e incluso en los nacientes. La filosofía abanderada en este proceso de vanguardia se presenta con una serie de mutaciones importantes con respecto al medievo. Previamente hemos observado como retorno el problema del hombre en sus máximos esplendores dentro de la panacea intelectual, es de hecho el hombre el lineamiento para lo epocal en la Modernidad. Esto evoca a que el hombre el eterno sujeto de estudio en la época media, pase a ser el centro de sus reflexiones mismas, y es ahí donde apreciamos el dinamismo del conocimiento, donde el sujeto puede llegar a ser objeto de estudio de otro sujeto, y esto no determinada contradicción alguna en los procesos gnoseológicos.

Se observó como el método forma para de las expresiones mas trascendentes de esta época, en la medida que este nuevo hombre moderno, se daba cuenta

que todo en cuanto le rodea puede ser objeto de su aprehensión, entonces, lo que se debía de buscar a toda costa, un camino por el cual nuestro proceso de aprehensión no represente vacíos o falencias que nos lleven al error o a lo no verdadero. Esto fue esencialmente primeros intentos para que el proceso llegara a buen puerto. Posteriormente vemos como se van develando conceptos esenciales para la conformación y consolidación tanto de la gnoseología, como de la ontológica y su correlación.

Capitulo III

El Problema del Conocimiento en Gottfried Wilhelm Leibniz

3.1 Esbozos generales del autor

Gottfried Wilhelm Leibniz nace el 1646 un 1 de julio. En el seno de una familia luterana acomodada, de la cual, se recuerda que a falta de la figura del padre, es su abuelo el que lo introduce dentro del mundo de la erudición, dándole acceso a su vasta biblioteca, de la cual Leibniz se nutriría desde el aprendizaje del latín, lo cual le permitía leer de forma más clara a los pensadores más destacados de la historia. Pasando por un estudio minucioso de la geometría y matemática, de la cual, como se podrá apreciar posteriormente, son elementos fundamentales para la estructuración de todos sus planteamientos, desde sus fundamentos en las ciencias hasta su formulación teórica metafísica, que es donde podemos plantear que es esta influencia de la matemática la que proporciona a Leibniz las bases para la estructuración teórica enfatizada en una armonía metafísica.

Entre otras cosas, en el ámbito social de la época. La relación que Leibniz estableció con las altas castas de poder, lo llevó a considerar una unión de iglesias. Esta idea poco a poco se va considerando como una influencia en los planteamientos posteriores kantianos de unificaciones de naciones, lo cual llevó a teorización de la base de lo que posteriormente se conoce Organización de Naciones Unidas la cual aparece en el siglo XX. En la formulación de esta idea, planteó que son los problemas del lenguaje las causas de los malos

entendidos entre los cristianos; por lo cual nace posteriormente la idea de la estructuración de un lenguaje preciso y universal. El cual se conoce en los anales de la historia como “Característica Universal”:

“Leibniz calificó varias veces a las lenguas como -espejos del entendimiento-, porque expresan un modo de ver al mundo, tanto individual como colectivo: -las palabras no solo son signos de los pensamientos, sino también de las cosas, y necesitamos signos no solo para expresar a otros lo que pensamos, sino también para ayudarnos a nosotros mismo en nuestras reflexiones-” (Echeverría, 2011, p. 59)

Se deja en claro que los signos son instrumentos cognitivos, pues vinculan el pasado, presente y futuro. Como agrega el mismo Leibniz en una carta a Jean Gallois.

“... allí meditaba sobre las cosas, y sobre todo soñaba con mi viejo propósito de una lengua o escritura racional, de la cual el menor efecto sería la universalidad y la comunicación de diferentes naciones. Su verdadero uso sería el de pintar no la palabra, como dice el señor De Brébeuf (poeta francés), sino los pensamientos, y el de hablar al entendimiento antes que a los ojos. Pues si la tuviéramos tal como yo la concibo, -podríamos razonar en metafísica y en moral poco más o menos como en geometría y en análisis; porque los caracteres fijarían nuestros pensamientos, demasiado vagos y demasiado volátiles en esas materias, donde la imaginación, si no fuera por medio de caracteres, no nos ayuda.” (Leibniz, 1677/2011, p. 17)

De alguna forma la formulación de esta característica universal presentaba propuestas interesantes bajo la mayoría de conceptos que le rodean, sin embargo, queda registrado que esto queda como un planteamiento de Leibniz que no se llegó a concretar, y si nos detenemos un poco a apreciar los alcances de esto, pues tendríamos como resultado que hubiese sido una tarea extensa para una sola persona.

A lo largo de la trayectoria intelectual de Leibniz, entabló contacto directo con muchos pensadores relevantes de la época moderna, como es el caso de Baruch Spinoza, Thomas Hobbes, John Locke, Nicolás Malebranche, Christiaan Huygens y el mismo Isaac Newton. En algunos casos las relaciones

o discusiones parecían un poco armoniosas como fue el caso de su relación con Hobbes, de la cual parece que Leibniz saca provecho, y absorbe elementos teóricos de este, como es el caso de la teoría de los cuerpos, de la cual, Leibniz extrae rasgos para la teorización de la monadología y que incluso en uno de sus escritos (*Dialogo sobre la conexión entre las cosas y las palabras*) hace una alusión divergente al aspecto subjetivo de verdad en Hobbes. Y en otros casos pues, se aprecia un Leibniz más confrontante como lo fue su relación con la filosofía de Locke, de la cual, Leibniz elabora todo un tratado en respuesta de "*Ensayos del conocimiento humano*", escrito por Locke, a lo cual Leibniz le dedica, "*Nuevos ensayos del conocimiento humano*", donde es básicamente donde se encuentra la teorización de su gnoseología. Y el ya reconocido caso de Newton y el debate sobre el fundador del cálculo infinitesimal.

Hay algunos estudios que sugieren que la fundamentación del cálculo infinitesimal es mucho más previa en Leibniz, pero por desgracia, estos quedaron plasmados en primeras instancias en unas cartas remitidas a sus contactos de afines a las ciencias. Sin embargo, se sabe que la imagen de Leibniz fue dañada por esta inflexión con Newton, a tal grado de ser un punto de declive dentro de la vitalidad de nuestro filósofo. En los planteamientos del cálculo infinitesimal se puede apreciar su concordancia con su postura metafísica, en la medida que es el elemento de continuidad de la naturaleza, el elemento que permite una armonía entre ambas visiones de Leibniz, ya que todo está relacionado, desde lo infinitamente pequeño, hasta lo infinitamente grande. El cálculo infinitesimal no es más que la expresión matemática de ese planteamiento, nada es sin porque, todo lo que es tiene su razón de ser. Es decir, la cuestión óptica en Leibniz tiene una necesidad racional de ser, no pasa de ninguna forma por una acción espontánea, toda la estructuración de la realidad en Leibniz tiene pues, un principio de razón.

Así pues, podemos plantear que la visión de Leibniz del mundo, se fundamenta en algunas categorías que son básicas para la comprensión de esta postura, como lo son, lo racional, lo continuo, lo ordenado y lo múltiple. Para la comprensión de esto, vale resaltar, que Leibniz poseía una actitud armonizadora y hasta cierto punto de vista integradora, como nos lo plantea

Echeverría (que es uno de los intelectuales más destacados en los estudios sobre Leibniz): "... Al ser racionalista, intento equilibrar el racionalismo y el empirismo lo que le llevo a manifestarse a favor de la ciencia moderna y del método experimental"(Echeverría, 2011, p. 15) El universo, se le presenta como un sistema infinitamente armonioso en el que hay a la vez unidad y multiplicidad, así como coordinación y diferenciación de cada una de sus partes. Todo es o puede ser comprensible y racional.

El mundo real en Leibniz, es la óptima combinación de las posibilidades. Es el que ha de admitir la máxima complejidad y diversidad. Este "pluralismo ontológico", es plasmado en su Monadología. La manifestación de todo en cuanto existe en forma de unidades, en ese continuo que llama naturaleza.

"La *mónada* de que hablamos aquí no es sino una sustancia simple que integra los compuestos; *simple*, es decir, sin partes... Tiene que haber sustancias simples puesto que hay compuestos; pues lo compuesto no es más que un montón o *aggregatum* de simples." (Leibniz, 1714/2011, p. 234)

Una mónada representa el principio indiscernible básico, que constituye todo en cuanto existe. Estas a la vez contienen un dinamismo de la materia. La sincronización del movimiento inmanente de todas las mónadas es lo que forma la armonía en el mundo. Este pluralismo, lleva a plantear que cada mónada es una perspectiva diferente del universo, aunque este es uno. "Incluso es preciso que cada mónada sea diferente de cualquier otra. Pues jamás hay en la naturaleza dos seres que sean completamente iguales uno al otro y en los que no sea posible encontrar una diferencia interna o fundada en una denominación intrínseca." (Ibíd. Pág. 235) Esta dualidad aparentemente contradictoria es lo que le otorga a la perspectiva de las mónadas un carácter de orden, en la medida que, si bien se reconocen como los "verdaderos átomos de la naturaleza", las distinciones, relaciones, particularidades y variedad representan conceptos que fortalecen el planteamiento.

3.2 La filosofía y gnoseología de Gottfried Wilhelm Leibniz

Con las generalidades planteadas previamente se nos forma una representación de la figura que este gran autor, el último personaje de la historia de la filosofía que representa el concepto original de "filósofo", puesto

que era un amante auténtico del saber y nos constan todas sus incursiones intelectuales en los ámbitos más generales del conocimiento de la época que van desde las ciencias más formales, pasando por la jurisdicción y aspectos de diplomacia, escritos históricos realizados a los aristócratas con los cuales tuvo relaciones, hasta sus planteamientos de lógica y sus teorizaciones metafísicas. En esta investigación he tratado de centrarme en el estudio de sus teorizaciones gnoseológicas, de las cuales tuve primeras impresiones hasta cierta medida limitadas, pues consideraba que estos planteamientos contrastarían como se ha manifestado en esta investigación, pues se ha apreciado que son distantes los planteamientos científicos con los planteamientos metafísicos de los autores racionalistas previos. Sin embargo, en Leibniz como pensador unificador, que contempla la unidad y la multiplicidad, refleja que sus planteamientos científicos concuerdan de forma adecuada con sus planteamientos metafísicos.

Los rasgos diferenciales en Leibniz con respecto al resto de los pensadores racionalistas son fascinantes en la medida, que la apertura de su pensamiento le permite profundizar y ostentar el cuestionamiento de los planteamientos generales de la modernidad. Empero como ya se ha visto, Leibniz era un pensador particular, el cual parecía que aportaba ideas geniales a cualquier tópico al que le parecía interesante. Sin embargo, es en el ámbito del conocimiento el de nuestro interés y en el cual parece que fue una de las incursiones fundamentales de nuestro pensador, como es el parecer Cassirer, cuando nos dice lo siguiente, "... Es Leibniz quien por primera vez convierte en un en sí el problema de los principios del saber."(Cassirer, 1993, Vol. 2, p. 64) Esto es comprensible en la medida que es en el conocimiento donde Leibniz encuentra la oportunidad de articular planteamientos que den forma objetiva a toda su teorización sobre la realidad. Los planteamientos gnoseológicos representaban las laderas fundamentales para la teorización intelectual de la época, es decir, si en la antigüedad reconocemos que es la naturaleza el punto de partida de las disertaciones filosóficas, que posteriormente en el medioevo se reemplaza este punto, por la cuestión teológica-filosófica de la nihilidad; cabe entonces reconocer que el escaparate intelectual de la modernidad en sus primeras etapas era en gran medida los planteamientos gnoseológicos.

Leibniz representa la última figura racional para lo que posteriormente fue la conjugación kantiana del racionalismo y el empirismo, que llevo como resultado cambios esenciales dentro de la filosofía misma, como es la idea de Hartmann, cuando plantea que son los planteamientos kantianos los que cambiaron el problema central de la filosofía, desplazando la cuestión ontológica clásica, por una teoría enfocada en el conocimiento. De modo, que representa una tarea fascinante para nuestra labor la elaboración de investigación en la medida que representa un análisis de uno de los últimos pensadores, de los que según Hartmann aún contemplaban la cuestión ontológica como central dentro del quehacer filosófico, pero que, a la misma vez, representa un pensador que nutre directamente Kant que es la figura que cambia los estándares del mismo quehacer filosófico.

Se observa a primera vista que los planteamientos de Leibniz están apegados a cierta metodología referida a la deducción. Así pues, y recordando el bagaje de nuestro pensador, que es un estandarte esencial del racionalismo, observamos un especial estudio sobre el concepto de "idea", de la cual nos plantea lo siguiente.

"Ante todo con el termino de *idea* designamos algo que está en nuestra mente. En consecuencia, las huellas impresas en el cerebro no son ideas, pues admito como completamente seguro que la mente es diferente del cerebro o de la parte más sutil de la sustancia del cerebro." (*Leibniz, 1678/2011, p. 24*)

De modo que se reconoce que las ideas son de carácter trascendental, un patrón característico del racionalismo y era claro, en la medida que era parte de la base de sustento de sus teorías. "En efecto para nosotros la idea no consiste en un acto de pensamiento sino en una facultad, y se dice que tenemos idea de una cosa, aunque no estemos pensando en ella si podemos pensar en ella siempre que se presente la ocasión." (*Ibíd.*) De nuevo plasma una postura racionalista como punto de partida para la reflexión de este concepto esencial, en cuanto a lo anterior resulta una nueva problemática se dirige a la reflexión absoluta que representa esta facultad:

"Pero también aquí hay cierta dificultad, pues tenemos la facultad remota de pensar en todo, incluso en aquello de lo que quizá no tenemos ideas, porque

tenemos la facultad de recibir a estas. Por lo tanto, la idea postula cierta facultad próxima o facilidad de pensar en la cosa.” (*Ibíd.*)

Esto es esencial pues a pesar de que Leibniz es un pensador como ya se ha expresado que se debe al racionalismo, pero que con lo previo establece un vínculo directo con el objeto, independientemente de que categorización tenga este, ya sea ideal o concreto, la relación del conocimiento no se modificada ante esto y más bien, hace un primer esbozo del planteamiento de la imagen y su direccionalidad al objeto.

A partir de este vínculo, se manifiestan otro tipo de salvedades para la fundamentación de las relaciones directas del desarrollo de la idea. Pues la cosa a la cual se nos facilita ser pensada, proporciona a la vez una forma de expresarse ante nosotros, es decir, la idea no solo nos lleva a la facultad de la aproximación de la cosa, sino también entabla una forma simbólica de expresarse ante nuestra conciencia. “Se dice que expresa una cosa aquello en que hay respectos de la cosa que va a expresarse.” (*Ibíd.*, p. 25) Es decir, solo en la contemplación de estos respectos, es que podemos tener la noción al menos de estar aprehendiendo a la cosa u objeto. Esto es importante en la medida, que expresa en últimas instancias que la cosa no es necesariamente igual a la cosa expresada, en tanto que tenga la salvedad de conservar algún tipo de analogía que nos remita a la cosa misma. A esto es lo que se debe la formulación de que precisamente el conocimiento al ser imitativo no puede alcanzar la totalidad del objeto.

Lo previo tiene existencia dentro del pensamiento de Leibniz en tanto que debemos reconocer las fauces de su conocimiento, que es netamente racionalista, es decir, si el concepto no coincide a cabalidad con la cosa expresa, es exclusivamente por las facultades del intelecto mismo, y esto tiene su acervo dentro de una base que plantea la postura leibniziana la cual va encaminada hacia un constructo intuitivo.

“El criterio último de la verdad de una idea -de esto se parte también aquí- no debe buscarse en su coincidencia con una cosa externa, sino exclusivamente en la fuerza y en la capacidad del intelecto mismo. Un concepto puede ser “posible” y “verdadero” sin necesidad de que su contenido se dé nunca en la

realidad externa, siempre que poseamos la certeza de que, por carecer de toda contradicción interna, puede formar la fuente y el punto de partida de una serie de juicios válidos.” (Cassirer, 1993, Vol. 2, p. 65)

A esto habría que hacer el correctivo de plantear más bien en que este proceso planteado por Leibniz es común en los racionalistas, ya que aún no se habían conjeturado lo suficiente las teorías referentes a las facultades del sujeto, en la medida que es cognoscente. Este, tiene la facultad de objetificar la imagen que abstrae del objeto bajo un ejercicio de la razón, a esto se puede ver apego en la cita previa, ya que si bien se exagera el planteamiento por la apatía el autor a que lo verdadero sea netamente externo. Esto desde nuestra postura va más encaminado hacia la cuestión de un objeto ideal dentro de un proceso del conocimiento, donde su validez solo tiene que ver con la carencia de contradicciones lógicas.

Si bien se entiende que dentro de esta exposición del pensamiento de Leibniz esto tiene concordancia en tanto que representa una forma de desenvolvimiento dentro de la filosofía de este. Por una parte, debemos de situarnos y esperemos que, con el capítulo previo, nos haya quedado plasmado un esbozo satisfactorio de particularidades históricas en las que Leibniz tuvo existencia. Donde se presenta la modernidad como el paso clave para separar definitivamente al hombre de la naturaleza, algo que ya había empezado a deslumbrarse evidentemente en el medioevo, pero es hasta que retorna nuestra observación intelectual a nosotros mismos, que se puede hablar definitivamente de esta inflexión. En la medida que se reconoce al espíritu como elemento componente del humano y que forma con la conciencia los aspectos distintivos y esenciales del hombre. Esto es necesario traerlo a colación en tanto que nuestro autor, se manifiesta en los ámbitos de la realidad a partir de estas categorías. Como se entiende en la siguiente cita:

“El contenido originario del saber, del que emana todo contenido derivado, no es algo reunido y seleccionado de cualquier modo fuera de nosotros, sino como algo que brota de una creación de nuestro espíritu. El intelecto, al crear genéticamente los conceptos, crea al mismo tiempo el material del que puede obtener en lo sucesivo toda la plenitud del saber, mediante las variadas

mutaciones y trasposiciones de los elementos concretos de que se compone.”
(*Ibíd.*, pp. 65-66)

Esto viene a contribuir a la teoría de la conciencia inmanente, donde se plantea en que esta solo puede trabajar con los conceptos que se presentan en ella misma. Luego, tendremos que seguir observando para poder dilucidar que nuestro autor en modo alguno se cierra a la posibilidad de una influencia externa en el proceso del conocimiento.

Queda manifiesto la parte intuitiva dentro del sistema de Leibniz, en la medida que es esta la que permite la formación de conceptos, y que de la misma forma que los racionalistas previos o coetáneos a él (Spinoza), este ejercicio parte de las altas certezas intuitivas, que conllevan a los conceptos medios y que concluye en toda la serie de las causas condicionales. En este punto ya podemos observar como poco a poco nos vamos adentrando al pensamiento metafísico de Leibniz, pero desde los cuales también surgieron posturas correlativas con otros pensadores, como es el caso ya mencionado de Spinoza. Se menciona a este autor, porque como buen racionalista, parte de que la certeza intuitiva por excelencia deviene de la idea de Dios, algo de lo cual Leibniz también comparte la misma postura, pues es de este, que dependen no solo el mismo quehacer del conocimiento sino más bien, es el punto de partida para los criterios de objetividad que se vayan logrando a partir de las nuevas intenciones teóricas modernas ya marcadas como hemos visto por estructuraciones del método.

De modo pues, que la idea de Dios es el punto de partida supremo de todo saber, solo mediante esta idea es que podemos lograr el camino hacia un conocimiento firme y fundamentado. Esto representa de alguna forma la apatía que hay hacia cuestión empírica por parte de los racionalistas.

“... Todo nuestro saber empírico es de suyo imperfecto y carente de fundamento mientras no consigamos llegar a comprender las mismas cosas concretas y finitas y el acaecer infinito y temporal como una consecuencia necesaria de existencia de una existencia primigenia, en la que coinciden el ser lógico y el ser real.” (*Ibíd.*, pp. 66-67)

Si todo depende de la sustancia individual era obvio que se reflejaba dentro del carácter filosófico de estos pensadores, cierto grado de alejamiento de los elementos facticos. Sin embargo, cabe mencionar que con la cita previa, nos vemos en la necesidad de tratar de darle sentido a lo que sería el concepto "primitivo", que es en este caso Dios y del cual, surgen un correlato de manifestaciones, "Un concepto primitivo, es un concepto que no puede ser reducido a otro, por cuanto el objeto a que se refiere no presenta características, sino que se manifiesta solamente a través de sí mismo (sed estindex sui)"(Ibíd., p. 67) Es decir, que un concepto de esa clase tiene aparición en la medida que es conocida por sí misma, Dios. De este dependen todos los conceptos derivados que podemos obtener de la diversidad de entes o cosas que se nos presenta en la realidad, de tal modo que las cosas existen, desde la perspectiva leibniziana, por un accionar divino, pues en nuestro mismo espíritu no puede pasarse nada, sino a través de la idea de Dios. Aún cuando no podamos saber con certeza absoluta como estas emanan de la sustancia suprema ni podamos conocer a la misma sustancia suprema. Este paso, debería de presentarse como el último requisito del análisis de las cosas a partir de sus causas.

Lo interesante de esta problemática, ya adoptada por Spinoza y en este caso abordada por Leibniz desde una postura particular; es que de alguna forma todo esto puede reducirse expresamente al origen de los conceptos y entes, algo que sería en sí, una problemática alejada del centro del problema gnoseológico, que se aborda, como nos lo dice Cassirer:

"... La posibilidad de hacer que todo el ser se remonte hasta sus determinaciones primarias y absolutas, es decir, hasta "Dios" y la "nada", rebasa -como el propio Leibniz advierte expresamente- la medida del conocimiento humano. Por eso, en vez de probar totalmente a priori la posibilidad de las cosas, debe bastarnos con reducir la muchedumbre infinita de lo pensado a unos cuantos conceptos cuya posibilidad debe ser postulada, o bien demostrada la experiencia, es decir, exponiendo la realidad de los objetos sobre que versan los conceptos con los que se trata" (Ibíd., pp. 67-68)

Entonces, si bien se aprecia que Leibniz es partidario como ya se sabe de antemano de un racionalismo, empero, este se presenta de una forma menos

radical, metafísicamente hablando, ya que buscaba desde primeras instancias propuestas objetivas, en tanto, que sus postulados, se enfocan en un punto lógico, donde, lo que se postule presente caracteres cuya posibilidad sea factible, determinable empíricamente, que como dice la cita previa, manifiesten el contenido objetivo del objeto del cual hago postulados. Es decir, no tratar de elaborar una serie de postulados de un sin número de objetos, y menos enfocados en el estudio de las génesis de estos. Sería, tanto extrapolar el problema del conocimiento en primeras instancias, luego en segunda medida, abandonar el problema del conocimiento en sí.

De alguna forma, se ha observado el afán de Leibniz por establecer elementos particulares que nos conduzcan a conocimiento de aspectos complejos de la realidad; ya se había observado este comportamiento en sus proyectos tempranos sobre la formulación de un lenguaje general para el conocimiento y las ciencias. Ahora se puede observar este patrón hasta cierto punto de vista intuitivo, en la medida que la formulación de las definiciones debe de plasmar como ya lo había planteado Cassirer previamente, el contenido del objeto en estudio, y en general el planteamiento sobre la génesis de estos, lo cual, si se plantea que abandona en esencia el problema del conocimiento, aborda generalidades metafísicas.

“... Pero entre las definiciones reales son sin duda perfectísimas aquellas que son comunes a todas las hipótesis, o sea, a los modos de generar y que envuelven una causa próxima de algo, de las que por instinto es inmediatamente patente la posibilidad de ese algo, esto es, sin dar por supuesto experiencia alguna ni tampoco dar por supuesta la demostración de la posibilidad de otra cosa, a saber, cuando resuelven la cosa en meras nociones primitivas inteligibles por sí mismas. A este conocimiento suelo llamarlo adecuado o intuitivo.” (*Leibniz, 1679/2011, p. 43*)

Queda afianzados los postulados que dan los rasgos generales de la forma en como Leibniz aprecia la cuestión gnoseológica. De una manera, donde los conceptos de posibilidad, infinito e intuición, son las herramientas para su exposición filosófica.

Dado a que es un racionalista, Leibniz se va a introducir dentro de problemáticas en el ámbito del conocimiento desde los mismos elementos que Descartes ya había planteado. En este caso, observamos como dará fe de que el culmen del proceso del conocimiento, solo se puede lograr, reconociendo que proviene de la sustancia individual, es decir, Dios. Dentro de lo cual, otra variante del pensamiento cartesiano, que es su famoso *cogito ergo sum* dará pautas, para reflexiones que darán como consecuencia conclusiones que serán provechosas para la fundamentación de su postura.

“... Pero percibo en mí, no solo a mí mismo que pienso, sino también muchas diferencias en mis pensamientos, por las cuales colijo que hay otras cosas fuera de mí y poco a poco cobro confianza en los sentidos y me opongo a los escépticos. En efecto, en todo lo que no es de necesidad metafísica, debemos considerar como verdadero el acuerdo de los fenómenos entre sí, acuerdo que no resulta del azar, sino que tendrá una causa.” (*Ibíd.*, p. 44)

De modo que queda lo que previamente se había planteado, sobre el rasgo integrador de Leibniz, queda en evidencia, que una postura cartesiana llega hasta un presupuesto que da pautas a reconocer no solo nuestra existencia sino también a reconocer la multiplicidad de existencias en nuestro entorno y del cual de alguna forma me percato, gracias a las expensas de mis sentidos.

De cierta forma, este mismo carácter integrador, servirá como consecuencia para el constructo de nuevos planteamientos que se refuerzan con las dos posturas en boga de la época. Ahora bien, si tenemos en cuenta este aspecto en Leibniz, y le agregamos que los pensamientos de los autores previos se van reformulando constantemente, a tal grado de que muchas veces sus posturas científicas no convergen con sus planteamientos metafísicos. Algo de lo cual Leibniz hasta cierto punto se escapa, en la medida que, si se aprecia que se configuran armónicamente sus planteamientos del cálculo infinitesimal, con su postura de filosofía perennis. Y que ambas son parte de los engranajes trascendentes para que el pensamiento de leibniziano tenga una base.

De lo que no escapa Leibniz, es de replantear el punto de partida de los problemas gnoseológicos, si bien en última instancia se concretan en Dios, Leibniz, es del parecer que, ante la imposibilidad de conocimiento supremo,

debemos de alguna forma encontrar un punto de cual podamos aferrarnos objetivamente.

“El criterio último y el supremo concepto de los que de derivarse toda certeza no son, por tanto, para Leibniz, el concepto de Dios, sino el concepto de la verdad. El filósofo nos dice -en sus fundamentales *Meditaciones de Cognitione, Veritate et laeis*, escrita en el año 1668- que no pretende tomar ninguna decisión acerca del problema de si el conocimiento humano puede llegar a un análisis perfecto de las representaciones, es decir, a las primeras posibilidades y a los conceptos irreductibles; acerca de si, dicho en otras palabras, será posible llegar a reducir nunca todos los pensamientos a los atributo de Dios mismo, como a las primeras causas y al fundamento ultimo de las cosas. Pero esta resignación no afecta a la verdadera meta ni al método de la teoría general de los principios. Hay algo que, por lo menos, es necesario poder contestar de un modo claro y univoco: lo que para nosotros significa la “verdad” y los supuestos que van envueltos en este concepto” (*Cassirer, 1993, Vol. 2, pp. 69-70*)

Es decir, que ante la imposibilidad de conocer a profundidad las facultades de Dios y todo lo que ello engloba, debemos de alguna forma, plantearnos una meta que vaya acorde a nuestras extensiones, en este caso, la verdad figura como un elemento que es propio de la razón y del cual, de antemano, debemos de tener nociones claras sobre a lo que se debe de denominar como verdad.

Queda manifiesto de forma plena la perspectiva innovadora de Leibniz, en la medida que surge de un tipo de resignación teológica, sobre el conocimiento claro de la sustancia individual, es decir, el humano desde este punto de vista, se ve en un estado donde se encuentra a la deriva en búsqueda de un punto de partida objetivo, que no presuponga extrapolar las limitaciones de la conciencia humana a puntos inasequibles para ella. De modo que para Leibniz existe una forma de llegar a puerto para esta aporía, y es precisamente anclarse en el puerto de la verdad. Este concepto que tiene una posición concreta dentro de las circunstancias históricas, solo cabe recordar todo el proceso de las condiciones de la ciencia y los conocimientos del humano de la época, para concluir en que precisamente, era un punto donde Leibniz podía

encontrar un refugio y no solo eso, sino también la base para la edificación de su teoría del conocimiento.

No es esencialmente la cuestión trascendental de la conciencia lo que sirve de punto de partida, sino más bien, es parte de la naturaleza en general, por tanto, del concepto mismo de verdad.

“Dios no es algo metafísico, imaginario, incapaz de pensamiento, de voluntad o de acción, como muchos lo imaginan, lo cual equivaldría a decir que Dios es la naturaleza, el destino, la fortuna, la necesidad o el mundo, sino que Dios es una cierta sustancia, una persona, una mente...” (*Leibniz, 1676/2011, p. 78*)

Con la cita previa queda de manifiesto, dos cuestiones. La primera es precisamente la alusión que hace al concepto de Dios en Spinoza, al diferenciar o más bien, señalar las limitaciones del Dios panteísta, en la medida, que Dios no puede ser la naturaleza meramente, ya que se extrapola a esa categoría; al hacer esta distinción Leibniz evoca a nuestro segundo punto. Y es que precisamente de la distinción de estos elementos surge la base del pensamiento leibniziano basado en el concepto de verdad, pero reconociendo que las verdades sobre la sustancia individual se nos escapan. Toma entonces el concepto de verdad con arraigo en la naturaleza.

Esto es parte de los procesos de la misma teoría de Leibniz en la medida que utiliza los elementos planteados por ambos lados de la filosofía de la ese momento y fomenta así una teoría donde apreciamos unos planteamientos que son abstraídos de forma armónica con todo acervo del pensamiento de este autor, ya se había comprobado la compatibilidad de su ámbito metafísico y su postura científica, puesto que representa también, un resultado de este orden dentro del pensamiento de Leibniz. Hasta cierto punto trata de hacer válida la postura racionalista.

Los conatos gnoseológicos de Wilhelm Leibniz tienen registro a lo largo de todo el desarrollo de sus obras, es en ellas que se reflejan los elementos que configuran su postura. Ahora bien, hablando de forma tajante no se puede plantear que hay que una obra de carácter central gnoseológico más que *“Nuevos Ensayos Sobre el Entendimiento Humano” (1704)*, la cual forma parte del pensamiento de madurez de nuestro autor. Aparece en forma de

contestación hacia la obra del inglés John Locke (1632-1704), *“Ensayos Sobre el Entendimiento Humano”*. A estas alturas de la vida de nuestro autor en estudio, ya tenía su pensamiento desarrollado, ya era de la posesión de un sistema articulado, en el cual convergente tanto tu postura filosófica, como su postura científica como se ha reiterado previamente.

Ahora bien, *“Nuevos Ensayos Sobre el Entendimiento Humano”*, no se presenta como una obra donde se pueda apreciar el pensamiento de Leibniz en sus mayores luces, pues no es una exposición sistemática de su pensamiento. Es fascinante como el carácter de nuestro autor queda desplegado por el mismo. Ya que en el prefacio, Leibniz confiesa que puede beneficiarse del trabajo del otro autor, no como forma destructiva didáctica, sino para tratar aportar algo sobre la misma teoría de Locke, esto como es evidente deja de manifiesto el carácter sintetizador de Leibniz, aunque de alguna forma, se puede llegar a interpretar como una manera ventajosa del pensador de Hannover, tomando en cuenta la forma en que lleva la temática, en la medida que Locke, gozaba de una fama intelectual a partir de ese escrito y ya figuraba como una de las personalidades más destacables entre los británicos. Leibniz que había intentado en vano tener una comunicación directa con Locke, no logró llamar la atención de este, o al menos se sabe que Locke nunca se animó a responder a ninguna de las cartas enviadas por Leibniz. Si se lleva al plano histórico, pues se verá que ambos tienen inflexiones irreconciliables, desde el punto de vista filosófico, político y religioso. Lo cierto es que no se sabe a ciencia cierta, si esto era un movimiento estratégico de Leibniz para su visión integradora de las iglesias; de todas formas y por paradojas de la vida, el año en que Leibniz pretendía publicar su libro, Locke muere. Leibniz toma la decisión de no publicar el escrito, no se sabe si por honrar la memoria del pensador británico o simplemente, porque se encontró con que su rival con el cual pretendía tener una discusión férrea, ya no existía.

Cabe destacar no solo lo que previamente se ha mencionado, sobre la no exposición articulada de su sistema, a lo que debe agregarse la forma en que está formada la obra, es decir, en forma de dialogo, en el cual, pues no se utilizan los nombres de los personajes directos, sino que Leibniz de forma astuta hace uso determinados nombres.

“Filaletes y Teófilo no solo son los personajes de que se sirve Leibniz para presentar de manera bien diferenciada el pensamiento de Locke y el suyo propio... Son dos personajes cuyos nombres encierran un simbolismo: Filaletes es amigo de la verdad y Teófilo es amigo de Dios” (Guillén Vera, T. (1990) *Los Nuevos Ensayos. Ensayo de un Dialogo Pretendido. Revisa Azafea, III. 63. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es>)*

Dios y la verdad no se presentan con una relación lejana, pues solo basta recordar en todo el epicentro del criterio de verdad dentro de esta época, la cual pues, siempre termina fundándose en Dios, ergo, esta relación de ambos personajes refleja como ya se ha planteado, el mismo carácter de Leibniz, que no solo ve a Locke como un buen adversario intelectualmente, sino también observa que hay elementos que pueden ser retomados para fundamentar su teoría del conocimiento. Para completar esta relación Vera explicara:

“Teófilo es el amigo de Dios. Frente al amigo de la verdad. Una cosa es ser *amigo de la verdad* y otra ser *amigo de Dios*. Dios es la expresión absoluta de la verdad en tanto que es *la representación de la verdad absoluta*. Verdad y verdad absoluta son peldaños distintos, que se expresan en Leibniz como *verdades de hecho* y como *verdades de razón* respectivamente. Amigo de la verdad es quien se encuentra al comienzo del camino que conduce a la verdad; amigo de Dios es quien, recorrido aquel camino, está cerca de la verdad. Cercanía y lejanía tienen importancia decisiva, dado que no es la misma fuerza de atracción de la verdad en ambos casos. Es un camino de ida y de regreso, porque, conforme nos acercamos, la admiración y la sorpresa son tales que es imposible el retroceso. El *amor a la verdad* debe conducir a la *amistad con Dios*. Esta amistad no supone, sin embargo, *posesión* de la verdad, sino reconocimiento mutuo de la cercanía: la verdad solo la posee Dios... *Filatelia* y *teofilia* expresan grados de saber; el segundo supone el primero, y lo supera; son estadios sucesivos, que no solo no se contradicen, sino que se complementan.” (Ibíd. Pág. 64)

Queda expresado de forma concisa la relación y el lugar que cada uno de los dialogantes supone. Se observa los supuestos de cada uno en la medida que cada cual representa un estado diferente dentro del proceso del conocimiento que se reconocía en la modernidad, con Dios como el centro de la objetividad.

Pero que en últimas instancias ambos tienen solo una proximidad diferente dentro del mismo destino, destacando claramente el puesto de ventaja con el que parte Teófilo.

Se podría llegar a cuestionar la estructuración de los *Nuevos Ensayos*, sin embargo, cabe destacar que, si bien Leibniz tuvo relación directa con grandes pensadores de la época, que van desde Spinoza a Hobbes, pasando por Huygens, Malebranche y Arnauld. Los cuales fueron o ya sea remitentes constantes o como en el caso de Spinoza y Hobbes, que tuvo encuentros directos en persona. Sin embargo, Locke había permanecido esquivo a las cartas de Leibniz. Dado a esto, sospechamos que la forma de diálogo del escrito es debido a este tipo de relaciones y al deseo de Leibniz por una contestación por parte del inglés. El diálogo, supone hasta cierto punto un cuidado y atención por parte de ambas partes, del cual, se creería que esencialmente a lo que concluye es a un acuerdo entre ambas sobre un asunto. Esto es precisamente lo que converge con el carácter sintetizador de Leibniz, en la medida que observa elementos maleables para el enriquecimiento mismo de sus planteamientos sobre el conocimiento, en este caso. Cabe destacar que esto tiene una total armonía con el proceder de Leibniz, si como hemos recalado, mantuvo constante comunicación con otros grandes pensadores, políticos y científicos de la época. Al grado que Echeverría nos dice que aproximadamente fueron 1100 remitentes de nuestro pensador, por lo cual se calcula al menos 1500 cartas escritas por él.

El problema radica en lo que se considera precisamente como verdad dentro del universo de Leibniz. Por una parte, hay que destacar que esto es un asunto exclusivo de conocimiento y ciertamente de todas las fases del conocimiento y estratos de este, del pensamiento y juicio lo mismo de que de la percepción, representación y sensación. Si observamos la verdad como un proceso en la totalidad de estadios del conocimiento, queda fundamentada la base que se tomará para la ejecución de los juicios del conocimiento. Se observa como lentamente nos estamos encaminando al concepto de verdad y su correlación con el objeto, es decir, se aprecia bajo una perspectiva ontológica, en la medida que se tome a esta como relación objetivamente real de la estructura del conocimiento con el objeto. Ahora bien, Leibniz a partir de esto, trata de

fundamentar su estructura del conocimiento, que está ligada fuertemente y como es tradicional en los modernos, a la idea de Dios, como ordenador y orquestador de esta armonía.

Lo interesante de esto es que, si bien los modernos o en su mayoría tienen un acervo de constructos metafísicos, lo han planteado para la estructuración objetiva encaminada a una causa del conocimiento y en últimas instancias a un método. Luego, Leibniz lleva el planteamiento a un trasfondo más radical, en la medida que, si bien la reflexión sobre el método es una de las partes fundamentales de este nuevo progreso en el quehacer filosófico, este mismo no podía reducirse a eso, puesto que debe de fomentarse una defensa de los fundamentos mismos de la filosofía. Así pues, Leibniz trata de defender su postura filosófica como una reacción hacia la carencia de una reflexión misma de la filosofía que dé base a una objetividad de nuestras reflexiones, como el mismo nos lo dice:

“... De modo que, como la raíz última debe residir en algo que existe con necesidad metafísica, y como la razón de una cosa existente solo puede proceder de otra cosa existente, se sigue que existe un ser único, metafísicamente necesario, o sea, que su esencia implica su existencia y que existe algo que es diferente de la pluralidad de los seres, o sea, del mundo, que hemos reconocido y mostrado que no existe por necesidad metafísica”
(Leibniz, 1697/2011p. 209)

De alguna forma esta sentencia forma parte de la antesala de uno de los puntos más trascendentes del pensamiento leibniziano, que es precisamente *el principio de razón suficiente*, elemento fundamental para la comprensión de la obra de Leibniz y que nosotros trataremos de analizar tanto en este capítulo, como en nuestro capítulo final a partir de una reflexión ontológica.

En cierta medida se ha aperturado una reflexión de carácter ontológica en las aseveraciones previas sobre la necesidad de la existencia de un ser único, o, dicho en otras palabras, de una sustancia individual. Puesto que es necesario que las verdades “temporales” provengan precisamente de un acervo objetivo, es decir, provengan de verdades eternas. De alguna forma, se está planteando la aceptación del principio de identidad dentro de la postura de Leibniz.

“Empero, para explicar un poco más distintivamente de qué modo las verdades temporales, contingentes, o sea, físicas, nacen de las verdades eternas o esenciales o metafísicas, debemos reconocer en primer término, por cuanto existe algo más bien que nada, que, en las cosas posibles, o sea, en la posibilidad misma o esencia hay cierta exigencia o, por decirlo así, una pretensión a la existencia, en una palabra, que la esencia tiende por si misma a la existencia...” (*Ibíd*, pp. 209-210)

Se aprecia que la postura de una concreción ontológica, es la base para la estructuración de su planteamiento de verdad y en últimas instancias, con su postura gnoseológica. La posibilidad hasta cierto punto de vista ya implica una concatenación hacia la existencia. De la posse al esse.

Para el análisis mismo de la verdad, en tanto que se distinguen unas por ser simples y compuestas, cabe la pregunta un tanto fundamental, que va encaminado hacia la composición misma de las sustancias y de cómo estas también se dividen precisamente. Así pues, lo plantea el mismo Leibniz, “La sustancia es un ser capaz de acción. Es simple o compuesta. La simple es la que no tiene partes. La compuesta es la reunión de las sustancias simples o *mónadas*. Monas es una palabra griega que significa unidad o lo que es de uno. Los compuestos o cuerpos son multitudes. Las sustancias simples, las vidas, las almas, los espíritus son unidades.” (*Leibniz, 1714/2011, p. 224*) Este escrito, que es de la misma época de su *Monadología* va encaminado hacia el análisis metafísico de la composición ontológica del mundo y sus partes, que le conforman. Si afirmáramos que la esencia potencia la existencia, era evidente que la estructuración del mundo iba a ser uno de los puntos focales de Leibniz, en la medida que también, es fundamental para la comprensión de sus reflexiones en torno a las ideas simples y compuestas, que funcionan de alguna manera, de la misma forma que la sustancia.

Se observa, el preludeo hacia la constitución de su teoría sobre las *mónadas*, algo fundamental dentro del pensamiento leibniziano en la medida que ya se planteado que, esta parte de los fundamentos mismos del constructo científico, que concuerda de forma armónica con su fundamentación metafísica. Luego en su fundamentación de su sistema, es que se va encontrando en el recorrido de

sus escritos los elementos bases, que darán paso a la formación gnoseológica leibniziana.

La fundamentación del planteamiento leibniziano en esencia de la ratio sufficiens, brota de una contemplación del autor en la misma limitancias del carácter metafísico hasta ese momento. En efecto, Leibniz reconoce todo el aporte de la filosofía cartesiana, más observa que precisamente carece muchos fundamentos en la medida que esta parte de la reflexión de un método y que concluye precisamente por su paradigma racionalista, en una trascendencia gnoseológica, como nos lo explica Cerezo Galán:

“... la conexión entre historia y metafísica es tan estricta en la meditación de Leibniz, que la fundamentación de la nueva metafísica en la subjetividad mediante el principio de razón suficiente, solo es posible tras la constatación de la insuficiencia de la metafísica en su historia.” (Cerezo Galán, P. (1996). *El Fundamento de la Metafísica en Leibniz. Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 1, 80. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es>)

Es de esta forma que se expresa la necesidad histórica por una búsqueda de fundamentos, en la medida que la filosofía previa ya había direccionado su reflexión hacia la búsqueda de un camino, mediante las consideraciones del método. Se observa como Leibniz pretende fundamentar una teoría metafísica observando su crisis.

Ahora bien, la fundamentación de la ratio sufficiens, pretende de alguna forma retornar hacia el verdadero carácter de la filosofía desde sus inicios. Leibniz en la búsqueda de esos fundamentos reconoce que en últimas instancias las incursiones sobre lo unnum-multiplex, nos llevarían más bien a la búsqueda de los fundamentos.

“... El descubrimiento del principio de razón suficiente ha acontecido al filo de la experiencia historia ontológica. La exigencia de una necesidad de una ratio sufficiens solo puede brotar de la insuficiencia de la metafísica en su historia y crecer juntamente con ella, pero, en tal insuficiencia se denuncia ya la trascendencia de un fundamento absoluto. Toda filosofía de Leibniz se mueve dentro de este circularismo y puede entenderse como el creciente

progreso de la conciencia del fundamento de la metafísica, hasta su expresa tematización en el ámbito de la conciencia” (*Ibíd.*)

Es decir, para Leibniz es esencial partir de una estructuración metafísica bajo fundamentos, para luego entablar un bagaje gnoseológico, que responde a una trascendentalidad característica de los racionalistas. Leibniz reconoce que las limitaciones de la metafísica, se encontraban en la carencia de la fundamentación de los fenómenos estudiados por esta. Reconoce pues un patrón, el cual desde nuestro punto de vista se asemeja a una problemática socrática, en la medida que Cerezo Galán, alega esta incapacidad de la metafísica sobre su fundamentación recae en una contradicción ontológica, en la medida que concluye en la confusión del ente y sus atributos. La exigencia de una fundamentación concluye de igual forma con la exigencia de una ratio. “Porque nada señala mejor la imperfección de una filosofía, que la necesidad en que encuentra el filósofo de confesar que ocurre algo, según su sistema, de lo que no hay razón alguna.”(*Ibíd. Pág. 87*) Ahora bien, para la introducción hacia este pensamiento que fundamenta en últimas instancias en su postura gnoseológica, es necesario, hacer un breve análisis por los senderos de una de las teorías más significativas dentro del pensamiento filosófico de nuestro autor, es decir, las mónadas, al haber aperturado el tema con el significado del concepto, nos vemos en la tentativa de apreciar los despliegues teóricos sobre este pensamiento en pro de los interés de nuestra investigación.

Lo que es necesario expresar de forma reiterada es la representación del concepto de mónada dentro de nuestro autor, en *La Monadología* realmente empieza con una definición de la categoría, como ya se había citado. En primeras instancias nos surge como reflexión sobre dos elementos de esa sentencia, por un lado, la mención de una “sustancia simple” cuya composición se extiende bajo una categoría esencial de la metafísica encaminada a una semejanza a la “sustancia individual”, sin embargo, y como veremos posteriormente observaremos las disyunciones que hay en cuanto a un concepto encaminado al constructo de divinidad en nuestro autor. Posteriormente bajo un ejercicio relacional observamos la influencia de la teoría atomista griega dentro del constructo descriptivo de la mónada y el átomo, como en el primer cuestionamiento, se analizará las inflexiones que hay entre

cada concepto, como también las relaciones e influencias entabladas entre ambos elementos. En cuanto a la fundamentación de la existencia de la sustancia simples, continúa mencionando Leibniz siempre en su segundo aforismo “Tiene que haber sustancias simples puesto que hay compuestos; pues lo compuesto nos es más que un montón o *aggregatum* de las simples.” (Leibniz, 1714/2011, p. 234) Se debe observar a nuestro juicio como este tipo de argumentaciones culminarán con la consolidación de un pensamiento gnoseológico con un fundamento cargado de perspectivas teológicas racionalistas. Ahora bien, dentro de esta misma composición ya se ha plasmado la idea que las mónadas carentes de partes, y que esto precisamente mencionado en *La monadología*, conlleva a una carencia de igual forma tanto de extensión, forma y divisibilidad. “Y estas mónadas son los verdaderos átomos de la naturaleza y, en una palabra, los elementos de las cosas.” (Ibíd.) Es decir, pues son en últimas instancias el elemento esencial de las presentaciones ópticas, que, a la vez por estas mismas categorías, Leibniz plantea la imposibilidad de estas en perecer, y ya que a su vez este tipo de generación, no le permite formarse a partir de compuestos. De modo que la conformación de estas, está más encaminada hacia una concepción de alguna forma influenciada con el problema del *ex nihilo* del medievo, en la medida que estas son creadas y aniquiladas, mientras que los compuestos, perecen por sus partes. Hay que mencionar de igual forma que esta composición no permite que la mónada tenga algún tipo de afección por las cosas exteriores, se comprende pues, bajo un parecido del concepto de *quiddidad* de la época media, en la medida que presenta características del concepto de esencia. Sin embargo, debe haber distinciones entre mónadas mediante sus cualidades, ya que estas diferencias permiten precisamente la apertura a ejercicios como la apercepción.

Leibniz llega a plantear que es necesario la distinción de las mónadas, mediante la particularidad de atributos como un paso hacia su fundamento en las cuestiones gnoseológicas. En los pasajes previos se ha planteado la convergencia que existe entre el pensamiento leibniziano tanto de carácter científico como su carácter metafísico, y es precisamente en su bagaje metafísico donde se encuentran las primeras incursiones hacia su quehacer

con la cuestión del conocimiento. En cuanto a la distinción entre mónadas, cabe resaltar que es nuestro autor el que nos recuerda que dentro de la naturaleza no hay dos seres que sean completamente iguales. A la vez recalca la categoría de movimiento en estas y en como precisamente este movimiento deviene de un quehacer interno.

“Doy también por concebido que todo ser creado está sujeto al cambio y por consiguiente la monada creada también, e incluso que este cambio es continuo en cada una”. Algo que deja asentado en el aforismo posterior, donde menciona: “De lo que acabamos de decir se sigue que los cambios naturales de las monadas provienen de un *principio interno*, ya que en su interior no podría influir una causa externa” (*Ibíd.*, p. 235).

Queda planteado la posibilidad de cambio dentro de cada mónada, lo que nos parece interesante es que el quehacer gnoseológico precisamente se va a enfrentar a cada una de estas características que componen el universo de nuestro autor, en la medida que estas categorías representan el elenco con los cuales se abordara el tema. Con esta acotación de igual forma, se confirma el carácter racionalista de Leibniz, al relegar a los sentidos a cuestiones secundarias dentro de las determinaciones de ciertas percepciones en el sujeto. En mayor parte para la perspectiva racionalista, el proceso del conocimiento se da expensas exclusivas del entendimiento.

Ahora bien, nos resultará lógico preguntarnos por el proceso en que la mónada tiene la posibilidad de cambio, de variedad y a la misma vez de particularidad. Leibniz menciona que ese “detalle” debe de contemplar la multitud en lo simple. De modo que, en la sustancia simple, aunque esta carezca de partes, en ella no dejan de manifestarse afecciones y relaciones. “Este estado pasajero que envuelve y representa una multitud en la unidad o en la sustancia simple no es más que la llamada *percepción*, que se debe de distinguir con cuidado de la apercepción o de la conciencia, como se verá más adelante...” (*Ibíd.*, p.236) De acuerdo a lo previo, queda manifiesto que es a través de un elemento gnoseológico lo que abre la brecha hacia el mismo establecimiento de las relaciones y afecciones entre mónadas, o al menos, eso representa para la concepción nuestra. Sin embargo, y para el óptimo desarrollo de la reflexión, ante todo debe de observarse como un desarrollo de un proceso natural que a

la vez y bajo la concepción metafísica de Leibniz, es un ejercicio racional, por lo cual la *ratio sufficiens* queda plasmada en la conjunción armónica de los elementos a través de sus amplias consideraciones en los diferentes ámbitos, esto es porque Leibniz, representa un carácter donde se encuentran elementos que sintetizan su pensamiento. Nos parece fascinante como Leibniz resuelve esta problemática a través de un concepto que resultará trascendente para nuestra investigación y que a la vez enmarca que su constructo teórico y su contemplación metafísica va de la mano con su postura del conocimiento. Cabe destacar, que la apercepción, que ya ha se mencionado en la cita previa, es otro de los elementos claves para la concepción de esta investigación, en la medida que en últimas instancias esta categoría presenta un acervo ontológico concreto.

Vale recalcar que Leibniz agrega un elemento para este proceso de percepción. Lo cual pretende designar categóricamente un concepto que determine la acción misma de la sustancia simple por tender hacia una percepción o más bien, el cambio o pasa de una percepción a otra, lo denomina como “apetición”. Si bien parece que este proceso se presenta limitado en cuanto a la concepción a cabalidad de las percepciones, el solo hecho de tender a ellas, representa ya un avance dentro del mismo proceso.

Para la fundamentación del planteamiento previo en cuanto a la conjunción de las mónadas y los elementos esenciales que los componen, los cuales representan una relación armónica en la medida que sustraen una reflexión que obtiene enlaces y fundamentaciones directas con el centro de la metafísica leibniziana, veremos como el concepto de “entelequia” juega una parte esencial en este ejercicio, “Se podría designar como entelequias a todas las sustancias simples, o mónadas creadas, pues contienen cierta perfección (*ejousi to enteles*) y una suficiencia (*autarqueia*) que las convierte en fuente de sus acciones internas y por así decirlo, en autómatas incorpóreos.”(*Ibíd*, p. 237) Esto es debido a la concreción de los aspectos metafísicos de Leibniz, en su ancha estructuración a partir de las notas esenciales dentro del pensamiento de nuestro autor. En la cita previa queda plasmada la idea en cuanto a la conjunción de los elementos generales de nuestro autor con el desarrollo de la

monadología y en como en esta, ya se presenta un rendir cuentas hacia el mismo proceso de la *ratio sufficiens*.

Partiendo de todo el esbozo metafísico previo, nos adentramos al tramo final del capítulo y al análisis de los fundamentos gnoseológicos concretos de nuestro autor. Por una parte, cabe destacar que nos parece fascinante el modo en como el pensamiento leibniziano se va desarrollando, a partir de una fundamentación científico-metafísica con su pensamiento planteado en la *Teodicea* donde fundamenta su teoría de la filosofía perenne que encaja de forma adecuada con su aspecto científico, encaminado al cálculo infinitesimal. Todo este bagaje de planteamientos no pierden de vista la perspectiva en las cual nuestro autor suele verse involucrado, es decir, el racionalismo. Es el mismo paradigma el que le permite adentrarse a modos de hacer filosofía distinta a la época, la cual como hemos dejado claro, parece tratar de sintetizar ambas partes de las dos escuelas epistemológicas de la época, esto le permite a nuestro autor caminar por veredas de ambas partes y fortalecer su sistema. Mediante este ejercicio es que Leibniz deslumbra las falencias de ambas escuelas, pero como es debido, intenta resolver estas carencias a partir de su postura, de su mismo arraigo intelectual. Esto conlleva a observar que todo el edificio teórico racionalista, se encontraba dentro de un punto sin aparente anclaje objetivo, lo que lleva a lo que previamente estábamos analizando, es decir, la *ratio sufficiens*, engranaje fundamental de los planteamientos venideros.

La forma en que nuestro autor parte para la estructuración de su sistema gnoseológico, es el reconocimiento de las ideas innatas, lo cual se ve evidenciado en las páginas de su obra "*Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*" del cual ya hemos hecho un pequeño esbozo en cuanto a su forma, en nuestras palabras previas. De modo, Leibniz nos dice:

"... siempre he estado, y continúo estando, a favor de la idea innata de Dios que sostuvo Descartes, y como consecuencia de ello a favor de las ideas innatas, que no pueden provenir de los sentidos. En la actualidad voy todavía más lejos, en conformidad al nuevo sistema, hasta el punto de creer que todos los pensamientos y acciones de nuestra alma provienen de su propio fondo, sin que los sentidos se las puedan proporcionar..." (*Leibniz, 1983, p. 74*)

Se observa entonces, que para Leibniz poco tienen que ver la empírea dentro de la formulación misma de la ideas, de hecho, la fundamentación de una teoría del conocimiento conducida por un aspecto racional, daba mucho más campo para su base en un planteamiento teológico, en la medida, que se reconoce que la mayor parte de las cuestiones gnoseológicas de la época, recaían en última instancia en Dios. Leibniz, parece hacer una movida estratégicamente favorable al hacer que Teófilo recite las palabras previas que hemos citado, y que a la misma vez, su planteamiento se vea inmiscuido con una certeza tanto en la tradición misma, pues, reconoce y está a favor, al menos de esta idea con Descartes, puesto que no es una idea al azar, sino más bien, es formar la base bajo la tradición tanto filosófica, como teológica, que servirá para hacer frente a una serie de cuestionamientos de Filaletes, a lo largo del dialogo.

Ahora bien, se cuestionará entonces el rol de los sentidos dentro del pensamiento gnoseológico leibniziano, pero este mismo, en lugar de proponerlos como una fuente diversificada de ideas, hace más bien, que se vean como una herramienta precisamente para aperturar otros procesos del conocimiento, y en este caso, Leibniz reconoce, que es a partir de una función de los sentidos pueden llegar a apercibirse algunos tipos de ideas. “ .. que hay ideas y principios que no provienen de los sentidos, con los cuales nos encontramos con nosotros mismos sin que los hayamos formado, aunque los sentidos nos proporcionan la ocasión de apercibirnos de su existencia.” (*Ibíd.*) Se reconoce que, de alguna forma, la cuestión de la empírea forma parte del edificio teórico de Leibniz.

En lo que constituye uno de los primeros reclamos que hace Leibniz, en palabras de Teófilo a Locke, en recepción de Filaletes, es que este no había sabido distinguir dos tipos de verdades, de las cuales, las ideas necesarias e innatas provienen de la razón, mientras que este, en su estructuración de pensamiento, tomaba como a las verdades de hecho, como lo trascendente del conocimiento. “En mi opinión no ha distinguido suficientemente el origen de las verdades necesarias, cuya fuente está en el entendimiento, del de las verdades de hecho, que se deducen de las experiencias de los sentidos e incluso de las percepciones confusas que se dan en nosotros.”(*Ibíd, p. 75*) Esto representa

algo fundamental, pues por una parte hace una crítica a Locke, donde lo lleva a interrogar sobre el verdadero quehacer de este y a la misma vez, enuncia los dos tipos de verdades que conforman todo el engranaje gnoseológico del aparato leibniziano. Por un lado, las verdades de razón, que representan hasta cierto punto, el cumulo, de las verdades necesarias e innatas, todo el andamiaje del racionalismo, por otro lado, las verdades de hecho, que representan, en efecto, el campo del empirismo, en que Locke, ha desarrollado su pensamiento, es como si Leibniz le hace un reclamo, por el tipo de verdades a las que cada uno se dedicó y la importancia de estas. Esto siempre ha representado desde nuestro punto de vista, uno de los legados de Leibniz a Kant.

Ahora bien, el comentario posterior de Locke, o más bien, de Filaletes, es sobre la imposibilidad de la existencia de ideas universales, su cuestionamiento va encaminado a que, gran parte de los humanos ni siquiera reconoce este tipo de verdades, y en algunos casos, apenas y son aperceptivos a este tipo de formulaciones. Llega al grado de proponer que incluso el principio de identidad (reconocida base ontológica) carece de universalidad, por este mismo planteamiento, "... ese consentimiento universal no existe ni siquiera en lo referente a los dos celebres *principios especulativos* (más adelante nos referiremos a los prácticos), según los cuales *todo lo que es, es y es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo*"(Ibíd.) Pues bien, nos parece una crítica demasiado apresurada por parte de la contraparte de Leibniz. El principio de identidad y no contradicción es parte fundamental no solo del racionalismo en este caso, sino más bien de la tradición misma filosófica. Valdría tratar de contrarrestarlos con una especie de crítica bajo elementos ontológicos y lógicos certeros y no en la convención.

El inglés en este caso, reconoce que no puede haber innatismo, si los mismos principios no se encuentran reflejados en la conciencia de todos los individuos. A lo que Leibniz responde: "Yo no baso la certeza de los principios innatos en el consentimiento universal, pues ya os he dicho, Filaletes, que mi opinión consiste en que es necesarios esforzarse en demostrar todos los axiomas que no sean primitivos."(Ibíd., p. 76) De alguna forma el criterio leibniziano se valida en que precisamente hay muchos otros principios e ideas que no se basan en

la aceptación social, en este caso, y para los efectos de la discusión, Leibniz hace un planteamiento certero (o al menos en esa época, donde todo fundamento de la objetividad teórica recaía en la fundamentación de ente individual), en el cual su adversario se verá dentro de la espada y la pared, "... No obstante, parece que la Naturaleza misma contribuyo al conocimiento de la divinidad sin recurrir a ningún tipo de doctrinas: las maravillas del universo nos llevan a pensar en un poder superior."(Ibíd.) Lo cual termina de fundamentar con lo siguiente, "... pero es necesario reconocer que la inclinación que tenemos de admitir la idea de Dios está en la naturaleza humana... la facultad que siempre han mostrado los hombres para recibir dicha doctrina proviene de la propia naturaleza de las almas... las enseñanzas exteriores no hacen más que despertar lo que ya está en nosotros."(Ibíd., p. 77) Mediante la validación de la noción general de Dios en la humanidad, es que sale a flote la crítica de Leibniz hacia las funciones en el proceso del conocimiento por parte de los sentidos. Lo que nos parece de igual forma interesante es que su perspectiva sobre el innatismo, no se pierde en nuestro pensador, pues ya deja en claro a Filaletes, que si la misma idea de Dios da pauta a esclarecer que son otras facultades y no los sentidos los que por excelencia contiene estas ideas, agregando, que de alguna forma, aquello que ya se encuentra en nosotros, sufre estímulos para bien por parte de los sentidos para su cometimiento.

De alguna forma cabe preguntarse, sobre ¿cómo es posible que nuestra alma contenga ciertos tipos de conocimiento y sean solo unos pocos los que algunos hombres llegan a deslumbrar? Pues bien parece que la pregunta está fundamentada sobre la forma de organización de nuestras almas, a lo que cabe destacar que, en esta época, resulta algo paradigmático comprender en que precisamente es nuestra limitancia en comparación a la Dios la que no nos permite organizar de forma óptima nuestras facultades. Sin embargo, Leibniz tenía algo más que agregar a esto:

"... me asombro de cómo no se os ha ocurrido que poseemos una infinidad de conocimiento de los cuales no siempre nos apercibimos, ni aun cuando resultan necesarios. A la memoria le corresponde guardarlos, y el recuerdo debe reproducirlos, tal y como a menudo hace, pero no siempre. A esto se le llama recordar (*subvenire*) muy acertadamente, pues la posibilidad de lograrlo

requiere siempre alguna ayuda. Y es necesario que haya algo que nos determine a reproducir, entre la multitud de nuestros conocimientos, uno mejor, que otro, puesto que resulta imposible pensar distintivamente, a la vez, en todo lo que sabemos.” (*Ibíd.*, p. 78)

Para Leibniz es evidente entonces, que hay múltiples verdades que se componen en el alma, que de igual forma solo son algunas las que son procesadas, por ayuda misma de elementos exteriores. Esto converge con la idea ya planteada previamente del pensamiento leibniziano del aspecto optimista, pues, recalca que si bien la ayuda externa para el procesamiento, siempre tiende a elegir conocimiento unos mejores que otros, de modo, que la semilla de su criterio metafísico está más que presente en esta sentencia y en su gnoseología.

En esta defensa Leibniz plantea que las matemáticas y la geometría son elementos innatos, pues sus ideas se encuentran ya impresas al menos dentro de nuestra alma. Llega al extremo de citar el *Menón* de Platón, para validar de alguna forma el innatismo en estos saberes. De forma que hay formulaciones y caracteres científicos que se pueden deducir de las ideas innatas. Lo cual se complementa con los estímulos exteriores, como ya se ha recalcado, es decir, las “huellas sensibles” como los denomina Leibniz, son fundamentales para la armonía preestablecida.

De este modo, resta plantear que conocimientos pueden recibir la categoría de innatos y cuáles son sus condicionantes, “... todas las verdades que se pueden deducir de los conocimientos innatos primitivos pueden a su vez ser denominadas innatas, porque el espíritu las puede extraer de su propio fondo, aún cuando a menudo no resulte fácil.” (*Ibíd.*, p. 79) Así pues, las verdades innatas se deducen de conocimientos primitivos, que a la misma vez son de esta forma, porque residen en el espíritu mismo, donde se manifiesta que este ejercicio resulta una tarea compleja para el hombre, pero que sin duda mediante un buen proceso o método en este caso, puede llegar a acceder a distintas verdades innatas, en la medida que ya se ha dicho, que estas se encuentran en nosotros mismos. Esto valida una especie de cierre en el entendimiento, ya que delimita bajo sus mismas facultades del intelecto.

Aceptada ya por Filaletes que el alma contiene ideas, pues sus facultades se lo permiten, se llega al punto de plantearse sobre los diferentes tipos de ideas, si bien se plantea que las verdades innatas se validan en el fundamento racional, en tanto que, el innatismo surge del alma y de los conceptos originarios, que corresponde a lo que ya se había manifestado, que estas son verdades necesarias. De modo, que las que se complementan con los sentidos son las verdades de hecho. Hasta cierto punto, parece que Leibniz está escalando una montaña empinada para la fundamentación de estos planteamientos, sin embargo, lo que no hay que perder de vista son las facultades que Leibniz otorga al aspecto racional, en la medida que es a partir del alma que obtenemos estas verdades, luego estas, se pueden fundamentar bajo los conceptos de la razón. Las verdades de hecho, si bien, tienen un acervo como las verdades de razón, en el alma misma, es mediante el aspecto de los sentidos que se pueden revalidar y darles objetividad respectivamente, como nos lo dice nuestro autor en los siguientes pasajes:

“... pues es innegable que los sentidos nos bastan para hacernos ver la necesidad de dichas verdades, de tal modo que el espíritu tiene una disposición (tanto activa como pasiva) para sacarlas el mismo de su fondo; a pesar de que los sentidos son necesarios para darle ocasión e interés para hacerlo, y para orientar más bien hacia unas que hacia otras... La demostración originaria de las verdades necesarias solo proviene del entendimiento, y las restantes verdades provienen de las experiencias o de las observaciones de los sentidos.” (*Ibíd.*, p. 81)

Queda planteado los orígenes y fundamentos de objetividad de ambos tipos de verdades, las cuales pues, de alguna forma, dependen siempre de las facultades del alma en últimas instancias.

Filaletes, elabora una pregunta importante donde cuestiona “el estar en el entendimiento” y lo que esto conlleva, que desde su perspectiva, pues llevaría a lo que es apercibido y comprendido por el entendimiento. Es decir, sobre lo que en realidad significa que las ideas estén precisamente dentro de nuestra trascendentalidad. Algo a lo que Teófilo, responde de forma categórica,

“Significa algo muy diferente: basta con que aquello que está en el entendimiento pueda ser encontrado allí, y con los orígenes o pruebas originarias de las citadas verdades solo estén en el entendimiento: los sentidos pueden insinuar, justificar y confirmar esas verdades, pero nunca demostrar su certeza infalible y eterna” (*Ibíd.*, p. 82)

Es decir, las verdades necesarias son hasta cierto punto, inmanentes, mientras que las verdades de hecho, responden a un mismo origen, pero son corroboradas por los sentidos, algo que desde esta perspectiva, abre otro problema, pues, estas verdades, justificadas por los sentidos, contiene un grado de confusión por la misma limitancia de estos, mientras que las otras su justificación es evidente, a partir de las reglas de la razón. Ahora bien, a estas alturas del diálogo, ambos personajes concuerdan con que existen verdades a partir de la reflexión del espíritu mismo. Esta forma de obtener verdades nos parece evidentemente que va encaminada a la apercepción como concepto clave de las formulaciones leibniziana, pues representa desde nuestro punto de vista, uno de los aspectos centrales que validan una posición ontológica en el acerbo teórico de Leibniz, se observa entonces como va desarrollándose poco a poco los elementos esenciales para nuestros intereses teóricos.

Cabe plantear que es precisamente desde el inicio en que los elementos determinan el tipo de verdad a la que se está tratando, debido a que ciertas ideas tienen caracteres que las distinguen, y que, para los efectos de la investigación, vale la pena, justificarlos, con las palabras de nuestro autor:

“Las ideas intelectuales, que constituyen el origen de las verdades necesarias, no provienen de los sentidos: habéis reconocido que hay ideas debidas a la reflexión del espíritu cuando reflexiona sobre sí mismo. Por lo demás, es verdad que el conocimiento que expresa verdades es posterior (*tempore vel natura- según el tiempo o según la naturaleza*) al conocimiento expreso de las ideas, así como la naturaleza de las verdades depende de la naturaleza de las ideas, antes que de unas y otras estén expresamente formadas; y las verdades en las que intervienen ideas que provienen de los sentidos, depende de los sentidos al menos en parte. Pero las ideas que provienen de los sentidos son confusas, y las verdades que de ellas dependen también lo son, al menos parcialmente; mientras que las ideas intelectuales y las verdades que de ellas

dependen son distintas, y unas ni otras tiene su origen en los sentidos, aun siendo cierto que nunca pensaríamos en ellas si no tuviésemos sentidos.” (*Ibíd.*, pp. 82-83)

Se reconoce entonces que hay un orden determinado en cuanto a las ideas y verdades, se podría plantear que lo único que tiene constante este proceso es precisamente la dependencia del entendimiento.

La determinación en cuanto al planteamiento sobre este proceso, que tiene constantemente un rasgo trascendental no deja de inquietar a Filaletes, el cual llega a preguntarse sobre la posibilidad de existencia de ideas fuera del espíritu, a lo que Teófilo llega a responder, desde una perspectiva que determina no solo este rasgo perenne en el ejercicio del conocimiento, ya que de igual forma, pretende fomentar un proceso armónico, “... pues las ideas intelectuales o de reflexión surgen de nuestro espíritu. Y me gustaría conocer cómo podríamos tener en ese caso la idea de ser, siendo seres nosotros mismos, sin encontrar al ser en nosotros.” (*Ibíd.*, p. 88) Este filosofema nos parece interesante, ya que de alguna forma valida el análisis que hemos hecho a lo largo de esta investigación, cuando en nuestro primer capítulo enfatizábamos la importancia del aspecto antropológico y como es que surgen los primeros esbozos con la cuestión socrática. Leibniz en este caso impulsa la cuestión antropocéntrica epocal, es más que evidente ya que para él mismo, el impulso a la cuestión óptica es netamente humana, algo que para nada se aleja a la objetividad. De modo pues que esto remarca el mismo paradigma dentro de un criterio certero ontológico.

Cabe destacar que para la apercepción de los principios innatos se necesita cierta cuestión aptitudinal y de habito, en la medida en que se les cultiva una forma de concebirlas es que puede existir una forma concreta para sus determinaciones.

Nuestro pensador entonces, considera que la existencia de las ideas simples da pauta hacia a la búsqueda de las verdades necesarias. Estas ideas pues, son parte de la justificación del innatismo en el pensamiento de Leibniz, pues a partir de ellas se deducen verdades esenciales, pero que, a la vez, estas ideas en su desarrollo pueden tener ciertas relaciones, las cuales dan paso a las

ideas complejas que forman parte del desarrollo de la teoría del conocimiento de nuestro autor. Teniendo en cuenta el siguiente pasaje:

“Parece ser que los sentidos no pueden convencernos de la *existencia* de las cosas sensibles sin la ayuda de la razón. De modo que yo pensaría más bien que la consideración de la existencia proviene de la reflexión. Asimismo, la de la potencia y la unidad provienen de la misma fuente, y son de naturaleza muy diferente a las percepciones de placer y dolor.” (*Ibíd.*, p. 142)

Esto como resultado del cuestionamiento de Filaletes sobre las existencias de las ideas simples son apercebidas por espíritu, pero por medio de la sensación. Es notable la recurrencia de Filaletes de tratar de justificar un accionar más determinante de los sentidos en el ejercicio del conocimiento, desde varias aristas pretende colocar a los sentidos justo al lado de las facultades de la razón, sin embargo, desde el mismo desarrollo del racionalismo, Teófilo fundamenta su cuestión gnoseológica donde siempre encuentra la forma de mantener esta jerarquización.

De esta forma nos encontramos en que Leibniz nos ha introducido dentro de un ejercicio racional del conocimiento y sus extensiones en la conciencia, desde esta perspectiva cabe destacar una serie de conceptos concretos que sirven para la reflexión progresiva de este. En este caso, nos vemos situados dentro del análisis mismo de las funciones del alma, ya habiendo reconocido que la reflexión misma da parte al surgimiento de estas ideas.

“... La percepción misma es la primera facultad del alma que se ocupa de nuestras ideas. Asimismo, es la primera idea y la más simple de cuantas tenemos por medio de la reflexión. El *pensamiento* es a menudo la operación del espíritu sobre sus propias ideas, cuando actúa y considera una cosa con un cierto grado de atención voluntaria; pero en lo referente a la *percepción*, ordinariamente el espíritu es puramente pasivo, y no puede dejar de darse cuenta de aquello que percibe actualmente.” (*Ibíd.*, p. 148)

Lo concreto de esta cita previa es reconocer que, en Leibniz, lo referente al conocimiento está ligado a una cuestión trascendental en la cual, tanto el alma como el espíritu se ven involucrados en este ejercicio mucho antes de dar parte a los sentidos. Lo que debe de entenderse es el puesto que asigna Leibniz a la

percepción, pues la designa como la primera facultad del alma que tiene como deber las ideas, desde este punto de vista es importante para nosotros entender, esta premisa en la medida que establece a la percepción en un lugar privilegiado del quehacer del conocimiento, tanto, que se podría llegar a plantear desde esta perspectiva que no puede haber conocimiento sin percepción. Y resulta evidente, luego del *cogito* cartesiano, los racionalistas necesitaban fundamentar de forma progresiva la cuestión trascendental, como lo hemos ya explicado. Lo que nos llama la atención es el criterio de percibir en el alma y como esto, representa a la vez, un constante reconocimiento de lo real, pues, es evidente, que esto da pauta a un análisis ontológico que asienta la cuestión sobre una permanente percepción de lo que existe.

En cuanto a la consistencia de las ideas compuestas o complejas, se plantea, que estas se manifiestan a partir de las ideas simples, en una relación abstracta que elabora el mismo entendimiento. “Pero las ideas complejas o bien son modos, o sustancias o relaciones... Pienso que las cualidades no son más que modificaciones de las sustancias, y que el entendimiento añade por su parte las relaciones. A partir de aquí surge todo lo demás.” (*Ibíd.*, p. 163) Ahora bien el punto por el que surge el próximo cuestionar de Filaletes que rinde cuentas a criterio empiristas, es por el modo en que la unidad se integra a las cuestiones compuestas, o más bien como es el que el proceso de las relaciones incumbe al entendimiento y cuál es el modo de procesamiento de este.

“... Las unidades existen por separado, y el entendimiento las considera juntas, por dispersas que estén. Sin embargo, aunque el entendimiento es el que las considere, no por ello dejan de tener fundamento y realidad; pues el primer entendimiento es el origen de las cosas, e incluso la realidad de las cosas, exceptuadas las sustancias simples, consiste tan solo en el fundamento de las percepciones de las sustancias simples...” (*Ibíd.*)

Leibniz categoriza las funciones del entendimiento, de forma que este constantemente está percibiendo unidades de forma relacional, es decir, las considera juntas, al hacer este ejercicio el entendimiento no solo tiene una capacidad integradora, sino que es el elemento que da base a lo real, con las

restricciones de las sustancias simples, pero básicamente Leibniz otorga al entendimiento la extensión de una fundamentación de lo real.

Ahora bien, hay que mencionar que el desarrollo de este dialogo permite a los personajes remontarse a ideas que, bajo otras condiciones, su fundamentación se hubiese requerido mucho antes, sin embargo, se capta, como poco a poco, van construyendo todo el elenco conceptual con el que se dispone para entablar este procedimiento gnoseológico. En este caso, nos resulta interesante el hecho de buscar el fundamento de un concepto hasta ahora clave para los efectos del escrito y su desarrollo teórico, así pues, surge el cuestionamiento sobre el concepto de sustancia, el cual resulta clave para la estructuración teórica que se está elaborando, "Al no poder imaginarnos como estas ideas simples pueden subsistir por sí mismas, nos acostumbramos a suponer algo que las sustenta (*substractum*), en donde subsisten y de lo cual proceden, a lo cual se le denomina por ello *sustancia*." (*Ibíd.*, p. 251) Esto resulta fascinante en la medida que posteriormente es Hegel el que desarrolla el concepto de sujeto a partir de las nociones mismas de sustancia. De modo que se aprecia cierto tipo de trabajo por parte de Leibniz en este campo, en la medida que las facultades de la sustancia en este caso se ven bajo una concepción del hombre, debido a mismo sistema epocal de concepciones históricas.

De lo previo, queda por resaltar la categorización que comprende la cuestión de la sustancia, por una parte, Filaletes, cuestiona en sí, sobre el concepto concreto de esta, y como es que algo tan abstracto tiene cabida dentro de la validez con la que discute en el escrito. Algo de lo cual Teófilo, recalca desde primeras instancias es que precisamente esto indica una empresa compleja, en la medida se deben separar los atributos y sujetos de esta, es decir, con la carencia de estos elementos nos queda una formulación un tanto general, de lo cual, a poseer esta característica resulta lógicamente inviable, pues la generalidad de un concepto impide concluir en una definición concreta.

Con todo este edificio teórico ya planteado, resta plantear una postura concreta sobre este tipo de nociones y como, desde nuestra perspectiva todo este esbozo se concreta en un análisis ontológico de esta postura gnoseológica, en la medida que somos del parecer que esta perspectiva satisface las intenciones

auténticas sobre el retomar de tal cuestión. Así pues, trataremos de aperturar el problema a partir de este filosofema encontrado en los *Nuevos Ensayos*:

“... Nuestras *ideas simples* son *claras* cuando son tales que los objetos mismos de los cuales proceden las representan o pueden representarles con todas las condiciones exigidas a una percepción o sensación bien ordenada. Cuando la memoria las conserva de esta manera, en tal caso se les llama ideas claras, y en tanto carezcan de esta exactitud original o, por así decirlo, hayan perdido su frescura y estén como empañadas y marchitas por el tiempo, se les denomina oscuras. Las *ideas complejas* son *claras*, cuando las simples que las componen son claras, y el número y orden de dichas ideas simples está fijado.”
(*Ibíd.*, p. 295)

La pauta entonces para que la objetividad de tal o cual idea este presente va encaminada a una coincidencia de lo trascendental con lo tangible, es decir, un criterio para darle validez a nuestras representaciones es que precisamente estas puedan llegar a coincidir con lo real. Esto es pues, parte del siguiente ejercicio que culminara nuestra investigación, la cual se encarga de elaborar un análisis de postura ontológica sobre este acerbo gnoseológico que nos ha legado Leibniz, siendo de la consideración, que algo fundamental como la ontología, para los presupuestos de la nuestra época, en la medida que esto permitiría formular una serie de estudios de los cuales podrían quedar exentos de arbitrariedades objetivas. De modo, que, con un análisis sobre estas formulaciones de la gnoseológicas de Leibniz, contribuirán desde nuestro punto de vista, un grano de arena para un trabajo que, bajo el optimismo de Leibniz, ya tendría que estar elaborado.

Conclusión

En el presente capítulo se ha presentado una descripción y exposición de los elementos que creemos centrales de la postura metafísica y gnoseológica de Gottfried Wilhelm Leibniz. En este caso observamos como sus planteamientos abandonan el terreno rígido en el cual habían dejado al racionalista, los filósofos previos, los cuales se mantenían en cautela sobre la influencia de la empírea dentro del proceso de conocimiento. Leibniz, observa como los

elementos del empirismo pueden serle útiles para la fundamentación de algunos de sus planteamientos, cabe recordar, que en el grado de jerarquización, el racionalismo mantiene su lugar, pero la apertura que Leibniz hace con respecto a las sensaciones. Saca provecho de esto, a tal grado de dejar un legado significativo para lo que serían las posturas posteriores.

Su constructo gnoseológicos a la vez, fundamenta conceptos y procesos que la óptica ontológica de Hartmann, en esto encontramos como Leibniz fundamenta los conceptos de “percepción”, “representación” y “apercepción”, elementos generales para la generación de una postura del conocimiento pero con claro trasfondo ontológico, en la medida que son estos conceptos mismos los que sirven para dar ese arraigo.

Capítulo IV

Aspectos ontológicos en la gnoseología de Leibniz

Los fundamentos de la gnoseología de Leibniz responden como se ha apreciado a cuestiones epocales, en la medida que sus postulados radican en la mera exposición de criterios basados en el problema del método, extendiéndose hacia problemas sobre las bases de los planteamientos que se le presentaban a partir de ello, y este ejercicio lo resuelve con un carácter sintetizador en la medida que si bien responde a criterios basados en el racionalismo, no teme introducir hasta cierta medida la influencia de la empírea. Esto era clave para la metafísica, el proseguir con su camino y ya no reducirse solo a una perspectiva, sino más bien tratar de buscar un fundamento de sus principios y es aquí donde apreciamos un adelanto de nuestro autor en estudio. Ahora bien, ya esbozados estos elementos en un ejercicio de mera exposición, cabe como nuestro autor, proseguir con nuestra investigación, y en este caso, finalizarla. Por lo cual, este capítulo servirá para una exposición de nuestra postura tomada para el ejercicio, la cual radica en el reconocimiento de un trasfondo ontológico en cada configuración gnoseológica. En este caso, se trata de plantear que nuestro objeto es el de analizar a través de una postura ontológica, los fundamentos de la gnoseología de Leibniz, partiendo de un análisis basado en que uno de los principios de esta postura, es decir, la inspección de la relación que surge entre sujeto y objeto, que representa la relación esencial del conocimiento.

Así pues, lo que se pretende esbozar bajo ya un criterio formado a expensas de los esbozos ontológicos tomadas del conato del pensamiento de *Nicolai Hartmann* que es el filósofo por el cual hemos abstraído este planteamiento y del cual nos parece enarbolar una teoría ontológica que responde a teorizaciones concretas, y que se estructurará a luz de un planteamiento serio en cuanto a la ontología, que resulta evidente en la medida que se nos presentan sus detalles. Si bien este reconoce la necesidad de identificar los elementos metafísicos que acarrea el problema del conocimiento, veremos como el análisis no queda gravitando dentro de una postura alejada de la realidad.

En este caso reconocemos la necesidad de una perspectiva ontológica para este tipo de análisis, ya que se nos presenta como un estudio relegado en la coetaneidad filosófica, empero, somos del parecer que, para el análisis de determinado objeto de estudio, es necesario, antes esbozar su estructura ontológica, en la medida que esta es la que da pautas a que nuestro análisis no se pierda en el abstracto y tener así, una base con la cual sustentar nuestro acervo de conocimiento.

De modo que, como primer punto, daremos una exposición del criterio ontológico tomado para analizar y estudiar la estructura gnoseológica de Leibniz, los aportes mismos del autor a la par de este análisis, que es precisamente uno de los puntos centrales de nuestros objetivos, ya que si bien a priori se reconoce que no puede coincidir a totalidad los postulados de Leibniz, con el criterio de ontología crítica de Hartmann, empero, cabe destacar que hay influencia directa del filósofo de Hannover, en la formulación del criterio ontológico hartmanniano, y esos elementos son precisamente, los aspectos ontológicos dentro del problema del conocimiento de Leibniz. A la misma vez, que se reconoce la no concordancia de todo el elenco conceptual de Leibniz con el análisis ontológico, cabe la posibilidad de tratar de teorizar sobre esta no coincidencia y extender el análisis hasta la elaboración de una base sobre la esencia de la cuestión ontológica dentro de la postura de la gnoseología. Ante esto, debemos de recordar que es Leibniz el filósofo que da fundamento a gran parte del elenco conceptual de la inspección ontológica del conocimiento de Hartmann. Esto representa un objetivo de la investigación a resaltar, en la medida que es precisamente Leibniz uno de los pensadores que abonaron a que el problema del conocimiento estuviese ligado directamente con un correlato de carácter ontológico, forjando él mismo algunas de las herramientas teóricas para esta consecución.

4.1 La relación gnoseológica como fundamento ontológico

En el mismo desarrollo histórico de la filosofía se puede apreciar esbozos de diferentes pensadores donde toman como objeto de sus estudios posturas gnoseológicas. Las diferentes configuraciones de estas posturas daban el

diferente linaje categórico de estas, a tal grado que en un determinado momento se necesitaba examinar estos planteamientos y dilucidar que concatenación nos parece más objetiva para tomarla como una guía hacia nuestro mismo abordaje de la postura del conocimiento. En este caso, cabe plantear desde una perspectiva formada a partir de nuestro desarrollo filosófico, el cual tratará de cimentar las diferentes posturas de nuestra visión gnoseológica. La cual, parte de postulados ontológicos como campo donde precisamente se desarrolla todo el ejercicio del conocer, el cual fundamenta y trata de responder sobre las diferentes aristas de las relaciones del ser, siendo esta misma, una entre las diversas relaciones, pero que esencialmente, la relación del conocimiento, dilucida y puede dar un fundamento a la relación ontológica. Cabe plantear entonces, que esta postura ontológica como tal, reconoce la dualidad dentro de la cuestión gnoseológica, es decir, reconoce que existe un sujeto y un objeto, cada uno con su determinado campo, trascendente, es decir, tanto sujeto como objeto son existentes en sí. Esta dualidad que se presenta como evidente, cambia en unidad en la medida que sujeto y objeto se relacionan en una unión de carácter gnoseológica. Es esta relación la que valida en sí el problema del conocimiento, pues precisamente toma como punto de partida el preciso momento en que ambos componentes se relacionan y que a partir de esto comienza toda una sinfonía gnoseológica por dilucidar la cual pues se puede llegar a objetificar para determinar qué elementos son los concretos para un planteamiento válido al menos en el carácter esencial de la ontología. “En todo conocimiento se hallan frente a frente un cognoscente y un conocido, un sujeto y un objeto del conocimiento. La relación que existe entre ambos es el conocimiento mismo.” (*Hartmann, 1957, Vol. 1, p. 65*) Se reconoce entonces pues que la relación entre ambos consiste en el conocimiento mismo, y este al tener un carácter relacional, depende en primeras instancias de ambos elementos.

Se ha planteado que el conocimiento como tal es solo una de tantas relaciones de ser, ergo, el elenco conceptual solo tiene validez a partir de esta perspectiva.

“Los dos miembros de la relación no pueden separarse de ella sin que dejen de ser sujeto y objeto. El ser-sujeto como tal existe solo para un objeto; el ser-

objeto como tal, solo para un sujeto. Los dos son lo que son, solo recíprocamente. Se hallan en estricta relación recíproca y recíprocamente relacionados. Su relación es correlación” (*Ibíd.*)

Esto consiste desde nuestra postura un planteamiento resaltable en la medida que la gnoseología como campo de estudio determinado dentro de las diferentes relaciones del ser, puede y necesita, darle un fundamento ontológico a su ejercicio. Pero que precisamente debe hacerlo a partir de sus bases y su campo particular en donde ambos elementos dan su función a partir de sus extensiones determinadas.

Estos dos miembros conservan su carácter de particularidad y al tener este carácter de autonomía es obvio, que hay roles determinados de ambos para el desarrollo mismo del conocimiento, sin embargo, estas diferencias en los roles no pueden separarse, como lo explica el siguiente pasaje:

“...Sujeto y objeto no son permutables dentro de su correlación; su función es esencialmente diferente. En la correlación se esconden, pues, dos relaciones cualitativamente diferentes que, aún estrictamente referidas una a otra, no pueden separarse y cabalmente son solo distintos lados de una misma relación fundamental, pero que, consideradas de por sí, son estrictamente unilaterales y no cambian nunca de dirección”. (*Ibíd.*)

Así pues, resta entonces dilucidar cuales son las funciones de ambos miembros del conocimiento dentro de su relación como tal. “La función del sujeto consiste en un aprehender el objeto; la del objeto, en la posibilidad de ser aprehendido por el sujeto y el ser aprehendido por este.” (*Ibíd.*) Es preciso entender que el aprehender es el factor por el cual todo el ámbito gnoseológico tiene dinamismo, en la búsqueda de esta aprehensión es que surgen las determinaciones gnoseológicas de cada postura del conocimiento. De esta forma, quedan delimitadas desde una cuestión general, cuales son los factores de cada uno de los dos elementos que componen la relación del conocimiento, y es a través de estas demarcaciones que el proceso gnoseológico se mantiene dinámico.

Ahora bien, si nos preguntáramos por los roles de cada miembro del conocimiento, cabe cuestionarse sobre lo que en sí consiste el aprehender. Se

ha planteado como un elemento esencial dentro del conocimiento y, por lo tanto, resulta necesario darle un sentido a concepto.

“Visto desde el sujeto, el “aprehender” puede describirse como una salida del sujeto más allá de su esfera, como una intervención del sujeto en la esfera, trascendente y heterogénea para él, del objeto, como una captación de las determinaciones del objeto en esta esfera y una incorporación o aceptación de las determinaciones captadas en la esfera del sujeto” (*Ibíd.*, p. 66)

Esto determina que dentro del problema del conocimiento mismo surgen en cada instancia nuevas formas de cuestionamientos en cuanto a las determinaciones que este sigue o que al menos nos parece que lo hace. En este caso, el aprehender es un aspecto base para entender el andamiaje de problemas que se nos pueden presentar a continuación. En lo que respecta a la incorporación de determinaciones de algo que le es exterior al sujeto, y como puede darle validez a que estas determinaciones concuerden con el objeto, forman parte de las cuestiones siguientes.

Lo trascendente en el problema del conocimiento siempre se reconoce como un problema de difícil acceso por sus determinaciones metafísicas que le son inherentes. Si la aprehensión consiste en el recibimiento de determinaciones de algo que le es trascendente, y como es posible este proceso.

“Solo fuera de sí mismo puede el sujeto captar las determinaciones del objeto, puesto que el frente a frente de sujeto y objeto no desaparece por el enlace que la función del conocimiento establece entre ellos, sino que subsiste sin que pueda suprimirse. La conciencia del frente a frente acompaña como factor esencial a la conciencia del objeto. El objeto al ser aprehendido, sigue siendo algo exterior al sujeto; sigue siendo “objetus”, es decir, “puesto frente” ... Por consiguiente, el sujeto no puede “captar” el objeto sin salir de sí mismo (sin trascender); más no puede tener conciencia de lo captado sin volver a estar en sí mismo. Por consiguiente, la función del conocimiento en sí mismo, se presenta como un acto de tres fases: como salida, como estar-fuera y como retorno-a-sí del sujeto” (*Ibíd.*)

Es decir, que el sujeto debe de realizar un ejercicio de trascendencia de sí mismo, para captar las determinaciones del objeto y luego retornar a su campo

para poder objetificar la imagen del objeto mismo. Esto es sin duda uno de los planteamientos a los que los pensadores idealistas han tratado de criticar, en tanto que plantean el denominado “principio de conciencia”, el cual, sin embargo, acarrea un número significativo de aspectos subjetivos y que tiene validez únicamente dentro de un acervo de excesos metafísicos, el cual resulta casi imposible poder justificar.

Si se observa detenidamente el proceso planteado, se notará, que es un ejercicio exclusivo del sujeto, en la medida que el objeto como tal, le resulta indiferente todo el procedimiento que pueda establecer el sujeto para conocerle, como tal permanece intacto, dado a ello es que precisamente resulta el problema como la objetividad en las determinaciones de la imagen y las del objeto converjan. Como tal entonces, la inspección gnoseológica es elaborada por el sujeto, ya que este contiene las facultades para hacerlo, el objeto como existente en sí, en la relación del conocimiento es como dijimos independiente al proceso del sujeto en primeras instancias, es a otras relaciones del ser, a las que les corresponde observar el trastoque del sujeto en el objeto. Pero en el estricto caso gnoseológico, las alteraciones se dan en gran medida en el sujeto.

“La intrusión del sujeto y su incorporación de lo captado dejan intacto al objeto como tal. El objeto no se torna inmanente. Las determinaciones del objeto no se alteran por el hecho de que sea captado e incorporado a la esfera del sujeto. La aceptación de lo captado no significa una inclusión del objeto en el sujeto, sino la repetición de las determinaciones del objeto en una formación de contenido en el sujeto: la formación de conocimiento o “imagen” del objeto. Por consiguiente, el objeto se muestra indiferente hacia el sujeto, más no esté a aquel. Solo en el sujeto se altera algo mediante la función del conocimiento. En el objeto no surge nada nuevo, mientras que en el sujeto nace la conciencia del objeto con su contenido: la “imagen” del objeto.” (*Ibíd.*)

De modo que se muestra como el proceso del conocimiento contiene una alteridad para el sujeto cognoscente ya que al representar esta categoría es tacita la implicación trascendental que se produce a partir pues de un connato ontológico de relaciones de ser, en este caso de carácter gnoseológico. Se observa entonces como se pueden relacionar ambos elementos trascendentes,

y como de esto fluctúa un proceso cognitivo. Destacando, en que precisamente hay un “producto” con afines al conocimiento en esta relación, a saber, la imagen formada en el entendimiento del sujeto.

Si la cuestión del conocimiento es un proceso el cual surge a partir del sujeto cognoscente y que pasa a tener un contacto con un existente en sí, es decir, un objeto, del cual no abstrae en sí, al objeto como tal, sino simplemente sus determinaciones para la conformación de una imagen que simule al objeto dentro de la conciencia. Esta formación o representación forma parte del elenco del cual la inspección ontológica toma como base, en la medida que es el elemento del cual surge la relación entre ambos existentes. Lo que debe reconocerse de igual forma es que el proceso de formación de la imagen, y su juicio responden a una perspectiva fundada en el sujeto. Ya que, al no retomar al objeto en sí, debe de alguna forma objetificar la representación de este, es decir, se objetifica la imagen más no el objeto, que como ya hemos visto, permanece apático a todo este proceso.

“...la formación de conocimiento en el sujeto es “objetiva”. En consecuencia, no es objetivo el objeto, sino la imagen del objeto en la conciencia a condición de que ostente los rasgos del objeto. Y en la conciencia sabe distinguir del objeto la imagen objetiva; pero sabe también que está relacionada al objeto...” (*Ibíd*, p. 69)

De modo que como el sujeto tiene como tarea el aprehender el objeto, debe por sus propias facultades enarbolar un proceso de trasfondo ontológico, el cual subtrae a su conciencia para establecer una valoración de la imagen que ha tomado a partir del objeto. Es decir, si la imagen de alguna forma repite las determinaciones, el proceso, ya tendrá algún tipo de valor objetivo, como veremos posteriormente.

Como la objetificación dependen del sujeto, esto debe de arreglárselas para poder llevar a cabo este proceso que determina el progreso del conocimiento mismo. La imagen del conocimiento coincide o no con el objeto y a partir de esa valoración inician una serie de distinciones, por ejemplo, Leibniz, ya tenía claro que de alguna forma esta adecuación o inadecuación determinaban el proceso del conocimiento, “Es *oscura* aquella noción que no basta para

reconocer la cosa representada... Es *claro*, por tanto, el conocimiento cuando poseo aquello con lo que puede reconocer la cosa representada; este conocimiento además puede ser confuso o distinto” (Leibniz, 1684/2011, p. 114) Precisamente Leibniz ha evocado la noción, que es equivalente a una imagen que puede ayudar a distinguir la cosa u objeto que trato de identificar; por otra parte, en cuando a lo confuso y distinto, dependen netamente de la concordancia que tenga esta noción con el objeto mismo. En otro pasaje de sus escritos más destacados, Leibniz nos plantea otro elemento por el cual depende la representación, es decir, la percepción, “Así es bueno distinguir entre la *percepción*, que es el estado interior de la mónada que representa las cosas externas, y la *apercepción*, que es la *conciencia* o conocimiento reflexivo de estado interior...”(Leibniz, 1714/2011,p. 226) La percepción pues para Leibniz el puente por el cual se abstraen las determinaciones de los objetos en este caso exteriores, vale destacar que en este momento debe señalarse el carácter sintético de nuestro autor, puesto que reconoce de alguna forma la intervención de lo exterior en la formación del conocimiento, aunque posteriormente observaremos el carácter secundario que Leibniz deroga a este tipo de conocimiento, enfocándose más en categorías de carácter a priori, como respuesta a su postura racionalista. La apercepción es un elemento a examinar de igual forma posteriormente, pero que para los efectos de la investigación era necesario tratar de ir contextualizando al lector sobre esta categoría que forma en Leibniz un puente ontológico que necesita un análisis a parte.

El carácter sintetizador de Leibniz como ya se planteado, lo lleva a teorizar cuestiones que dependen de ambas posturas del conocimiento en ese entonces, es decir, racionalismo y empirismo, pero que no debe de perderse de vista la potestad superior que este otorga a las extensiones del racionalismo, llevando así a aceptar facultades de la empírea, pero relegándolas a meras herramientas por decirlo así, para dilucidar las diferentes ideas o representaciones.

“... Una conciencia de una imagen puede aparecer solo después de que de alguna forma se inicia la reflexión sobre el conocimiento mismo. Ahora bien, esta no necesita esperar que la produzca la teoría, sino que se inicia en todas

partes en la experiencia cotidiana cuando se advierten errores o ilusiones. Más como el proceso de la experiencia, en calidad de conocimiento progresivo, consiste esencialmente en la rectificación progresiva de ilusiones y errores, con él se da también la reflexión sobre la imagen, o sea, también una coincidencia del objeto” (*Hartmann, 1957, Vol. 1, p. 67*)

Es decir, depende de alguna forma de ambos elementos para el análisis final del objeto, tanto de la corroboración de la experiencia como del análisis en la reflexión de la imagen de esta. De modo, que la empírea juega un aspecto trascendente en el conocimiento, veamos entonces, cual es la perspectiva de Leibniz en cuanto a esto y los elementos que surgen de ello.

En primeras instancias debe de recalcarse la importancia del innatismo dentro del pensamiento leibniziano en la medida que reconoce la existencia de ideas o nociones que son propias de la racionalidad con independencia de las sensaciones, o más bien, Leibniz reconoce la existencia de las ideas o pensamientos, que ya están plasmadas en el alma y es del humano mismo de quien dependen identificar estas ideas, el empirismo se mezcla en la estructura leibniziana bajo dos vertientes, la primera que nos dice precisamente que los sentidos son producto precisamente de la racionalidad, “... acomodándome a los modos de expresión usuales, ya que efectivamente son buenos y sostenibles, y en cierto sentido resulta posible afirmar que los sentidos externos son causa en parte de nuestros pensamientos” (*Leibniz, 1983, p. 74*) Es decir, plantea de cierto modo el uso de los sentidos pero como producto de lo trascendental. La segunda proposición que a la misma vez deviene de la primera, plantea, como estos sin duda, juegan un papel necesario en determinadas ideas, “... que hay ideas y principios que no provienen de los sentidos, con los cuales nos encontramos dentro de nosotros mismo sin que los haya formado, aunque los sentidos nos proporcionan la ocasión de apercibirnos de su existencia” (*Ibíd.*) Con lo cual se explica la introducción de la empírea en la medida que dependa de la racionalidad y en que nos facilita dilucidar ciertas ideas. Se aprecia entonces como el elemento base de la contraparte del empirismo es absorbido con el proceso leibniziano del conocimiento.

De esta apreciación, es que Leibniz entonces, deduce la existencia de dos tipos de verdades, las cuales unas pues dependen en esencia del entendimiento y las otras, son identificadas a partir de la empírea. "... En mi opinión no ha distinguido (Locke) suficientemente el origen de las verdades necesarias, cuya fuente está en el entendimiento, del de las verdades de hecho, que se deducen de las experiencias de los sentidos e incluso de las percepciones confusas que se dan en nosotros" (*Ibíd.*, p. 75) Las verdades necesarias a su vez responden al constructo leibniziano de la búsqueda de un fundamento de los principios, en la medida que concuerda con lo previamente planteado, en el capítulo anterior, donde nos planteábamos las inflexiones del pensamiento de Leibniz con Descartes, acotando que este último se limitaba al constructo de un método, pero que deja a la filosofía sin fundamento mismo, al cual el método per se, pueda tomar como punto de base. Es ahí donde aparece el principio de *ratio sufficiens* como búsqueda de una justificación al constructo teórico, es en esta vía en que se encuentran precisamente las verdades necesarias, que las distingue de las verdades de hecho, de la cual, son los sentidos las que las determinan, con el agravante de que sean percepciones confusas. Eso es uno de los primeros reclamos que elabora Leibniz al empirismo de Locke. Ya que el segundo incluso llega a negar la existencia del innatismo. Mientras que Leibniz orchestra un conjunto de planteamientos racionales que son de carácter trascendental.

Lo que resulta de este constructo es que precisamente ambas verdades representan parte del espíritu, de la cual cada una tiene una forma de demostrarse; "La demostración originaria de las verdades necesarias solo proviene del entendimiento, y las restantes verdades provienen de las experiencias o de las observaciones de los sentidos." (*Ibíd.*, p. 81) Ahora bien, el siguiente cuestionamiento de Locke ante esta sentencia en palabras de Filaletes es, precisamente cuestionar el sentido de "estar en el entendimiento", el mismo nos dice que si esto, es precisamente ser apercebido o comprendido por el entendimiento. A lo que responde Leibniz en palabras de Teófilo es lo siguiente:

"Significa algo muy diferente: basta con que aquello que está en el entendimiento pueda ser encontrado allí, y con que los orígenes o pruebas

originarias de las citadas verdades solo estén en el entendimiento: los sentidos pueden insinuar justificar y confirmar esas verdades, pero nunca demostrar su certeza infalible y eterna” (*Ibíd.*, p. 82)

A la luz, de las relaciones ontológicas que se ya se han entablado, se aprecia en primeras instancias un reduccionismo racionalista en cuanto a conjugación de la dualidad de los elementos del conocimiento, es decir, sujeto y objeto. Leibniz lo que establece es una dependencia del sujeto cognoscente para el discernimiento de las verdades que él busca, plantea la existencia de estas a partir de una cuestión inmanente, el problema, radica en que precisamente el objeto, del conocimiento, en modo alguno puede reducirse a una mera interpretación trascendental, ya que como tal, reconoce el trasfondo ontológico en cuanto a la relación misma del conocimiento y a partir de ello, el objeto se encuentra en un punto donde difícilmente puede ser inmanente, antes, bien, la imagen que nosotros nos formamos es la que se forma en nuestra conciencia, y ya hemos establecido las diferencias mismas entre imagen y objeto, la cual una es reflejo de la otra, y su objetividad radica precisamente en la concordancia que tenga con el objeto mismo en cuanto a sus determinaciones. De modo que Leibniz hace un intento de darle una categoría o determinaciones que pertenecen al objeto a la imagen de este, se puede notar, que las facultades que este le da al aspecto inmanente representa a su vez, caracteres del objeto como tal. Las ideas y verdades necesarias, responden al principio de conciencia radicado en el racionalismo tradicional, el cual nos dicta, que la conciencia misma no puede trabajar más que conceptos que son dados en ella misma. El problema surge, en cuanto se reconoce que el problema del conocimiento es una relación de ser de las diversas relaciones existentes, y que, por lo tanto, son dos elementos existentes en sí, que contienen de forma genitivo una categoría óptica. Y esto nos dicta, en que precisamente la cuestión gnoseológica, requiere de dos entes en relación. Y si ya hemos hablado sobre la relación esencial que se dan, y hemos concluido en que el sujeto cognoscente, únicamente abstrae una imagen imitativa del objeto que desea conocer, resulta contradictorio el punto de vista del principio de conciencia, del cual se vale Leibniz como muchos otros teóricos de la época, para enarbolar sus planteamientos. El señalamiento va encaminado en tratar de destacar en

como Leibniz percibe el proceso del conocimiento, se reconoce que hasta cierta medida depende de gran forma del aspecto epocal de su constructo filosófico. Pero a la vez, se destaca la absorción de elementos fundamentales por el empirismo, escuela con la cual, para fundamentar sus nociones gnoseológicas, se encontraba disputándolo.

Leibniz necesita de un mínimo de empirismo, en la medida que varios de sus conceptos gnoseológicos elementales conservan movilidad tanto en el entendimiento como en la cuestión fáctica, es decir, en su mayoría las resoluciones conservan un elemento que valore los aspectos de la empírea. La apertura de igual forma se podría ver a partir del constructo metafísico de Leibniz, encaminado a la cuestión de la armonía preestablecida, basada en su optimismo metafísico, cabe dilucidar en que precisamente lo externo para Leibniz no representa un pavor intelectual, ya que si bien, los elementos externos nos conducen a pensamientos confusos, a la misma vez, se reconoce una base que nos dicta, que las cosas están hechas de la mejor manera posible por Dios, pero que en parte, es nuestra misma limitancia la que nos lleva a un contexto diferente de apreciación de lo real, con respecto a la de la substancia individual.

Si nos detenemos a observar minuciosamente lo anterior, podemos dilucidar que en cuanto al señalamiento leibniziano de “lo confuso”, es que precisamente surge, este aspecto de confusión o en su defecto, ilusión, solo se da precisamente a partir de una relación de un sujeto y un objeto, la cual, ya posee la cuestión empírica según Leibniz, pues esta es la que primeras instancias nos encamina a ciertos tipos de verdades. Leibniz nunca menciona que el objeto mismo sea la imagen confusa que este represente, sino precisamente, que nuestros sentidos, son la parte que corrompe este proceso, pero que a la misma vez hace patente que nosotros contengamos en nuestra conciencia una imagen del objeto, sea o no confusa, y esto es lo que contiene el carácter de objetividad dentro de la cuestión gnoseológica, en la medida que la imagen, que contenemos, la ilusión o confusión de esta, a partir de un examen de aperceptivo. Así pues, la ilusión u confusión, es lo que nos encamina a la objetividad.

“Al advertir la ilusión, se torna visible la “imagen” como tal.... Lo que se hace visible en este caso es sencillamente la existencia de aquel tercero entretejido de la relación del conocimiento, que no es sujeto ni objeto, pero que sin duda se haya en peculiar relación con ambos: por la esfera pertenece al sujeto y puede ser modificado por este; con el objeto, en cambio, comparte la forma de la cualidad de objeto: la “objetividad.” (*Hartmann, 1957, Vol. 1, pp. 67-68*)

Se comprende como en el ejercicio del conocimiento, interviene un tercer aspecto gnoseológico, que es la objetividad misma, que pertenece a un elemento que no es ni sujeto ni objeto, sino más bien, y que del cual, proviene de ambos elementos esenciales del conocimiento. Este tercer elemento que es la imagen o representación, como tal lo que forma nuestra conciencia a partir de las determinaciones que toma del objeto para configurarla. Esta representación, se va generando a partir de la relación de los elementos, fundamentales, incluso, Leibniz, la toma así, ya que reconoce que esta forma de conocimiento necesita de la empírea para reconocerlo, pero que, a su vez, obtenemos una cuestión imitativa de lo externo. Y como es un ejercicio del sujeto, el analizar esta representación, es el mismo el que le da el viraje de objetividad o no.

“Cuando se advierte un error o una ilusión, el sujeto comprende precisamente que tomó al objeto por algo que no es, o bien que el objeto se le presentó o antojo como algo que no era.... Es lo que se llama la “representación” del objeto... se la entiende en su puro sentido gnoseológico tal como se hace patente en el fenómeno de la ilusión.” (*Ibíd., p. 68*)

Como tal esta perspectiva no rompe de forma tajante con lo planteado por Leibniz, ya que precisamente, obtenemos una representación del objeto en tanto que nos relacionamos con él, pero que depende del sujeto mismo, objetificar, en el caso de que sea consciente de que su imagen del objeto es solo una aproximación a este. De modo, que representa una evaluación de un constructo del entendimiento mismo, a la luz, de una relación del conocimiento concreta. Pero que, como el sujeto, es el que tiene el carácter de cognoscente, es este, el que debe corroborar hasta qué punto su imagen se asemeja al objeto en cuestión.

El carácter que fundamenta la cuestión gnoseológica en esencia es el de objetividad, que como ya hemos apreciado, se obtiene a partir de la formación de una imagen que asemeje las determinaciones del objeto. Parte de que se reconozcan precisamente un contacto entre dos existentes, en la medida que uno represente al sujeto cognoscente y otro al objeto, da paso al ejercicio de conocimiento planteado. Empero, lo que nos ocupará ahora, es apreciar cómo es que el sujeto, puede darle un juicio objetivo a la imagen de su objeto representado.

“En principio, el sujeto se comporta receptivamente con respecto al objeto en la relación de conocimiento. No por eso, tiene que ser el pasivo. Su aprehender al objeto puede contener espontaneidad, pero esta no se extiende al objeto como tal, sino que se endereza a la imagen en el sujeto. La conciencia puede muy bien participar creadoramente en la construcción de la imagen, es decir, en su propio contenido “objetivo” ... su comportamiento con respecto al objeto es puramente receptivo, es decir, cabalmente aprehensor.” (*Ibíd.*, p. 69)

No se debe confundir las facultades de ambos elementos en la medida que los rasgos, son esenciales para determinar la relación del conocimiento. El sujeto es el elemento interesado en el proceso del conocimiento, como cognoscente y el objeto, es el elemento a conocer por parte del sujeto. El proceso del conocimiento, le resulta indiferente al objeto, que, de alguna forma, siempre parece concreto, y lo es, en la medida que el sujeto, solo obtiene un elemento imitativo de este. Una imagen de este objeto, el cual es objetificable a partir de que este concuerde con el existente en sí. De modo, que el enderezamiento de la imagen al objeto del conocimiento, es el punto de apoyo para el juicio objetivo del conocimiento. Pero que este mismo juicio, corresponde únicamente al sujeto.

Esto se ha apreciado a la luz, de observar como la empírea forma parte de las relaciones del conocimiento, de alguna forma Leibniz, lo reconoce, pero le da un aspecto secundario. Lo que preocupa o da más potestad en el ideario leibniziano son las ideas que se reconocen independientemente de los sentidos, a lo cual, ahora pues, se le puede reconocer como objetos ideales, y estos, aun con su carácter de trascendentalidad no alteran la relación esencial

de conocimiento, es decir, la de sujeto y objeto. No se rompe la cuestión de trascendencia en ambos elementos.

“El carácter trascendente de la determinación del sujeto por el objeto, vale no solo para el conocimiento de cosas concretas, sino absolutamente para todo conocimiento de objetos. El frente a frente a sigue siendo insuprimible, aun cuando no sea espacio-temporal. Aun cuando el objeto ideal (por ejemplo, una proposición matemática), y hasta una formación subjetiva (una intención, un sentimiento), si pasan a ser objeto del sujeto, son insuprimibles con respecto a este y por ende trascendentes...” (*Ibíd.*, p. 70)

Es decir, la relación es la misma, en tanto que el sujeto puede tener un “frente a frente” tanto con un objeto fáctico, como con un objeto ideal, y esto en nada, cambia las estructuras generales de la cuestión del conocimiento. Permanecen intactas pues la relación en esencia, da pautas a una serie de procesos que se repiten en el proceso del conocimiento, independientemente de la categoría del objeto.

Ahora bien, las ideas que son reconocidas con ayuda de nuestros sentidos, son las denominada “ideas secundarias” y las ideas que se encuentran en nuestro entendimiento, la cuales dilucidamos independientemente de las sensaciones, son las “ideas primarias”. Ante esta división cabe destacar, la dependencia de ambas a cuestión de la razón, desde la perspectiva leibniziana, ya que ambas radican en ella, pero son distinguidas a partir de diferentes formas. El mismo Leibniz nos recuerda lo previo: “Parece ser que los sentidos no pueden convencernos de la existencia de las cosas sensibles sin la ayuda de la razón. De modo que yo pensaría más bien que la consideración de existencia proviene de la reflexión” (*Leibniz, 1983, p. 142*) El filosofema previo converge totalmente con el pensamiento racionalista, ya establecido con Descartes, a partir de su “*cogito ergo sum*”. De alguna forma la perspectiva cartesiana era más radical que la de Leibniz, pues este último, aunque plantea un origen común de las ideas que podemos percibir, da cierta potestad a los sentidos para reconocimiento particular de las ideas secundarias. El planteamiento de la existencia proviene de la reflexión, si bien, exige un máximum de metafísica, es totalmente entendible en la mente de nuestro autor, ya que debe de alguna forma fundamentar la primicia de la razón por sobre la empírea. El problema

surge, en la medida que Leibniz pretenda enderezar lo exterior a su ideal, pues, con esto, es que basa la premisa de que la razón es el origen de la existencia misma.

Este planteamiento encuentra base en la medida que Leibniz reconoce, a partir de su formación matemática, que hay precisamente ideas que son independientes a las sensaciones. Estas, por su carácter racional, conservan lo que posteriormente llama nuestro autor como *cognitio symbolica*: "... El pensamiento puede ser representante de la cosa en la conciencia, aun siendo totalmente desemejante de ella (*cognitio symbolica de Leibniz*)...el pensamiento es heterogéneo al objeto del pensar, debería de considerarse exactamente tan evidente como que los conceptos son desemejantes de la cosa" (*Hartmann, 1957, Vol. 1, p. 276*) Lo que implica la *cognitio symbolica* que parte de que el humano no puede representarse al objeto en su totalidad, por lo tanto, debe de formularse conceptos que abarquen ciertas determinaciones generales de esos objetos, lo cuales, en este caso, para Leibniz por su desarrollo, los denomina como símbolos, que van enfocados a cuestiones matemáticas, pero que a la vez, son semejantes a las representaciones, ya que este conocimiento forma parte del constructo gnoseológico trascendental leibniziano.

"Por lo general y especialmente en un análisis de mayor extensión, no vemos, sin embargo, la naturaleza total de la cosa de un modo simultaneo, sino que empleamos signos...Suelo llamar a este tipo de pensamiento *ciego* o también *simbólico*: se lo utiliza no solo en el álgebra sino en la aritmética, y casi en todo. Sin duda cuando la noción es muy compuesta no podemos pensar en forma simultanea todas las nociones que la componen. Sin embargo, cuando todo esto es factible, o por lo menos, en cuanto es factible, lo llamo conocimiento *intuitivo*. El conocimiento de la noción primitiva distinta solo se da en cuanto es intuitivo, del mismo modo que el pensamiento de las cosas compuestas es en general solo simbólico." (*Leibniz, 1689/2011, p. 116*)

Nuestro autor deja de manifiesto un punto clave para las aspiraciones de un examen ontológico del conocimiento, y es que precisamente la utilización de símbolos o en su defecto de representaciones, forman parte precisamente de la limitancia de aprehender a la cosa en sí, de modo, que la utilización de estos

símbolos, continuando con la cita previa, es debido a esta carencia cognitiva del humano. Necesita un símbolo que abarque las generalidades de la multiplicidad de las determinaciones del objeto en este caso, y claro ejemplo de ello, las cuestiones matemáticas, donde en nuestra conciencia nos formamos un simbólico que sustituya, por ejemplo, mil unidades. Pero que precisamente esto se da, en análisis de las ideas compuestas dentro del ideario de Leibniz. Así pues, se puede comprender que las ideas simples son las de carácter intuitivo y las ideas compuestas son las que contienen un carácter simbólico.

Las ideas simples como tales, son las que representan un innatismo racional en Leibniz, en la medida que manifiesta que estas, se encuentran precisamente en nuestro entendimiento, y que se les puede intuir independientemente de los sentidos. En tanto, las ideas compuestas, son precisamente un conjunto de ideas simples, y que, por las limitaciones humanas, las podemos reducir a símbolos, imágenes o representaciones.

Al reconocer las limitaciones de las cuales adolece la humanidad en cuanto al proceso del conocimiento, nuestro pensador, nos apertura a un problema interesante dentro de la cuestión del conocimiento, pues, nos señala que no podemos reproducir o representar todas las determinaciones de una idea o en su defecto, no podemos apreciar todo el acervo de ideas simples, que están en nuestro entendimiento. Lejos de adentrarnos de nuevo al análisis de estos planteamientos, podemos plantear como alternativa, que precisamente Leibniz, da apertura a interpretación de estas limitaciones, como el análisis de lo transobjetivo, en el conocimiento. Es decir, al percatarse de la imposibilidad de nuestro entendimiento al no poder determinar todos los atributos de las ideas o en su defecto, de los objetos-ya que la relación gnoseológica no cambia- nos figuramos un conocimiento de un no-conocimiento, que tiene una validez tanto gnoseológica como ontológica. Pues en general, y hasta la actualidad no podemos debatir que el objeto, no se nos muestra a cabalidad en la medida que nosotros queramos aprehenderlo, y en nuestra conciencia radica este reconocimiento de que no podemos darle por el momento finiquites a la totalidad de determinaciones de los objetos. Ergo, lo transobjetivo aparece dentro del problema gnoseológico como un elemento, mero dialéctico hasta cierto punto de vista, ya que parece que, de una característica negativa, saca

una conclusión positiva. Lo transobjetivo, surge al reconocer entonces una inadecuación de nuestra imagen del objeto con el objeto mismo, y esto, pasa en cada caso, pues, se reconoce que con nuestro aprehender, no hemos podido totalizar en nuestra conciencia, todos sus atributos, como nos lo explica *Hartmann*:

“... cabe la posibilidad de que el sujeto este enterado de esa inadecuación. Pero como inadecuación de la imagen frente al objeto significa un no-saber, la conciencia de la inadecuación es un “saber del no-saber” (según la expresión de Sócrates); y puesto que saber consiste en aprehender, y el aprehender en una objetificación, tiene que calificarse al propio tiempo como un “aprehender el no-saber cómo tal”, como una “objetificación de lo no-objetificado como tal” (*Hartmann, 1957, Vol. 1, p.76*)

Lo no-objetificado en este caso, representa el concepto de “transobjetivo” en la medida que se reconoce su existencia, y es lo que precisamente nos divide del conocimiento absoluto de un objeto. Lo destacable de todo este asunto, es que precisamente, asumir este aspecto no objetificado del objeto, nos posibilita, una actitud a querer enderezar esta inadecuación. “La inadecuación de la formación de conocimiento se considera por el sujeto, tan pronto adquiere conciencia de ella, como limitación de su conocimiento... Lo anhelado ilimitado no da tregua a lo aprehendido limitado e impulsa incesantemente más allá de si el aprehender” (*Ibíd.*) Es decir, que al reconocer que precisamente nuestra representación del objeto, da pautas a que muchas de sus determinaciones se le escapen, es que nos figuramos lo transobjetivo, lo que no se objetifica en primeras instancias. Este aspecto, impulsa a que la cuestión del conocimiento se encuentre en constante progreso, en la medida que, para la cuestión teórica, es importante dilucidar sus fronteras y a partir de ellas formar bases, para las expediciones de los nuevos terrenos que no han sido objetificados en nuestra imagen. Así pues, se pretende objetificar lo no objetificado, de la conciencia del problema, surge, el progreso del conocimiento. Lo negativo entonces, se torna en aspecto positivo, en tanto que quiere transgredir sus límites.

Se observa como el problema del conocimiento en modo alguno se conserva estático, al contrario, le es esencial un carácter dinámico, porque precisamente a partir de esto, es que podemos aproximarnos a un aprehender valido del

objeto y que propicia un desenvolvimiento constante de las determinaciones que se nos escapan del objeto.

“Entonces la formación de conocimiento misma pierde también su carácter estático. El desasosiego del problema se apodera de ella, el dinamismo del progreso refleja en ella, a modo de imagen del objeto, en forma de aproximación progresiva al contenido completo del objeto. Las fases del ensanchamiento de la imagen del objeto no son solamente valores de imagen de lo objetificado, sino al propio tiempo valores de aproximación de lo transobjetivo en la estructura de conocimiento.” (*Ibíd.*, p. 77)

De modo que esta función del conocimiento, que, en sus primeras acepciones es metafísica, forma parte de los engranajes fundamentales del conocimiento. El conocimiento del no-conocimiento es importante en la medida que da parte a que el conocimiento mismo se encuentre en un estado activo, el cual es un aspecto apreciable, ya que solo con ese tipo de dinamismo, es que el conocimiento puede tener avances significativos en sus áreas. Es importante recalcar, que precisamente esto, surge de una relación de ser, que está determinado por un trasfondo gnoseológico, y como a partir de una relación de dos elementos trascendentes existe la posibilidad de la función de la aprehensión, que no es absoluta, pero sí que se le puede dar una afinación objetiva. Si bien, el punto de partida en Leibniz, es de carácter trascendental, da pautas, a una postura íntegra en la parte empírica.

Lo transobjetivo entonces se entiende como aquellas determinaciones que se nos escapan en nuestra imagen de nuestro conocimiento y las cuales no permiten que este se enderece precisamente al objeto en totalidad. Empero, sabemos que, en la aprehensión de un objeto, de alguna forma siempre se intenta reproducir estas determinaciones en la medida que deseamos darle objetificación a nuestra imagen en la conciencia. Sabemos también, que lo transobjetivo proviene, de las limitaciones cognoscitivas del sujeto, de modo que nuestra imagen, de alguna forma trata de simular los atributos del exterior, precisamente por su categoría de imagen.

“La imagen del objeto en la conciencia, no solo no es idéntica al objeto y no solo es producción parcial, inadecuada, del objeto, sino que además si es

realmente “imagen” no necesita ni siquiera ser “copia” correcta del objeto. Puede reproducirlo erróneamente, no acertarlo, puede con sus determinaciones alejarse ilimitadamente de las determinaciones del objeto. Es solamente representación del objeto, y tanto puede ser acertada como desacertada.” (*Ibíd.*)

Es precisamente esto lo que es esencial dentro de la imagen dentro de nuestra conciencia, ya que dependiendo de ella es que podemos apreciar de distintas formas el objeto, a partir, de la objetividad que esta imagen tenga en nuestra conciencia. Ahora bien, el mismo aspecto dinámico del conocimiento nos conduce a tratar de objetificar nuestra imagen, pues parte misma de este dinamismo, consiste en que precisamente nuestro conocimiento del objeto de alguna forma vaya progresando sucesivamente. El sujeto cognoscente pues busca de alguna forma, no quedarse con una imagen tan alejada del objeto, sino precisamente quiere que su imagen coincida con las determinaciones del objeto.

“Pero precisamente para el valor de conocimiento de la imagen es decisivo el grado de acierto o discrepancia, en una palabra: de su coincidencia con el objeto. En sentido estricto, solo cabe hablar de conocimiento, de verdadero “aprehender” del objeto por el sujeto, cuando de algún modo inequívoco haya coincidencia entre la imagen y objeto, cuando los rasgos del objeto estén de algún modo reproducidos en la imagen.” (*Ibíd.*)

A partir de este planteamiento podemos deducir aspectos importantes para el problema del conocimiento desde una perspectiva ontológica, en la medida, que esta relación, pertenece a ese carácter, pues de una relación de dos existentes que son trascendentes uno al otro, se entabla un elemento que los une y de lo cual, pues es producto mismo de esta relación, es decir el conocimiento, que se adquiere en forma de imagen, y que su objetivación, radica, en que esta coincida con el objeto mismo. Si tomamos, como base este planteamiento, podemos dilucidar en que camino va dirigido el conocimiento hacia la verdad, el cual, en primeras instancias es imitativo.

Este proceso debe entenderse que se da bajo las facultades mismas del sujeto cognoscente, que pese a tener como hemos visto sus limitaciones trata de

resolver el problema del conocimiento a través de su objetificación. Esta objetificación es un proceso del que precisamente Leibniz ya tenía cierto esbozo, ya que encontramos precisamente sus designaciones de lo verdadero y lo falso en los pensamientos y no en las cosas, como nos lo expresa en su escrito *Dialogo sobre la conexión entre las cosas y las palabras*, donde nos dice: "... A. ¿Hay pues alguna cosa falsa?, B. No la cosa, creo, sino el pensamiento o la proposición que versan sobre la cosa, A. La falsedad, por tanto, se da en los pensamientos, no en las cosas. B. Estoy forzado a reconocerlo" (*Leibniz, 1677/2011, pp. 8-9*) Es evidente que Leibniz reconoce que, en sí, es parte de la facultad del sujeto, darle estos sentidos a las representaciones que nos hacemos de los objetos, y que, a la vez, el objeto, permanece apático a este proceso cognitivo desarrollado por el sujeto, bajo un concepto ontológico, el objeto se le presenta como dado al sujeto, es este, el que debe de tratar de resolver los inconvenientes que le resultan el aprehenderlo.

Teniendo en cuenta lo previo, podemos preguntarnos en que consiste la verdad a partir de que hemos esbozado su aspecto trascendental, que surge de una relación de ser, entre sujeto y objeto. Precisamente el concepto de verdad valida lo que se considera objetivo dentro de la imagen en nuestra conciencia de un existente exterior, en la medida que este sea de nuestra preocupación gnoseológica. El enderezamiento de la imagen con el objeto es lo que determina entonces lo que se puede conocer como verdadero o como no-verdadero.

"... Si hay coincidencia de la imagen con el objeto, el conocimiento es verdadero; si hay discrepancias es no-verdadero. Solo es conocimiento autentico el verdadero. El "conocimiento no-verdadero" no es conocimiento propiamente dicho, sino error, ilusión; es falta de "aprehender", o "aprehender" defectuoso. En vez de la imagen representativa aparece la mera representación, gratuita como si dijéramos, o bien el pensamiento que juega libremente, sin estar unido a ningún ser-en-si..." (*Hartmann, 1957, Vol. 1, p. 77-78*)

Deja claro, que el aspecto de verdad, proviene del objeto, ya que nosotros nos formemos una imagen de este, y que está precisamente tenga convergencias

con el objeto. A la vez que es un proceso que se presenta bajo un orden trascendental. Este aspecto, vale destacar, que es uno de los puntos de los cuales el racionalismo hereda, a la gnoseología, ya que al menos en Leibniz se reconoce una conjunción entre razón y empírea para determinar ciertas ideas de los objetos, apertura teóricamente su paso por un sendero corto de empirismo, pero que lo relega a un plano donde se abandona para un ejercicio que corresponde a la razón, ya que si bien, necesita de alguna forma de sus sentidos para reconocer ciertos símbolos o determinaciones, es través de la razón, que resuelve el tema de su objetividad, ya que esta es la que compara la coincidencia de la imagen con el objeto mismo, en la medida que la primera pues, reproduzca de alguna forma los atributos de la última. Si bien, se sabe que la representación, que nos figuramos corresponde a la limitación gnoseológica que es parte del sujeto cognoscente, pero que, al reconocer esta frontera, es que continua en progreso para explorar los atributos o determinaciones del objeto que se le escapan.

Dentro de las facultades del entendimiento, entonces encontramos los elementos para poder objetificar la imagen en nuestra misma conciencia. Leibniz es del planteamiento que el entendimiento tiene una facultad o un rasgo que nos permite discernir estas ideas y categorizarlas.

“Veamos ahora las ideas que son debidas particularmente a la reflexión. La percepción es la primera facultad del alma que se ocupa de nuestras ideas. Asimismo, es la primera idea y la más simple de cuantas tenemos por medio de la reflexión. El *pensamiento* es a menudo la operación del espíritu sobre sus propias ideas, cuanto actúa y considera una cosa con un cierto grado de atención voluntaria; pero en lo referente a la *percepción*, ordinariamente el espíritu es puramente pasivo, y no puede dejar de darse cuenta de que aquello que percibe actualmente.” (Leibniz, 1983, p. 148)

Leibniz designa a la percepción como una facultad del alma que se ocupa de nuestras ideas a partir de la reflexión, la extensión de la percepción son tales, que nuestro entendimiento de hecho percibe sin darse cuenta en la mayoría de los casos, que lo está haciendo. Esto se debe a que, según el mismo Leibniz, existen pequeñas percepciones que no logramos apereibir, debido a la cantidad

que se encuentran en nuestro espíritu o si algunas de estas no estuviesen a la sombra de otras percepciones mayores.

Llegando a un plano menos metafísico, podemos observar cuales son los aportes de Leibniz en cuanto al concepto mismo de percepción, en la medida que es uno de los factores del sujeto para poder darle criterio a su conocimiento. Si bien Leibniz reconoce que la percepción es una facultad del alma, y que se debe a la reflexión misma, la percepción, encuentra un problema, pues el mismo autor reconoce que precisamente poseemos pocas percepciones de carácter trascendental y en su mayoría, reconocemos las percepciones a partir de la experiencia. "... Dios entiende todas las cosas a priori y a través de la verdad eterna, puesto que no necesita de experiencia alguna, y conoce todas las cosas en forma adecuada mientras que nosotros casi no conocemos alguna en forma adecuada, pocas a priori y la mayor parte de manera empírica" (*Leibniz, 1679/2011, p. 44*) Así es como Leibniz distingue los tipos de ideas, que son percibidas de diferentes formas, algo que no se aleja a lo que se planteaba previamente, donde se apertura el espacio para la intervención de la experiencia. En este caso, se hace latente esta cuestión, en tanto que se reconoce que las percepciones confusas o que provienen de la experiencia, son las que tienen mayor frecuencia en nuestro entendimiento, y que las percepciones a priori, que dependen de nuestra razón, muchas veces se nos escapan, debido, a como ya se ha dicho, a la multitud de percepciones que aparentemente contiene nuestro espíritu y a la imposición de unas percepciones sobre otras.

La cuestión radica, en como las percepciones ya no solo se contemplan como parte de una facultad inmanente, sino que ahora, se le dota cierto grado de movilidad, en la medida que Leibniz, que sabe que debe de reconocer al menos un mínimo de empírea en su pensamiento para no caer en absurdos, ahora debe dar pauta a cuestiones provenientes de los sentidos. En este caso y como buen racionalista, Leibniz resuelve este paso o más bien, este ensanchamiento de la percepción, a partir de una consideración de carácter epocal, ya que deja entrever, que la percepción, reconoce los aspectos empíricos, en la medida que durante la reflexión me percate de esta limitación y

deba reflexionar, de que precisamente esta limitación proviene de la forma en que estoy percibiendo una idea o en su defecto, un objeto:

“... Pero percibo en mí, no solo a mí mismo que pienso, sino también muchas diferencias en mis pensamientos, por las cuales colijo que hay otras cosas fuera de mí y poco a poco cobro confianza en los sentidos y me opongo a los escépticos.” (*Ibíd.*)

En esta clara alusión al *cogito* cartesiano, encontramos no solo un llamado de atención al pensamiento de su tradición, sino que precisamente habla de un reconocimiento de diferencias en sus pensamientos lo que lo determina a pensar en que estas diferencias devienen directamente de la existencia de los objetos exteriores, y a partir de este reconocimiento es que va abriendo de manera cuidadosa la inspección de la empírea dentro de los rasgos que puede determinar la percepción y que corresponde a que Leibniz plantea las distinciones de estas percepciones mucho más asequibles que las percepciones a priori, de modo, que la experiencia posibilita la percepción pero de un grado confuso, algo que no diverge con lo que se ha estado planteando, en la medida que nuestra imagen del objeto, presenta hasta cierto punto, un grado de confusión, debido a la inadecuación a todas las determinaciones del objeto.

Si observamos detenidamente estas percepciones confusas, caeremos en la consideración de que muy poco se alejan a los planteamientos gnoseológicos con bases en la cuestión ontológica, ya que representan al conocimiento desde su carácter imitativo, y que esta característica simuladora en modo alguna abarca todas las determinaciones del objeto que se desea aprehender. En este proceso mismo esta reflexión que hace un reconocimiento a la imposibilidad de absoluta del conocimiento. Esto abre las consideraciones sobre la conciencia del problema.

La conciencia del problema, posibilita la apreciación de una segunda relación del conocimiento, que surge solo a partir de que en primeras instancias el sujeto considere la investigación de objeto determinado, pues generalmente el sujeto, se plantea problemas investigativos de los cuales muy poco sabe y que

por lo cual, esta conciencia del problema acarrea más aspecto que se desconocen que las bases generales de su delucidación.

“Si lo que se trata de aprehender no se reduce a lo aprehendido, existe en lo *objiciendum* (*el ente que se apunta*) una frontera de objetificación que separa lo objetificado en él y lo transobjetivo. Saber esta frontera es una “conciencia de la inadecuación”, o un “saber que no se sabe”; es precisamente indiferente a la conciencia de verdad, título de “saber que se sabe”. Por consiguiente, cabe la posibilidad de que su problema nada que ver tenga con el del criterio. En efecto, una imagen completa de lo *objiciendum* puede ser tan inadecuada como adecuada puede ser una incompleta. Mientras en la conciencia de verdad se sobreentiende un saber que se ha aprendido precisamente de lo aprehendido, lo que se pregunta en la conciencia de la inadecuación es un saber que no se ha aprehendido lo aprehendido...” (*Hartmann, 1957, Vol.1, p. 92*)

Es decir, que esto precisamente nos abre el paso hacia las consideraciones mismas de las determinaciones de los objetos de los cuales carecemos para la formulación misma de nuestra imagen. Esta determinación es fundamental para alentar al progreso del conocimiento del sujeto, pareciera tan simple, como saber que el que pregunta por algo no puede saber ya lo que pregunta, sino no necesitaría preguntar. Este conocimiento de lo transobjetivo, pues surge como un aspecto de difícil digestión, en la medida que representa algunos de los aspectos metafísicos más generales, empero, se puede entender su concordancia en la medida en que esta conciencia del problema es lo que nos lleva a nuestras acciones dentro del campo de la investigación.

Teniendo en cuenta el esbozo previo, cabe plantearnos entonces sobre los resultados de estas relaciones de ser, que las apreciamos a partir de una postura de conocimiento, en efecto, las relaciones de conocimiento que se dan entre sujeto y objeto deben de representar al menos en el sujeto un tipo de aprehensión del objeto o su defecto un no conocimiento de este.

“El conocimiento solo puede ser verdadero o no verdadero. Queda excluida una tercera posibilidad. Naturalmente, puede ser verdadero en parte; pero entonces esa parte que tiene de verdadera se convierte sencillamente en

verdadera; la no verdadera. Las determinaciones de la imagen del objeto en el sujeto solo pueden precisamente, coincidir o no coincidir con las del objeto mismo; necesariamente tiene que ocurrir una de ambas posibilidades...” (*Ibíd.*, p. 89)

Esto consiste en la formulación de un criterio de verdad, en la medida que se reconoce, que la verdad radica en que los atributos del objeto de alguna manera estén plasmados en nuestra imagen del mismo.

El criterio es una herramienta que trata de dar sentido a las representaciones que nos formulamos dentro de nuestro ejercicio del conocimiento. Este criterio parte de la sencillez ontológica en reconocer en primeras instancias que el objeto le es trascendente al sujeto y que, por lo tanto, solo puede abstraer los rasgos de este en su conciencia, aunque este se mantenga impermutable. La representación que figura dentro de nuestra conciencia del existente exterior, solo se puede llegar a objetificar a partir de que se reconoce su aspecto trascendental, pues ya hemos descartado que el objeto mismo no se puede objetificar, sino precisamente la imagen que tenemos de este. Esta imagen cabe categorizarla en verdadera o no verdadera a partir de que su correctivo mismo sea algo independiente a ella, es decir, el objeto. Si la representación contiene atributos que se enderezan al objeto, obtendrá calificados de verdad, mientras que, en el caso contrario, se aprecia cómo no verdad, es decir, que no representa cabalmente las determinaciones del objeto. El criterio entonces, nos sirve para formularnos una base para la distinción misma de nuestros conocimientos. El mismo Leibniz era consciente de que de estas relaciones debe de surgir algún tipo de resolución en nuestro conocimiento:

“Según mi manera de pensar, la relación es más general que la comparación. Pues las relaciones pueden ser de *comparación* o de *conurrencia*. Las primeras contemplan la *adecuación o inadecuación* (como términos en sentido menos amplio), lo cual comprende el parecido, la igualdad, la desigualdad, etc. Las segundas suponen algún nexo profundo, como el de la causa y efecto, el todo y las partes, la situación y el orden.” (Leibniz, 1983, p. 159)

Esto da pautas para suponer que las consideraciones leibnizianas sobre las relaciones del conocimiento suponen de alguna forma, lo que ya se había

planteado previamente, a saber, la resultante imagen del conocimiento en nuestra conciencia debe coincidir o no con el objeto. Es adecuada o inadecuada, esto según sea los grados y multiplicidad de atributos del objeto que puede representar y convergen con este.

De hecho, Leibniz, es de la postura que, en efecto, la certidumbre de verdad, o criterio como tal, surge a partir de la concordancia de las “proposiciones” con el objeto al que se pretende conocer. El concepto de “proposición” va encaminado a la perspectiva de nuestro autor centrada desde un punto lógico, rama de la cual, sabemos fue de mucho uso para las consideraciones de este. En todo, si se centrare a un conocimiento de corte lógico, la relación esencial del conocimiento permanece inmutable, en la medida que sujeto y objeto se relacionen.

“... Pero volviendo a los conocimientos generales y a su certidumbre, hay que señalar que existe una *certidumbre de verdad* y también una *certidumbre de conocimiento*. Cuando las palabras están unidas en las proposiciones de tal manera que expresen exactamente la adecuación o inadecuación tal y como es realmente, se trata de una *certidumbre de verdad*; y la *certidumbre de conocimiento* consiste en darse cuenta de la adecuación o inadecuación entre las ideas, en tanto viene expresada por proposiciones. Es lo que calificamos como estar *seguro* de una proposición” (*Ibíd.*, p. 479)

Por lo tanto, las consideraciones de Leibniz están enmarcadas por los rasgos generales de un criterio de conocimiento, donde en primeras instancias parte de que nuestras proposiciones o ideas, de alguna forma estén expresadas bajo un enderezamiento con el objeto, luego de ello, es parte del ejercicio del sujeto, darse cuenta mediante un juicio comparativo si en efecto, estas proposiciones tienen o no concordancia con el objeto. De alguna forma Leibniz, establece pues una postura concreta con la cual podemos aplicar una valoración gnoseológica sobre nuestras representaciones, donde esta misma valoración, nos marcará las pautas para calificar las envergaduras de la objetividad como de la transobjetividad.

Mediante la formulación de un criterio de verdad a partir del examen de calidad digamos de la representación que tenemos del objeto, Leibniz contempla que

para este proceso del conocimiento de algún modo no se limita a una percepción de la conciencia sobre un objeto. Hay pues todo un proceso restante a partir de que tenemos esta percepción, de alguna forma, se podría plantear que la percepción es uno de los primeros pasos del proceso del conocimiento, pero que evidentemente esta, no representa el límite del ejercicio mismo. Hay pues, una valoración por parte del sujeto para determinar como ya se ha planteado previamente, el juicio de objetividad, que evalúa los atributos representados de nuestra imagen a partir de la percepción. Esto es precisamente un proceso que desarrolla el sujeto cognoscente, forma parte resultante de una percepción, la cual permitió que, de alguna forma, este abstrajera un contenido para su entendimiento. Este procedimiento de juicio, se genera a partir de lo que Leibniz denomina como *apercepción*, de la cual ya se había hecho referencia. Esto representa un paso delante de Leibniz, respecto de sus coetáneos, ya que si bien esta concepción de la *apercepción*, la concibe a partir de un sustrato heredado por los aspectos trascendentales del racionalismo, en la medida que el estudio de los alcances de la conciencia son los que propician este esclarecimiento, ya que es el análisis de la conciencia lo que da pauta a ello, ya que es una consideración de nuestro entendimiento sobre la misma percepción, es decir es un análisis mismo de la imagen abstraída a partir de la percepción. De modo que gran parte del juicio cognitivo, tanto la objetificación de la imagen, el criterio que se toma y hasta el planteamiento del problema supone una especie de *apercepción*.

En efecto, si la *apercepción* va vinculada al análisis desde una perspectiva trascendental por parte del sujeto, luego de que de la relación ontológica fundamental pretenda conocer al objeto y se figura una representación del objeto en su conciencia, debemos de detenernos para tratar de entender o clasificar que rasgos de los aspectos gnoseológicos surgen a partir de ello, en este caso, con los planteamientos previos. Planteábamos previamente que la percepción, vista desde una postura gnoseológica, se nos presenta como un resultado que surge de la relación fundamental del conocimiento, es precisamente en la medida que ambos se relacionan que puede surgir la percepción, ya que esta, depende totalmente del sujeto, pues esta se encuentra dentro de las facultades del cognoscente. De modo que, de alguna

forma, la percepción pertenece a la *ratio* que, visto desde una postura ontológica, es el engranaje fundamental que da pautas a los resultados de la relación del conocimiento. El sujeto que se figura una representación del objeto, la formula a partir de las determinaciones que percibe de este, y el juicio de objetividad va radicado precisamente en la forma en que este puede llegar a plasmar los atributos del objeto dentro de esta imagen. Ahora bien y debido a su carácter reflexivo, nos damos cuenta que este proceso de objetificación, concuerda con los planteamientos leibnizianos de la apercepción, ya que es esta facultad la que permite elaborar un análisis para la imagen que hemos abstraído del objeto y dilucidar en qué medida esta, se endereza al objeto trascendente.

Son las facultades del sujeto las que propician la continuación del proceso del conocimiento. Es evidente que la percepción en determinados casos tiene su generación a partir de las sensaciones, pero como hemos observado, la percepción misma no cambia, aunque la categorización del objeto sea diversa, ya sea empírico o ideal. En todo caso, esta da pautas para un ejercicio de carácter trascendental, que es propia del carácter racional del humano. Así pues, el análisis que es parte de este aspecto y que se apega al concepto de Leibniz de apercepción. Enfocado al concepto de análisis, que está enlazado a las extensiones de la razón y que concuerda con la apercepción.

“El espíritu está caracterizado por la reflexividad. Consiste no solo en ejecutar unos actos, por ejemplo, de conocimiento, sino también en que, al conocer, está conociéndose a *sí mismo*. Tiene ese momento que Leibniz llama *apercepción* pues toda percepción humana es apercitiva, al percibir lo demás, se percibe a sí misma.” (Zubiri, 1995, p. 162)

Es decir, que dentro del mismo ejercicio de la apercepción, podemos llegar a conclusiones de carácter ontológicas, a partir de la misma consideración que percibimos podemos llegar a reconocer no solo caracteres gnoseológicos que es lo principal, sino que de igual forma, podemos llegar a dilucidaciones existenciales, en la medida que el darse cuenta de nuestras percepciones invoca ya la existencia de nosotros como sujetos, pues el mismo contenido de la razón, permite a la vez que percibamos las extensiones de nuestro ser-ahí.

Algo que concuerda y que valida el *cogito* cartesiano muy conocido por Leibniz y que demarca de por sí un aspecto epocal del racionalismo.

Dentro del ideario leibniziano esto concuerda en la medida que sabemos las cualidades ideales que posee el conato de pensamiento de nuestro autor. A partir de que su postura racionalista, en primeras instancias acepta la existencia de las ideas innatas, y que estas poseen este carácter tanto porque existen independiente de que las percibamos o no y porque evidentemente si las llegamos a percibir, es solo por el desarrollo de nuestra capacidad racional. Leibniz, explica que, aunque exista cierto carácter del espíritu por la percepción de estas y que este mismo carácter nos impulsa a estas ideas, aunque no se presente este fenómeno en todos los espíritus según nuestro autor y se nos escapen un cúmulo de estas ideas innatas, debido a la misma limitación humana comparada con el entendimiento divino, fuente de todas estas ideas. Algo que es similar al reconocimiento que las representaciones en nuestra conciencia no abarcan la absolutez de las determinaciones del objeto por la limitación de nuestras facultades. Este carácter como hemos observado contiene cierto aspecto egológico, pues al reconocer estas percepciones nos llevan al reconocimiento de nuestra existencia como sujeto cognoscente.

“... en virtud de la apercepción, al pensar en mí mismo y en mi propia razón, en el yo que es razón, estoy pensando en todo lo objetivamente posible; estoy pensando en el ser y en todas las verdades necesarias. El yo racional es, de esta suerte, la posibilidad misma del conocimiento del ser...” (*Ibíd.*)

Esto es concebible a partir de los supuestos de nuestro autor que nos indican en que precisamente la categorización de ser, deja la antesala de posibilidad, ya que esta transición se da a partir de los fundamentos de la *ratio sufficiens* que en este punto nos plantea que solo se efectúa el cambio de posibilidad a ser, a partir de su contenido de necesidad. De manera metafísica, Leibniz, explica que lo posible es una etapa previa de la existencia, y es que, según nuestro autor, lo posible, en tanto que posible, esta de alguna forma determinado a ser como es y no de otra forma. Esto es lo que tratábamos de evocar previamente al vincularlo con el principio de razón suficiente. Cabe destacar entonces, que el racionalismo leibniziano de alguna forma llega a un determinado espacio del racionalismo, que ni el propio Descartes pudo

formular, de alguna forma, Leibniz, con esta cuestión, abre las puertas hacia un planteamiento racionalista donde valga la redundancia, la razón, reflexiona sobre sí misma y sobre sus extensiones.

Así pues, se ha esbozado la postura gnoseológica de Leibniz a partir de un criterio ontológico, el cual nos ha permitido dilucidar el desarrollo mismo del pensamiento de nuestro autor y se ha podido apreciar como los elementos de los cuales se nutre a la vez la postura ontológica. Es decir, que la misma teorización previa de Leibniz ha influenciado de forma fascinante para la postura que hemos tomado para realizar el análisis. En este caso, queda patente que independientemente de la categoría del objeto, las relaciones esenciales permanecen intactas. Ya que de antemano reconocemos que el problema del conocimiento es de una de las diversas relaciones de ser, la cual cuenta con la capacidad de poder fundamentar a la vez, una postura ontológica que sirva como base para su desarrollo. Al reconocer este trasfondo nos dá pauta para plantearnos entonces como es que se da la relación del conocimiento, donde básicamente, es un frente a frente del sujeto cognoscente con el objeto que se pretende aprehender.

El sujeto al poseer las facultades para la aprehensión del objeto, es el que carga con todo el proceso trascendental del conocimiento, en el cual, el objeto, se muestra apático a todo este desarrollo. El sujeto al poseer estas facultades contiene el figuramiento de su ejercicio por conocer. Por un lado, el sujeto al determinar tal o cual objeto de estudio se formula un ideario de las determinaciones de las cuales carece su conciencia para la formulación de su imagen del objeto mismo, en otras palabras, determina el problema del conocimiento, al tomar un objeto y reconocer que no conoce las determinaciones de este, pero que es de esta carencia precisamente que obtiene el impulso para el aspecto teórico. Un sujeto enfoca sus facultades mayormente por los objetos que no conoce. De un aspecto negativo toma un determinante progresivo, que es precisamente la investigación sobre un objeto para tratar de objetificar su imagen de forma progresiva para su conocimiento.

Se sabe que nuestro conocimiento sobre un objeto tiene sus determinados límites, y estos precisamente son los de la objetificación, la cual es la que determina el grado de coincidencia entre el objeto y la imagen del sujeto. Lo

que se escapa a este último, se le ha denominado como transobjetivo. Estos aspectos que se le escapan al sujeto son los que forman en él, la formación del problema mismo del conocimiento. Ya establecida esta cuestión, es el que sujeto y objeto se relacionan, en una especie de estar frente a frente donde, el sujeto percibe al objeto como tal y del cual pretende figurarse una imagen que imite las determinaciones de este último. Al tratar de emular los atributos del objeto en la imagen es podemos apreciar el grado de objetividad que este contenga.

A partir de la formulación del problema y de la relación directa entre ambos elementos que componen el conocimiento es que podemos entender como el sujeto abstrae una imagen del objeto independientemente de su calidad. En la medida que este determine los atributos del objeto en su imagen es que se da el otro paso dentro del problema del conocimiento, ya que este no se queda limitado ante la percepción del sujeto al objeto. Todo el proceso que sigue le corresponde al sujeto dado a su calidad de cognoscente. Ya que ha abstraído una imagen del objeto, ahora debe de alguna forma determinar cuál es su grado de objetividad, es decir, debe de tener un criterio para el cual evaluar su propia imagen. En este caso, la clave para este punto del proceso es reconocer ante todo que el objeto mismo es el correctivo para nuestra imagen de este, de forma, que si la imagen en nuestra conciencia refleja de alguna manera al objeto obtiene su grado de objetividad, a partir de que el criterio mismo nos dice, que la representación debe estar enderezada al objeto, solo en esa medida es que podemos llegarnos a formular una serie de otras cuestiones, ya que el mismo criterio va apegado al concepto de verdad, la cual en otras palabras debe de representar un aspecto ontológico, que sería precisamente el reflejar de alguna forma al objeto existente en sí.

En esta contemplación por parte del sujeto para saber en qué grado de objetificación se encuentra su representación, era lo que nuestro autor denominaba como apercepción o al menos se encuentran rasgos esenciales que se repiten, en la medida que es una reflexión de nuestro saber mismo, la cual nos permite pues categorizar nuestras imágenes que nos figuramos en nuestro proceso del conocimiento. En este caso, el criterio forma parte de un tomar partido por los rasgos concretos que queremos darle a nuestra imagen,

todo con base en el mismo objeto que se mantiene trascendente ante todo este proceso, que es propio como hemos dicho, del sujeto.

Se sabe que nuestras representaciones de alguna forma siempre parecen limitadas con respecto al objeto, pero en la medida que determinamos las similitudes de los atributos abstraídos es que podemos pensar en que en efecto, hay un tipo de conocimiento que no se mantiene estático ante el objeto trascendente, antes bien, en su proceso poco a poco va objetificando las determinaciones que se le escapan dependiendo del grado de seriedad y de las herramientas que este ocupe para la solución de las problemáticas planteadas. La tendencia a la adecuación pues, parece pues uno de los objetivos del conocimiento mismo. Si bien parece que lo transobjetivo es una dificultad, el investigador mismo debe de reconocer que esta es la génesis misma de su impulso por conocer un objeto.

4. 2 Sobre la necesidad de una ontología crítica

A lo largo de esta investigación, se ha podido apreciar la importancia que tiene para el ámbito filosófico no dejar de lado su conato ontológico, en la medida que esta es la base para la estructuración de los planteamientos filosóficos que, ante todo, debe de reconocerse que la realidad como tal es una constante expresión de relaciones de ser. En este caso hemos tratado de elaborar un análisis que valide la trascendencia de la ontología en estas perspectivas en la medida que se reconozca a esta como una teorización del ente. En esta investigación, se ha pretendido no perder de vista este énfasis a lo largo de los capítulos que la conforman, pues reconocemos que, aunque los enfoques vayan sujetos a la cuestión gnoseológica, esta misma no se escapa a un análisis de carácter ontológico.

Empero cabe destacar que las extensiones ontológicas no pueden tener como resultantes planteamientos absolutistas al menos en la postura del conocimiento, ya que se reconoce la limitancia de las facultades del sujeto para la formulación en su entendimiento, basado en un objeto en sí. Si bien la perspectiva ontológica, parece universal, no es de esa forma los resultados que esta dá, en la medida en que precisamente, el conocimiento es la aprehensión de existentes en sí. Pero que esta aprehensión tiene un carácter imitativo,

donde se reconoce un punto de partida para la formulación de un criterio, el cual pues va enfocado en tratar de verificar la objetividad de la imagen.

“... En efecto, no puede considerar (la ontología) que su fuerza consista en la presunción de poder resolver todos los problemas, sino precisamente en reconocer en principio lo metafísico-indisoluble que hay en ellos. Para ella, descartar un problema o reducirlo por exigencias del punto de vista, resulta exactamente tan dogmático como una solución prematura. Lo único que puede hacer es elaborar el saber exacto de las fronteras de la comprensibilidad, un saber positivo de las fronteras entro lo cierto y lo incierto, y asimismo del grado de certidumbre hipotético.” (*Hartmann, 1957, Vol. 1, p. 224*)

Esto parece esclarecer un poco los planteamientos previos, en lo cual nos deja claro, que los conceptos con los que se trabaja en la postura ontológica, de alguna forma parten de ella misma. En cuanto al conato metafísico, parece evidente que, a partir de una postura ontológica, el recargado será evidente, sin embargo, la ontología crítica, se mantiene con cautela ante esto, pues exige un *mínimum* metafísica para sus planteamientos, es decir, un reducido de pretensiones de carácter metafísico para concretarse dentro de una postura que reconocida incluso en los planteamientos de las ciencias.

Es necesaria entonces una ontología que a le vez reconozca su conato metafísico pero que de alguna medida pretenda reducirlo, ya que al elaborar este proceso no pierde de vista su base que está apegada a la teorización del ente. Si bien esta perspectiva se ha nutrido de algunos planteamientos del idealismo, no puede limitarse a ello y antes bien, se genera un ejercicio al estilo de Leibniz, donde se nutre de las fuentes para tratar de replantear un pensamiento que conserve un nuevo grado de objetividad que se ha alimentado de los elementos que le sean necesarios. “Una ontología que pretenda acoger el problema del conocimiento, tiene que ser analítica y crítica...” (*Ibíd., p. 225*) En esto radica entonces la novedad de la perspectiva de una ontología crítica, que no se limita a su base metafísica y que parte más bien de ella para tratar de elaborar una perspectiva de las relaciones de ser, en este caso, en las del conocimiento, ya que se ha explicado previamente que un aspecto negativo puede surgir un elemento positivo que nos encamine hacia la constante investigación que tiene como finalidad la objetividad.

Este mismo reconocimiento va enfocado precisamente a tratar de enarbolar un planteamiento que no se formule supuestos que no pueden cumplirse, antes que nada, sabemos que el aspecto trascendente de la relación del conocimiento es algo que, en sí, contiene un cúmulo de problemas que resultan de alguna forma difíciles de dilucidar. Y se ha mencionado a lo largo de la investigación, algunos casos, como el tratar de comprender como lo ambas partes trascendentes se relacionan, de cómo el sujeto se formula cuestiones transobjetivas que lo impulsan al conocimiento, o sobre cómo podemos darles verificación a las imágenes de nuestra conciencia. Todos estos problemas se han desarrollado en la investigación y hemos tratado de esbozarlos a partir de una base en la gnoseología de Leibniz, en este caso, esperamos haber teorizado de forma correcta, y lo concreto es pues, que estos problemas tienen un conato de metafísica inherente, pero que, a la vez, concluyen en un ejercicio que trata de objetificar los elementos en nuestro entendimiento a partir, de su relación con el objeto.

“... Su tesis es: hay un existente real fuera de la conciencia, fuera de la esfera lógica y de los límites de la *ratio*; el objeto del conocimiento está relacionado con este existente y reproduce una porción de él, por incomprensible que sea la posibilidad de esa reproducción; pero la imagen del conocimiento no coincide con el existente, no es completa (adecuada) ni análoga a lo existente...” (*Ibíd.*, p. 226)

Este es precisamente un reconocimiento válido, ya que se ha planteado que el conocimiento con su carácter imitativo solo reproduce parte de la totalidad del objeto, esta misma limitación a la vez, es la que nos permite elaborar el proceso de objetificación, el cual solo se da en la imagen del objeto y no en el objeto mismo, pero que toma a este último, como correctivo.

Resta destacar en que precisamente nuestro ejercicio consiste en el análisis de una postura del conocimiento a partir de un criterio ontológico, el cual nos parece acertado en la medida que se sabe de la importancia del reconocimiento de un trasfondo ontológico en la cuestión gnoseológica. Donde de hecho, creemos que se pueden obtener resultados palpables desde esta postura, ya que se sabe que la cuestión de ser evoca de alguna forma la cuestión del conocimiento. Cabe destacar, que tanto la ontología y gnoseología

se relacionan, ambas son cosas distintas, que van a enfoques diferentes donde la ontología conserva un grado de libertad mayor al del conocimiento que está determinado por el grado de objetividad que se encuentre. Ya que es notorio que el conocimiento ciertamente parece que siempre se le escapa determinaciones del ser u objeto.

“El problema del conocimiento solo se torna actual en el estrato ontológico propiamente dicho: el del problema. No lo plantean el entendimiento ingenuo ni el científico. Pero la estricta cuestión del ser está indisolublemente vinculada a la cuestión del conocimiento, porque esta constituye el acceso a ella. Más con ello se instituye al propio tiempo una segunda clase de estratificación del problema. La cuestión gnoseológica y la ontológica se tocan ciertamente en el problema del objeto, pero no coinciden. El conocimiento es limitado frente al ser, se extiende solamente a una parte del ser, es decir, únicamente hasta donde lo existente esta objetificado para el sujeto. Pero como el sujeto mismo, junto con su conocimiento del objeto, es también un existente y pertenece a la misma esfera de ser que sus objetos, la esfera de su conocimiento no puede entenderse ontológicamente sino como inserta en la esfera del ser. Dicho más exactamente el sujeto cognoscente junto con la zona ambiente de lo existente por el objetificado, forma un sector de la esfera del ser, caracterizado por su límite de la objetificación.” (*Ibíd.*, p. 244)

Se hace notar entonces las diferencias entre las esferas de la ontología y la gnoseología, ya que la primera le es indiferente el ente u objeto como tal es aprehendido o no, su análisis, solo radica en el reconocimiento de este dentro de una cúmulo de relaciones de ser, mientras que el conocimiento como, puede moverse únicamente en las fauces de lo objetivado por el sujeto, es decir, que depende de un proceso trascendental basado en el reconocimiento de un existente independiente de él. Ambos aspectos en general, consideramos necesarios para la realización de esta investigación y se ha tratado de tener en cuenta es relación de ambas posturas. Se ha contado con la base gnoseológica de Leibniz, el cual ha resultado un patio amplio para poder elaborar este análisis y a la vez, nutrirse de algunos elementos que se escapan y que de igual forma eran necesarios a la hora de tratar de analizar su pensamiento.

Resta tratar de plantear en que precisamente este criterio ontológico, no solo encuentra apego con la gnoseología sino también, como postura sobre las relaciones de ser, cuenta con elementos que se conservan en los diferentes ámbitos epistemológicos. En las posturas científicas o naturales es esencial el reconocimiento de un planteamiento ontológico, ya que la relación esencial de sujeto y objeto no varía, únicamente se articulan a partir de otras categorías y herramientas que difieren de alguna forma con la filosófica.

“... La postura natural y científica son tan ontológicas como la filosófica; con su objeto sobreentiende también un existente en sí real. La diferencia estriba solamente en el deslindar de lo que se reconoce como existente en sí. En la fase de la postura natural, es un sector muy angosto; en la de la ciencia, es ya bastante más amplio, ilimitado en principio; pero en la fase filosófica de la ontología propiamente dicha, no solo es una esfera ilimitada en la cual todo conocido puede ser rebasado de nuevo, sino la esfera de ser que lo abarca absolutamente todo, en la que las distinciones están juntas lo conocido y lo desconocido, lo racional y lo irracional. No ha de caracterizarse por un conocimiento o postura que le corresponde, pues por ella se sobreentiende un estrato del ser que es independiente de conocimiento y cognoscibilidad, y que más bien encierra en sí por su parte el conocimiento como caso especial del ser.” (*Ibíd.*, p. 243)

Quedan patentes que las extensiones ontológicas como supuesto filosófico auténtico conserva una postura universal, la cual la convierte en la rama del saber más extensa del humano, pero que, sin embargo, reconoce la necesidad de la diversidad de saberes para llegar intención principal de ella, que es precisamente teorizar sobre el ente, el cual solo será un proceso palpable en la medida pues, que estos demás saberes tengan progreso en el desarrollo del conocimiento de su objeto de estudio. Y para la realización de este proyecto, antes que nada, es necesario, como se ha planteado, el reconocimiento de una base ontológica.

Conclusión

Se ha dilucidado en este capítulo como los arraigos para una perspectiva se nutren de hecho, con los esbozos leibnizianos sobre el conocimiento. A luz de

estas teorizaciones es que se aprecia como poco a poco la postura ontológica planteada en este caso por Hartmann, tiene influencia directa, en la medida que el desarrollo de conceptos centrales para esta evaluación del conocimiento, ya se encontraban trastocadas en primeras instancias por Leibniz. A la vez cabe el reconocimiento en cuanto a que las posturas no convergen en su totalidad, como en toda teoría, esta se mantiene en constante dinamismo y la reformulación de los conceptos en la medida que tiene cabida este progreso cognitivo, van mutando para reflejar de manera más clara el proceso del conocimiento. Tratamos de igual forma de plantear la necesidad de este examen del conocimiento ya que reconocemos la importancia de una teorización sobre el conocimiento que tenga claras sus extensiones objetivas, que como tales, deben de estar íntimamente relacionadas a la realidad.

Conclusiones

La presente investigación da pautas a diversas consideraciones en cuanto a lo que pudimos analizar a lo largo de ella. Los presupuestos de una investigación parecen ser un guía que nos encamina hacia las determinaciones y elementos que aspira a dilucidar un estudio, empero, no es extraño que los caminos investigativos nos arrojen hacia ciertos elementos no contemplables en primeras instancias, pero que de los cuales se pueden abstraer aspectos útiles para futuras dilucidaciones.

En este caso nos planteamos como objetivo tratar de justificar la necesidad de que en el problema del conocimiento exista una base ontológica la cual supervise los procesos cognitivos, ya que es la postura ontológica la que otorga los elementos para llevar a cabo una cuestión gnoseológica encaminada hacia la búsqueda de la objetividad. En la medida que teniendo como fundamento lo real, es indispensable que un problema del conocimiento se apegue a ello, dado a que en últimas instancias el conocimiento se presenta con un carácter imitativo, del cual si bien es el sujeto el que lleva a cabo todo el procedimiento objetivo, es el objeto el que debo de servir como base para el enderezamiento de las representaciones que se formulen a partir de la relación dual esencial del conocimiento. De igual forma se determina que el proceso mismo del conocimiento necesita de ambos elementos para dar resultados palpables, en la medida que la gnoseología como tal surge pues de esta misma relación de ser.

Un aspecto a resaltar es que justamente el conocimiento forma parte del elenco de diversas relaciones ontológicas en la realidad, y que como tal, tiene aspectos autónomos que solo se realizan en esta determinada relación, pues sus procesos son realizables sine qua non son de una cuestión gnoseológica.

Cabe destacar de igual forma la importancia que tiene el autor en estudio, Gottfried Leibniz, en la fundamentación de un carácter ontológico, del cual se pueden apreciar que varios elementos enarbolados por el autor son de su trascendencia para el reconocimiento de una base ontológica en el problema del conocimiento. Si bien Leibniz, era ajeno ante la posibilidad clara de un examen del conocimiento con claras referencias ontológicas, permite a la vez, que esta se vaya formando en la medida que iba estructurando su postura del conocimiento. El concepto de *percepción* es uno de los primeros elementos apreciables en Leibniz que conformaran posteriormente parte de los determinantes para un examen del conocimiento. Algo que llama la atención, ya que si bien se aprecia la percepción como un elemento clave en el empirismo, es Leibniz a partir de un constructo racionalista el que lo fundamenta. Otro elemento importante es el concepto de *representación* el cual es uno de los engranajes centrales de la cuestión gnoseológica legado por Leibniz. Este concepto viene a formar parte del cambio drástico del problema del conocimiento, en la medida que sirve para ir anclando este problema en una base que es propia de él. Ya que este concepto plasma los rasgos de algunas generalidades del conocimiento; en primeras instancias a partir de esto

es que podemos comprender de mejor forma el porqué “el carácter imitativo” es propio del conocimiento, ante la imposibilidad de las facultades cognitivas para el legado de proposiciones absolutas. A la misma vez que encamina a la gnoseología a un puerto concreto, denota de igual forma la importancia de ambos elementos, y que conlleva, al reconocimiento de que es el objeto, el elemento determinante dentro del conocimiento y que es a él, al que nuestras determinaciones deben ir encaminados. Esto debido a que precisamente el objeto es trascendente y ante esto queda relegado cualquier sesgo axiológico para las resoluciones pertinentes del problema gnoseológico. Destacar en últimas instancias el concepto de *apercepción* del cual si bien, forma parte de los procesos cognitivos determinados, en este caso, como un análisis de algo que se sabe o más bien, de una representación que se formula a través de la relación del conocimiento, donde este concepto va más bien enfocado al proceso de objetificación del mismo. Donde se ha visto, que es una extensión precisamente del sujeto cognoscente.

Resaltar la labor hecha tanto por Leibniz, baluarte de un sin número de estudios importantes aun en nuestra coetaneidad, del cual se destaca su innovación en el devenir filosófico en el trastoque de teorías de las cuales se pueden apreciar como influencia en los más grandes edificios creados por las mentes filosóficas.

Todo este acervo de consideraciones son útiles para seguir en la justificación de la necesidad permanente de una base ontológica que nos conduzca en el problema del conocimiento. Nuestro autor a priori, planteaba elementos que sirvieron para la construcción de una problemática del conocimiento que vaya encaminada hacia las demandas objetivas que en esencia son los objetivos a buscar a la hora de realizar un planteamiento cognitivo. La objetividad depende en gran parte de la dilucidación de los aspectos ontológicos, pues estos como ya hemos planteado son los que nos dan apego a la fuente de lo real.

Finalizando, con el planteamiento sobre la dependencia de la verdad de un acervo ontológico, en la medida que se ha apreciado de que las representaciones hechas por el sujeto en el proceso del conocimiento deben estar concordes al objeto trascendente, es decir, a un ser-en-si. Esto quiere decir, que la verdad, el anhelado tesoro que se busca en un proceso cognitivo, es evidentemente ontológica, ya que si bien no se puede hablar de cuestiones absolutas en materia del conocimiento, si tenemos presente que la verdad se encuentra en la medida que las representaciones imágenes generadas en la conciencia del sujeto, estén encaminadas a emular los rasgos de un objeto como tal. Esto evoca entonces a que las resoluciones objetivas ostentan este carácter en la medida que estén enderezados a un objeto.

Bibliografía

- Abbagnano, Nicolás. (1955) Historia de la Filosofía. Tomo I. Barcelona. Montaner y Simón, S. A.
- Aristóteles. (1998) Metafísica. Madrid. Editorial Gredos
- Cassirer, Ernst. (1993). El Problema del Conocimiento I. México D. F.: Fondo de Cultura Económica
- Cassirer, Ernst. (1993). El Problema del Conocimiento II. México D. F.: Fondo de Cultura Económica
- Cerezo Galán, P. (1996). El Fundamento de la Metafísica en Leibniz. Logos: Anales del Seminario de Metafísica, I. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es>
- Descartes, Rene. (2005). Reglas para la Dirección de la Mente. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Echeverría, Javier. (2011). Prologo. En Leibniz. Madrid: Editorial Gredos.
- Guillén Vera, T. (1990) Los Nuevos Ensayos. Ensayo de un Dialogo Pretendido. Revisa Azafea, III. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es>
- Hartmann, Nicolai. (1957). Metafísica del Conocimiento I. Buenos Aires: Losada S. A.
- Hartmann, Nicolai. (1957). Metafísica del Conocimiento II. Buenos Aires: Losada S. A.
- Hartmann, Nicolai. (1954). Ontología I. México D. F: Fondo de Cultura Económica.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. (2011). Carta a Gallois. En Editorial Gredos: Leibniz. Madrid. (Trabajo original publicado en 1677)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. (2011). Dialogo Sobre la Conexión entre las Cosas y las Palabras. En Editorial Gredos: Leibniz. Madrid. (Trabajo original escrito en 1677)

- Leibniz, Gottfried Wilhelm. (2011). Discurso de Metafísica. En Editorial Gredos: Leibniz. Madrid. (Trabajo original publicado en 1686)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. (2011). Meditaciones Sobre el Conocimiento, la Verdad y las Ideas. En Editorial Gredos: Leibniz. Madrid. (Trabajo original escrito en 1684)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. (2011). Monadología. En Editorial Gredos: Leibniz. Madrid. (Trabajo original publicado en 1714).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. (1983). Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano. Madrid: Editorial Nacional.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. (2011). Principios de la Naturaleza y de la Gracia Fundados en la Razón. En Editorial Gredos: Leibniz. Madrid. (Trabajo original escrito en 1714)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. (2011). Sobre la Originación Radical de las Cosas. En Editorial Gredos: Leibniz. Madrid. (Trabajo original escrito en 1697)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. (2011). Sobre la Síntesis y el Análisis Universal, es decir, Sobre el Arte de Descubrir y el Arte de Juzgar. En Editorial Gredos: Leibniz. Madrid. (Trabajo original escrito en 1679)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. (2011). Sobre los Secretos de lo Sublime, o Sobre la Suma de las Cosas. En Editorial Gredos: Leibniz. Madrid. (Trabajo original escrito en 1676)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. (2011). ¿Qué es idea?. En Editorial Gredos: Leibniz. Madrid. (Trabajo original escrito en 1678)
- Ortega y Gasset, José. (1985). Entorno a Galileo. Editorial El Arquero.
- Zubiri, Xavier. (1995). Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental. Madrid. Alianza Editorial.