

*IES JUANA DE CASTILLA*

# Historia de la Filosofía. 2º de Bachillerato.

Departamento de Filosofía

---

## TEMAS

|  |           |
|--|-----------|
| <b>INTRODUCCIÓN. DE HOMERO A SÓCRATES.</b>   | <b>1</b>  |
| <b>TEMA 1. PLATÓN.</b>                       | <b>6</b>  |
| <b>TEMA 2. ARISTÓTELES</b>                   | <b>12</b> |
| <b>LA FILOSOFÍA MEDIEVAL: PANORAMA</b>       | <b>20</b> |
| <b>TEMA 3. SAN AGUSTÍN.</b>                  | <b>21</b> |
| <b>TEMA 4. TOMÁS DE AQUINO.</b>              | <b>29</b> |
| <b>TEMA 5. DESCARTES.</b>                    | <b>35</b> |
| <b>TEMA 6. DAVID HUME</b>                    | <b>44</b> |
| <b>TEMA 7. JEAN-JACQUES ROUSSEAU.</b>        | <b>49</b> |
| <b>TEMA 8. IMMANUEL KANT.</b>                | <b>55</b> |
| <b>TEMA 9. KARL MARX.</b>                    | <b>63</b> |
| <b>TEMA 10. FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE.</b> | <b>70</b> |
| <b>TEMA 11. ORTEGA Y GASSET.</b>             | <b>82</b> |
| <b>TEMA 12. HABERMAS.</b>                    | <b>88</b> |

## APENDICES.

### A. TEXTOS E.B.A.U. Contextualización, análisis y comentarios

|  |     |
|--|-----|
| PLATÓN, FEDÓN, 74a–83d.                                    | 91  |
| ARISTÓTELES: ÉTICA NICOMÁQUEA, II, 4-6                     | 94  |
| AGUSTÍN DE HIPONA: GUIÓN SOBRE EL LIBRE ALBEDRÍO, II, 1-2. | 98  |
| TOMÁS DE AQUINO GUIÓN DE SUMA TEOLÓGICA, I, C.2, ART. 1-2. | 101 |
| DESCARTES: MEDITACIONES METAFÍSICAS, III.                  | 105 |
| HUME: INV. SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO, VII, 2.          | 108 |
| ROUSSEAU, CONTRATO SOCIAL, caps. 6-7.                      | 109 |
| KANT: introducción a la CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA.          | 110 |
| MARX: <i>LA IDEOLOGÍA ALEMANA</i> .                        | 112 |
| NIETZSCHE. EL GAY SABER                                    | 116 |
| ORTEGA Y GASSET. El Tema de nuestro Tiempo, cap. X.        | 120 |
| HABERMAS. Tres modelos normativos de democracia.           | 123 |

|   |     |
|---|-----|
| <u>B. Aclaraciones sobre el comentario de texto en la EVAU.</u> | 127 |
|---|-----|

|                    |     |
|--------------------|-----|
| <u>C. Créditos</u> | 128 |
|--------------------|-----|

|   |     |
|---|-----|
| <u>D. Modelos exámenes EVAU.Univ. Complu.de Madrid 2018/19.</u> | 128 |
|---|-----|

## INTRODUCCIÓN. DE HOMERO A SÓCRATES

### 1. LA FILOSOFÍA ANTIGUA: PANORAMA

La filosofía occidental nació a finales del siglo VII a.C. y principios del VI a.C. en las colonias griegas de Asia Menor, donde el intenso comercio favoreció la confrontación con otras culturas. Del mismo modo que en el terreno político se produjo una transición desde la oligarquía a la democracia, en el campo del pensamiento se dio, aunque muy lentamente, **el paso del mito al logos**. Si bien en Hesíodo se encuentran claros antecedentes de esta transformación cultural, fueron los denominados **filósofos presocráticos** quienes mejor la representan. Estos pensadores constituyen el



primer período de la filosofía griega, centrado en la reflexión racional sobre el principio originario (*arché*) de la naturaleza (*physis*).

En el siglo V a. C. hubo un cambio de orientación en el pensamiento filosófico, pues tanto los **sofistas** como **Sócrates** abordaron problemas de carácter ético, político y antropológico. En este período humanista de la filosofía helénica, llamado también la Ilustración griega, se criticaron racionalmente los principios en los que se fundaba la tradición moral y política. A pesar de defender tesis opuestas, los **cirenaicos** y los **cínicos** se consideran seguidores de Sócrates, por lo que se los denomina

*socráticos menores*.

En el siglo IV a.C, **Platón**, quien también tuvo a Sócrates como maestro, integró los ámbitos de reflexión filosófica abiertos en los dos períodos anteriores y dio paso a la filosofía sistemáticamente elaborada de **Aristóteles**, su discípulo más aventajado. Aunque con estilos de pensamiento muy diferentes, ambos pensadores tratan todas las cuestiones filosóficas mostrando la estrecha relación que hay entre ellas.

A partir de la muerte de Aristóteles, a partir del siglo III a.C., se desarrolló la **filosofía helenística** como una respuesta a la crisis cultural que supuso el hundimiento definitivo de la *polis* con el imperio de Alejandro Magno. Esta etapa del pensamiento griego se caracteriza por una clara orientación ética y con ella la filosofía se convierte en una *arte de vivir*. Tanto el **epicureísmo** como el **estoicismo** —y, en menor medida, el **escepticismo**— perduraron en la ecléctica la **cultura romana** hasta que la filosofía antigua vivió un último florecimiento en el siglo III d.C con el **neoplatonismo** de **Plotino**, cuyo pensamiento posee un marcado carácter místico.

Antes de Plotino, tanto la **filosofía judía** como el **pensamiento cristiano** habían comenzado a dar sus frutos. Sin embargo, aunque cronológicamente sus representantes constituyen la última fase de la filosofía antigua, desde el punto de vista de sus contenidos, se relacionan también con la filosofía medieval.

## 2. LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS

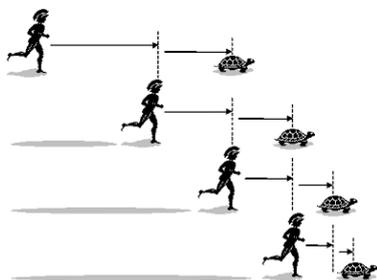
La filosofía nace propiamente en los siglos VII y VI a. C. con los **filósofos presocráticos**. No obstante, el pensamiento de estos autores es el fruto de un proceso en el que convergen los relatos míticos acerca del origen del universo que se recogen en los poemas de **Homero** y **Hesíodo**, así como las máximas morales que se encuentran en la **lírica** y la **poesía gnómica**, sobre todo en las sentencias de los “siete sabios”. Más discutible es la posible influencia en ellos de los conocimientos científicos y técnicos de pueblos orientales como Egipto y Babilonia.

El problema fundamental de los presocráticos fue la pregunta por el **principio originario** (*archê*) de **la naturaleza** (*physis*), es decir, aquello de lo que surgen las cosas naturales y de lo cual están hechas. Se trata de la realidad primera que permanece bajo el cambio y que es una a pesar de la pluralidad de las cosas a las cual, por decirlo así, domina. Los milesios, los pitagóricos, Parménides, Heráclito y los filósofos pluralistas intentaron encontrar la solución de este problema.

Los pensadores de la llamada **escuela de Mileto** fueron los primeros en buscar una explicación racional del origen del universo y la realidad última en que consisten las cosas naturales. **Tales** de Mileto afirmó que el principio de la naturaleza es el agua y que todos los seres materiales están dotados de vida, doctrina que más tarde se denominó hilozoísmo. Según **Anaximandro**, la *archê* es lo indeterminado, indefinido o infinito (*ápeiron*), del cual brotan todas las cosas y al cual regresan necesaria y cíclicamente, según el orden del tiempo, para pagarse unas a otras la injusticia de haber nacido. **Anaxímenes** sostiene que el principio de la naturaleza es el aire, que se transforma en fuego mediante un proceso de rarefacción y en agua y tierra al condensarse.

**Pitágoras** de Samos es el fundador del pitagorismo, una corriente filosófica cuya tesis central es que los números son el principio de todas las cosas, de modo que la realidad posee una estructura matemática. Se trata de una conclusión que extrajeron al observar que fenómenos tales como la armonía musical dependen de relaciones matemáticas. Concretamente, según el pitagorismo, todos los seres resultan de la combinación de contrarios que se expresan en relaciones numéricas que se pueden reducir, en último término, a lo par y lo impar. Además, los pitagóricos defendieron la inmortalidad del alma y la doctrina de su transmigración (*metempsychosis*) de un cuerpo a otro. Por tanto, conciben al ser humano como un compuesto de dos sustancias: alma y cuerpo. En la escuela pitagórica se une la ciencia y el misticismo, siendo la primera parte de un proceso de purificación o ascesis.

La escuela eleática tuvo como precursor a **Jenófanes** de Colofón, pero su principal representante es **Parménides** de Elea, que puede considerado como el fundador de la metafísica y de reflexión sobre el ser. Según este filósofo, el ser es uno, inengendrado, imperecedero, inmóvil e inmutable, puesto que la negación de estas propiedades implica aceptar que existe el no ser y resulta absurdo afirmar que el no ser es. Así pues, el pensar coincide con el ser. La asombrosa consecuencia de esto es que, a pesar de las apariencias de los sentidos, la razón concluye que no existe el cambio ni la pluralidad.



**Zenón** de Elea defendió la doctrina de Parménides mediante sus conocidas «aporías», entre la que destaca la de Aquiles y la tortuga. Otro discípulo de Parménides fue **Meliso** de Samos.



La idea fundamental del enigmático **Heráclito** de Éfeso es que sólo existe el puro devenir, es decir, que todo cambia. A partir del principio originario del fuego se da una continua transformación de las cosas debida a una eterna lucha entre los contrarios entre los cuales se da una tensión. Este perpetuo devenir, que es un eterno retorno de lo idéntico, se desarrolla según el *lógos*, es decir, la ley o la razón divina.

Ante la imposibilidad de reducir el principio originario o *arché* a una única realidad, los **filósofos pluralistas** propusieron la existencia de varios principios de la naturaleza que poseen las mismas cualidades que el ser de Parménides excepto la de ser único. Para **Empédocles** de Agrigento todas las cosas proceden y están hechas de cuatro elementos o raíces: tierra, agua, aire y fuego. Éstas se unen a causa de la fuerza del amor y se separan debido a la fuerza del odio. Así se explica el movimiento a partir de realidades inmutables. **Anaxágoras** de Clazomene piensa que las cosas se componen de semillas u *homeomerías*, que son partículas cualitativamente distintas. En todos los seres hay partículas de todo, pero son distintos porque en unos predominan unas y en otros abundan otras distintas. La causa del movimiento de estas semillas gracias al cual se unen y se separan es el *Noús* o Entendimiento. Los pensadores atomistas **Leucipo y Demócrito** de Abdera afirman que existen los átomos o partículas indivisibles cuantitativamente distintas. Dichos átomos se mueven en el vacío y, al chocar unos con otros, se unen o separan dando lugar al nacimiento o a la desaparición de los seres. La naturaleza está gobernada, pues, por el azar y la necesidad. Por tanto, esta concepción de la realidad es la primera forma de mecanicismo en la historia de la filosofía y de la ciencia.

### 3. LOS SOFISTAS Y SÓCRATES

Salvo en el caso de Demócrito, durante el **siglo V a.C.** la filosofía abandona la reflexión sobre la naturaleza para centrarse en los problemas relativos al ser humano. Tanto las dificultades que se habían encontrado en el estudio de la *physis* como la necesidad de una nueva educación adaptada a las necesidades de la democracia ateniense influyeron sin duda alguna en este cambio de rumbo que experimentó el pensamiento griego de la mano de los **sofistas** y **Sócrates**.

Los **sofistas** fueron eran «maestros del saber» expertos principalmente en **retórica** que se dedicaron a educar a la juventud ateniense con el fin de prepararla para su participación en la vida política. Asimismo, enseñaban otros saberes que, en principio, resultan útiles para este fin, como, por ejemplo, el derecho. La mayoría de ellos eran extranjeros que cobraban grandes cantidades de dinero por transmitir sus conocimientos a los jóvenes aristócratas de los Estados democráticos para que éstos alcanzasen la *areté* o excelencia política.

El sofista más importante fue **Protágoras** de Abdera (480-411 a.C.). Su tesis principal es que «el hombre es la medida de todas las cosas», afirmación que, desde Platón, se interpreta como una defensa del relativismo gnoseológico según el cual es verdad lo que cada uno piensa que es verdad.

Al parecer, dicha afirmación se basaba tanto en un estricto sensualismo que reduce el saber a la sensación como en la imposibilidad de pensar lo falso, es decir, lo que no es. Además, Protágoras opinaba que resulta posible exponer argumentos a favor y en contra de una misma tesis (*antilogías*).

De hecho, se considera a sí mismo como un experto en la virtud o habilidad de hacer fuerte el argumento más débil. Consecuentemente, la sabiduría sólo puede consistir en el arte de persuadir al otro para que acepte opiniones más útiles o convenientes. Este gran sofista fue, además, partidario

del agnosticismo teológico, según el cual nada puede saberse de los dioses. Por último, Platón también le atribuye una incipiente teoría del pacto social expresada en el mito de Prometeo.

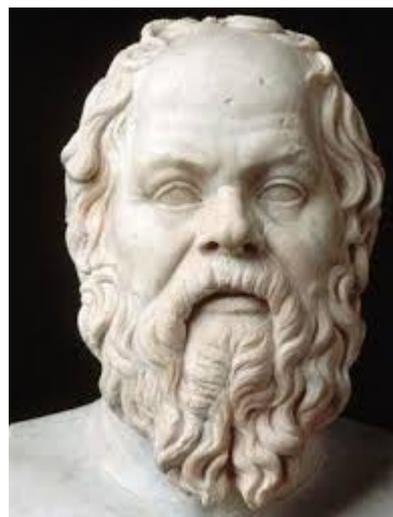
La otra gran figura de la sofística griega fue **Gorgias** de Leontinos (485-380 a.C.). Dicho sofista sostenía, en clara oposición a los eleáticos, que nada existe, que si existiera algo, no podría ser conocido, y que, aunque pudiera ser conocido, no podría ser expresado ni comunicado. Además de defender el escepticismo, Gorgias confiaba plenamente en el poder de la persuasión mediante la palabra, hasta el punto de que se consideraba capaz de convencer de cualquier tesis o incluso de defender a Helena, cuyo adulterio desencadenó la terrible guerra de Troya.

Una de las principales aportaciones de los sofistas fue la reflexión sobre la relación entre la **ley natural** (*physis*) y la **ley convencional** (*nómos*). Así, **Hippias** de Elis, aparte de presumir de ser experto en todo —quizás gracias a poseer el arte de la mnemotécnica—, propuso una clara distinción entre las leyes naturales, inmutables y universales, y, por otro lado, las leyes establecidas por los hombres, mudables y válidas tan sólo para quienes se encuentran bajo ellas. Basándose en esta diferencia, **Antifonte** pensó que las leyes convencionales se oponen a la ley natural, según la cual todos somos iguales. Respecto a esta cuestión, **Pródicos**, experto en determinar las diferencias entre los términos sinónimos, afirmaba que los seres humanos acuerdan leyes convencionales para liberarse de la tiranía de los poderosos y de la violencia, y, de este modo, poder sobrevivir. Por el contrario, **Trasímaco** —al igual que **Calicles** en los diálogos platónicos— considera la naturaleza establece como justo el derecho del más fuerte, quien elabora las leyes convencionales con el fin de dominar a los demás. Finalmente, **Critias** defendía que los dioses son inventados por los poderosos para dominar a los débiles al actuar como vigilantes que garantizan el cumplimiento de las leyes aun en ausencia de sus guardianes humanos.

#### 4. SÓCRATES

Aunque en su época hubo quien lo confundió con un sofista más, **Sócrates** (468-399 a. C.) fue, en realidad, un firme adversario de las tesis de la sofística. A pesar de que este filósofo no dejó nada escrito, muchos estudiosos piensan que resulta posible reconstruir con cierta fiabilidad su pensamiento a partir de los testimonios de Jenofonte, Aristóteles, Aristófanes y, sobre todo de Platón, su principal y mayor discípulo.

El punto de partida de la empresa socrática es su **conciencia de la ignorancia** acerca de aquello que, sin embargo, los sofistas y otros muchos conciudadanos suyos pretendían enseñar: el bien y la virtud o excelencia humana. Para comprobar si efectivamente alguien poseía esta sabiduría acerca de lo más importante, dialogaba infatigablemente con aquellos que sí creían tenerla. Su **diálogo** poseía dos partes: la **ironía** y la **mayéutica**. La ironía consistía en el reconocimiento por parte de Sócrates de su ignorancia y la invitación a que el otro exponga su opinión. Mediante la mayéutica, que es literalmente el arte de ayudar al parto, Sócrates conseguía tan sólo con preguntas que su interlocutor expresase sus tesis. A continuación, examinaba sus respuestas deduciendo de ellas sus consecuencias y, si eran contradictorias o incompatibles con alguna verdad evidente o inicialmente aceptada, las **refutaba**, volviendo a preguntar para que fueran sustituidas por otras.



Las preguntas de Sócrates buscaban fundamentalmente **definiciones universales** de las virtudes, es decir, la esencia objetiva y común a todas las acciones clasificadas bajo cada una de ellas. Por esto Aristóteles le atribuye el **método inductivo** por medio del cual se asciende de lo particular a lo general. La grandísima importancia que concede Sócrates a las respuestas a sus preguntas estriba en que, a su juicio, **nadie hace el mal voluntariamente**, sino tan sólo por ignorancia, ya que cometer injusticia perjudica sobre todo a quien lo hace y todos queremos nuestro propio bien. Dicha convicción, que se suele denominar **intelectualismo moral**, tiende a identificar el saber con la virtud y a ésta con la felicidad, en el sentido de que, si alguien entendiese con total lucidez que es preferible padecer injusticia o incluso morir antes que obrar injustamente, no haría el mal, pues hacerlo sería lo peor para su propia alma.

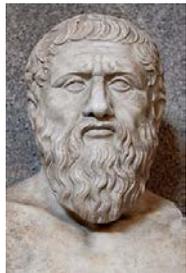
En efecto, para Sócrates nada puede ser más perjudicial para uno mismo, porque considera que el ser humano es fundamentalmente su *psychē* o **alma**, en la que residen, por así decirlo, las opiniones acerca del bien y la excelencia humana según las cuales ella misma obra día tras día. De ahí su insistente exhortación por parte de Sócrates a que nos preocupemos por el **cuidado del alma** y la búsqueda de la verdad antes que de nuestro cuerpo y nuestras posesiones, pues «una vida sin examen no la puede vivir un hombre».

Aunque pueda resultarnos incomprensible, la actividad que ejerció Sócrates durante toda su vida le condujo a ser acusado de impiedad y de corromper a los jóvenes, y finalmente a ser condenado a muerte por ello precisamente bajo el régimen democrático ateniense. Aparte de las circunstancias históricas, el comportamiento de algunos de los que lo rodearon cuando eran jóvenes y todos los posibles malentendidos, una de las razones que explica tan sorprendente acontecimiento es que Sócrates parecía poner en cuestión la democracia al mostrar que los jueces, los magistrados y, en general, todos los ciudadanos no sólo tomaban decisiones ignorando qué son el bien y la justicia, sino que ni siquiera se preguntaban por ello. Sin embargo, la aceptación por parte de Sócrates de su condena a muerte es una prueba de su obediencia a las leyes de su ciudad, que había aceptado durante su vida firmando, así, una especie de **pacto** con ellas que no rompió ni aun para salvarse de una muerte injusta. Probablemente, su pretensión de escuchar una **voz divina** o «**daimon**» que le advertía de que no hiciera ciertas cosas a causa de su maldad o inconveniencia también contribuyó a la acusación de impiedad y de introducir nuevos dioses.

# TEMA 1. PLATÓN.

## INTRODUCCIÓN

Platón nació entre los años 428 y 427 a.C. en el seno de una familia aristocrática. Si bien nunca dejó de preocuparse por las cuestiones políticas, el encuentro y el trato con Sócrates orientaron su interés hacia la filosofía. Tras la muerte de éste, realizó varios viajes y se propuso llevar a cabo sus proyectos políticos en Sicilia. Después de fracasar en su intento, regresó a Atenas y en el año 387 a.



C. fundó su escuela: la Academia. Aunque volvió a intentar dos veces más la realización de sus ideales políticos en la corte siciliana, no abandonó nunca su dedicación a la enseñanza y a la escritura. Murió en el año 347 a.C.

Las obras de Platón son diálogos escritos en diferentes épocas de su vida que no presentan su pensamiento de un modo sistemático y definitivo, sino que expresan con gran belleza literaria el movimiento de su permanente reflexión.

Aparte del problema de determinar la autenticidad de algunos de ellos, se encuentra también la dificultad para ordenarlos cronológicamente y discernir cuáles son las tesis propiamente platónicas. Con todo, aunque no haya un completo acuerdo entre los filólogos, se suelen agrupar según las sucesivas etapas de la filosofía platónica.

En primer lugar, se encuentran los **diálogos socráticos**, entre los que quizás haya que destacar *Apología de Sócrates*, *Critón*, *Eutifrón* y *Protágoras*. Tras algunos **diálogos de transición** y de discusión con los sofistas, como, *Gorgias* y *Menón*, se consideran **diálogos de madurez** *Fedón*, *Fedro*, *Banquete* y su diálogo quizás más importante: *República*. Posteriormente, ya en su **senectud**, Platón escribió obras en las que sometió a crítica sus propias teorías (*Teeteto*, *Sofista*, *Parménides*, *Político* entre otros) e investigó nuevas posibilidades cada vez más próximas al pitagorismo (*Filebo*, *Timeo*, *Leyes*, etc.).

No obstante, pese a la amplitud y el carácter dialógico de sus obras, resulta posible ordenar los principales temas de su filosofía de modo que, aunque se pierda la unidad literaria y filosófica de cada diálogo, se ofrezca una visión de conjunto de la filosofía platónica.

## 1. METAFÍSICA, TEORÍA DEL CONOCIMIENTO Y COSMOLOGÍA

### A. METAFÍSICA / ONTOLOGÍA

#### 1.1. El mundo sensible y el mundo inteligible

Cuando se juzga que una determinada acción es, por ejemplo, justa o buena, se predica de un acto concreto y singular una propiedad universal que tienen todas las acciones de las que se dice con verdad que son justas o buenas. Así pues, parece que, por un lado, existen **individuos** o seres **singulares**, y, por otro, propiedades **universales**. Si no fuera así, no se entendería en qué sentido un juicio o proposición, cuyo predicado es forzosamente un concepto universal, puede ser verdadero o falso, pues, en el fondo, éste último no se referiría a realidad alguna. Además, no habría razón alguna para calificar como buenas a diversas acciones si no tuvieran algo en común, ya que en

cada caso bueno significaría algo distinto. Por otra parte, parece que, aunque dos individuos sean iguales, no lo son de manera perfecta. Sin embargo, para poder saber que algo es más o menos igual a otra cosa, tiene que existir la igualdad absoluta con la que comparar las relaciones de igualdad imperfectas.

Por estas razones, Platón divide la realidad en un **mundo sensible** y un **mundo inteligible**. Mientras que el primero se compone de *seres particulares sometidos al cambio que pueden percibirse mediante los sentidos*, al segundo *pertenecen realidades universales e inmutables que no se pueden captar mediante el conocimiento sensible*. Estas entidades —por ejemplo, lo justo en sí, el ser justo o simplemente la justicia— son las **Ideas** o las **Formas**, que, según Platón, son la auténtica realidad y el objeto del verdadero conocimiento.

### **1.2. La teoría de las Ideas o las Formas**

Las **Ideas** o **Formas** no son conceptos mentales relativos al sujeto, sino realidades universales, absolutas y objetivas que existen por sí mismas con independencia de los seres sensibles, como si habitasen en un «lugar supraceleste». Las Ideas son inmutables, eternas, simples e idénticas a sí mismas. Además, no se pueden percibir mediante los sentidos, sino que sólo se pueden conocer mediante el entendimiento. Por último, el mundo de las Ideas se encuentra organizado jerárquicamente, siendo la Idea suprema la **Idea de Bien**, causa de todo lo bueno que hay en las cosas y también del conocimiento del mundo inteligible.

Por el contrario, las cosas que pertenecen al **mundo sensible** son singulares, temporales, engendradas, perecederas y se encuentran sometidas a un continuo devenir. Sin embargo, a pesar de la enorme diferencia entre ellas y las Ideas, Platón afirma que los seres sensibles son **imágenes**, **iconos** o **copias** imperfectas de las Ideas, porque las **imitan** y **participan** de ellas. Las Formas son, pues, como los **ideales**, **arquetipos** o **paradigmas** de los seres singulares y sensibles, los cuales, para ser lo que son, tienen que participar de algún modo de las Ideas. Dicho de otro modo, éstas tienen que estar enteramente presentes en todos y cada uno de los individuos, que son lo que son gracias a ellas.

### **1.3. El origen del mundo sensible. La Cosmología platónica.**

Así, en la explicación del **origen del mundo sensible** que ofrece en el *Timeo*, Platón recurre a la acción de un Demiurgo o Artesano que ordena —pero no crea— un elemento primigenio, amorfo y caótico (el espacio o «receptáculo») tomando como modelos o «**paradigmas**» a las Ideas. Con ello Platón quiere dar a entender que éstas son la causa de todo cuanto en el mundo sensible hay de orden y racionalidad. En cambio, la imperfección que existe en el universo se debe a que la «materia» modelada según las Formas impide que los seres sensibles alcancen la perfección de sus modelos aunque tiendan incesantemente a ella. Precisamente por esta imperfección el mundo sensible está perpetuo cambio, mientras que el mundo inteligible es eterno y permanece inmutable. El primero es, tal como lo representa Platón, como un enorme ser animado por el Alma del cuerpo del mundo fabricada por el Demiurgo.

## **B. EPISTEMOLOGÍA O GNOSEOLOGÍA**

### **1.4. El conocimiento no se reduce a la sensación**

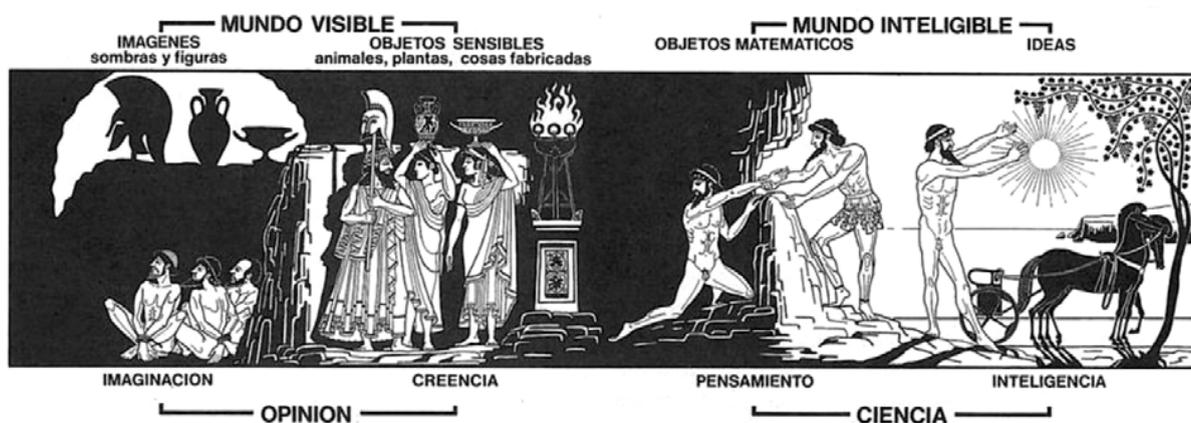
La teoría de las Ideas se encuentra estrechamente unida la explicación que Platón

ofrece del conocimiento. Sólo de aquello que es estable o inmutable puede haber ciencia o auténtico conocimiento, ya que acerca de lo que cambia constantemente no se puede saber qué es, es decir, no es posible dar una definición universal y necesaria de ello. Como los objetos sensibles se encuentran sometidos al devenir, el **conocimiento no puede reducirse a la sensación**. Así que los objetos del verdadero conocimiento son las esencias universales e inmutables, es decir, las Ideas.

Por otra parte, Platón muestra en su diálogo *Teeteto* que incluso la más sencilla percepción viene acompañada por el conocimiento de realidades como el ser, la unidad o la diferencia, que en ningún caso son objeto de la sensación, sino que, por así decirlo, el alma extrae de sí misma o conoce por medio de la inteligencia o el pensamiento.

### 1.5. Los grados de conocimiento: opinión y ciencia

Platón considera que hay dos grados fundamentales de conocimiento: la **opinión** (*doxa*) y la **ciencia** (*episteme*), el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual. La opinión tiene como objeto los seres sensibles y particulares; en cambio, la ciencia versa sobre las Ideas de las que aquellos son meras copias. Sólo la ciencia es conocimiento objetivo, universal, necesario, infalible y, como se dice en el *Menón*, fundado en razones. En su diálogo *República*, Platón sostiene que, así como la opinión se divide a su vez en imaginación (*eikasía*) y creencia o conjetura (*pistis*), la ciencia posee también dos grados: pensamiento discursivo (*dianoia*) e intelección (*noesis*). La imaginación tiene como objeto las imágenes de las cosas sensibles, la creencia trata sobre los propios seres sensibles, el pensamiento discursivo se refiere a los objetos matemáticos apoyándose en figuras e hipótesis, y la intelección es el conocimiento intuitivo de las Ideas.



### 1.6. La teoría de la reminiscencia

Para explicar el conocimiento de las Ideas, Platón propone su teoría de la **anámnesis** o **reminiscencia**, según la cual conocer es recordar. En los diálogos *Menón* y *Fedón*, expone que, al unirse con el cuerpo, el alma olvida el conocimiento de las Ideas adquirido en una existencia anterior; pero, al percibir las cosas sensibles que son copias de ellas, recuerda el conocimiento olvidado. Platón explica de este modo la posibilidad de conocimiento independiente de la experiencia sensible. A su juicio, todo conocimiento es, en cierto modo, como una síntesis de sensación y reminiscencia, pues al percibir con los sentidos cualquier ser particular se entiende a la vez lo percibido, es decir, se conocen intelectualmente las Ideas. Este

conocimiento no procede de la experiencia sensible, sino que es como el recuerdo de una Idea que se encontraba de algún modo en el alma misma.

### **1.7. La dialéctica y el amor**

La **dialéctica** platónica es el método que permite el ascenso racional desde la multiplicidad de lo sensible hasta la cumbre del mundo de las Ideas, la Idea de Bien. Se trata de la ciencia suprema que tiene como objeto el conocimiento de las relaciones entre las Ideas, y que asciende y desciende por la escala jerárquica que constituyen. En este ascenso al mundo de las Ideas, afirma Platón en el *Banquete*, el alma es movida por el **amor** o impulso erótico (*éros*) hacia la contemplación de la Belleza en sí. Así, la belleza de los cuerpos bellos que se ajustan a sus modelos ideales conduce a la admiración por las almas bellas, que a su vez nos empujan al amor por las normas y las leyes bellas, desde el cual se pasa a amar la belleza de las ciencias, hasta que, tras haber ascendido por esta escala de objetos bellos, se alcanza la Belleza en sí, que es eterna, perfecta e inmutable. Por todo ello el conocimiento y la filosofía constituyen un proceso de catarsis o **purificación** en el que el alma se libera de lo corporal y lo sensible, y, como dice Platón, se prepara para la muerte.

## **2. LA IDEA DE HOMBRE –ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA y PSICOLOGÍA**

### **2.1. El dualismo antropológico: alma y cuerpo**

La división establecida por Platón entre el mundo sensible y el mundo inteligible se corresponde con su **dualismo antropológico**. En la filosofía platónica se concibe al ser humano como un compuesto de dos realidades: el **cuerpo** y el **alma**. El cuerpo es material y pertenece al mundo sensible; por el contrario, el alma es de naturaleza inmaterial y, aunque no es una Idea, es afín al mundo inteligible. La unión entre ambos es **accidental** y el cuerpo consiste más bien en una cárcel para el alma. No obstante, ésta es el principio que anima, mueve y gobierna al cuerpo, que por sí sólo es inanimado. Para explicar las razones por la cual el alma se encuentra presa en el cuerpo, Platón sugiere —al igual que el pitagorismo y el orfismo— que el alma vivía antes de unirse al cuerpo en contacto con el «lugar supraceleste» donde residen las Ideas y que, debido a alguna falta cometida, fue **castigada** a vincularse con un cuerpo.

### **2.2. La inmortalidad del alma**

Además, mientras que el cuerpo es perecedero, el alma es inmortal. En el *Fedón*, Platón ofrece varios argumentos a favor de la **inmortalidad del alma**. Algunas razones con las que la defiende son la afinidad y semejanza del alma con las Ideas, su participación en la Idea de Vida, la necesidad de un premio y un castigo después de la muerte, y la reminiscencia. En relación con esta última prueba, ya esbozada en el *Menón*, Platón arguye que, si efectivamente conocer es recordar, entonces es necesaria la preexistencia del alma antes de su unión con el cuerpo; si el alma preexiste, es independiente del cuerpo; por ello, lo natural es que sobreviva a la muerte de éste, es decir, que el alma sea inmortal. La muerte es, pues, la separación del alma y del cuerpo, que, sin principio vital que lo anime, se disuelve mientras el alma sigue existiendo.

### 2.3. La tres partes del alma

Según la psicología platónica, el alma consta de tres partes, entendidas como tres facultades distintas: la **racional**, la **irascible** y la **concupiscible** o apetitiva. A la parte racional, asociada a la cabeza, le corresponde conocer y guiar a las otras dos; la parte irascible, que reside en el pecho, consiste en el ánimo o fuerza de la voluntad; por último, la parte concupiscible, asociada al vientre, es la sede del deseo inferior o apetito sensible. Mientras que el alma concupiscible o apetitiva suele oponerse a la racional en su búsqueda de placer, el alma irascible, que obedece con mayor facilidad a la racional, es la fuerza gracias a la cual se puede resistir el deseo inferior y, por ejemplo, afrontar el dolor porque así lo manda la razón. En el *Fedro*, Platón describe la naturaleza tripartita del alma mediante el mito del carro alado: el cochero es la parte racional que con la ayuda del caballo noble y bueno, símbolo de la parte irascible, debe dominar a la parte concupiscible representada por el caballo malo y rebelde.

## 3. ÉTICA

### 3.1. La virtud

Esta relación entre las distintas partes del alma se halla vinculada en el pensamiento platónico con su **ética** y su teoría de la **virtud**. La teoría de las Ideas de Platón supone una negación del relativismo sofista, pues las Ideas existen en y por sí mismas, y, por tanto, son valores objetivos, cuyo conocimiento es necesario, aunque no suficiente, para la virtud (*areté*). Ésta consiste en que cada parte del **alma cumpla adecuadamente su función**. Así, la virtud de la parte racional es la sabiduría o **prudencia**, la de la parte irascible la **fortaleza** o valentía, y a la concupiscible le corresponde la **templanza** o moderación. La armonía y el orden entre las tres partes del alma es la **justicia**.

### 3.2. El Bien supremo

Por otra parte, en su diálogo *Filebo*, Platón considera que la felicidad y el bien consisten en una vida mixta en la que se combine sabiduría y placer puro —es decir, el que no va acompañado de dolor—, si bien la primera tiene un claro predominio sobre el segundo.

## 4. POLÍTICA

### 4.1. La estructura del Estado ideal: las clases sociales

Las teorías platónicas del alma y de la virtud se relacionan a su vez con su **política**, expuesta principalmente en la *República*. Platón considera que es necesario un Estado justo para que los ciudadanos sean virtuosos y felices, y que, por otra parte, sólo si los ciudadanos son virtuosos es posible que se dé la justicia en el Estado. Para establecer el Estado ideal o perfecto, Platón toma como punto de partida la correlación existente entre las partes del alma y las distintas clases sociales o tipos de humanidad que componen la sociedad. La parte racional predomina en los **gobernantes**, en los **guardianes** armados lo hace la facultad irascible y el elemento concupiscible prevalece en los **productores**, es decir, los artesanos, campesinos y

comerciantes. La **justicia** consiste en que cada una de las clases sociales cumpla adecuadamente su función de acuerdo con su respectiva virtud: los gobernantes han de ser sabios y prudentes, los guardianes deben tener la virtud de la fortaleza o el valor y, por último, los productores tienen que poseer templanza. De esta forma todos colaboran para lograr el bien común.

#### **4.2. El gobierno de los filósofos y su educación**

Como los gobernantes deben tener la virtud de la sabiduría, Platón piensa que son los **filósofos** quienes han de gobernar. Sólo ellos conocen la Idea de Bien y la Idea de Justicia, conocimiento indispensable para discernir lo justo de lo injusto. Para ello establece detenidamente cuál debe ser su **educación**. Primero deben estudiar gimnasia y música, después matemáticas y finalmente la **dialéctica**, pues la sabiduría o prudencia no puede adquirirse más que investigando las Formas. Por otra parte, los gobernantes y los guardianes no han de poseer propiedad privada ni familia. Tampoco ha de hacerse ninguna diferencia entre varones y mujeres.

Sin embargo, en las *Leyes*, uno de sus diálogos de senectud, Platón sustituye el gobierno ideal de los filósofos por la primacía de las leyes y un modo de gobierno mixto.

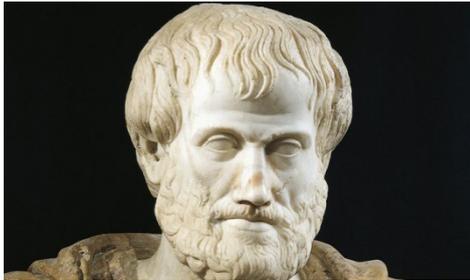
#### **4.3. Las formas de gobierno**

Respecto a las **formas de gobierno** posibles, Platón sostiene que, a partir de la monarquía o aristocracia surgen las demás por un proceso de degeneración sucesiva. La **monarquía** o **aristocracia** es el gobierno de los mejores; en la **timocracia** predomina la clase militar, que con el tiempo se convierte en una **oligarquía** en la que una minoría rica gobierna en favor de sus intereses; contra ella surge la **democracia** o gobierno de la mayoría pobre que favorece la libertad, pero ante el desorden surge finalmente la **tiranía**. Ésta es la peor forma de gobierno, pues equivale al dominio de la parte concupiscible e irracional dentro del alma. Para evitar este modo de gobierno propone Platón su Estado ideal en el que, como en el mundo de las Ideas, sea imposible el continuo cambio y la degeneración, y en el que, como en el alma justa, la parte racional domine a la concupiscible.

## TEMA 2. ARISTÓTELES

### 0. INTRODUCCIÓN

Aristóteles nació en el año 384 a.C. en Estagira y murió en el año 322 a.C. Siendo muy joven, ingresó en la Academia platónica, donde permaneció hasta la muerte de su maestro. Tras ser preceptor de



Alejandro Magno, fundó su propia escuela: el Liceo. Entre sus numerosas obras científicas y filosóficas, destacan los tratados lógicos integrados en el Órganon, la Física, los catorce libros recogidos titulados posteriormente como Metafísica, Acerca del alma, la Ética a Nicómaco y la Ética a Eudemo, la Política, la Poética y la Retórica.

Aristóteles divide los saberes en tres clases: teóricos, prácticos y poéticos. Las ciencias teóricas se proponen sólo el conocimiento o contemplación (θεορία) de la realidad para descubrir simplemente cómo son las cosas, es decir, buscan el conocimiento como un fin en sí mismo. Tres son los saberes puramente teoréticos: la física, la matemática y la teología o filosofía primera, llamada posteriormente metafísica. Los saberes prácticos tienen como fin la acción (πράξις), cuyo fruto no son objetos externos, sino el mejoramiento o empeoramiento del agente, es decir, su condición moral. Las ciencias de carácter práctico son la ética, la economía y la política. Por último, los saberes poéticos tienen que ver con la actividad destinada a la producción de objetos (ποίησις), entre los que hay que contar también los discursos y las obras literarias, que son, respectivamente, los temas de la retórica y la poética. A estas clases de saberes, hay que añadir aquel que estudia el propio instrumento del saber (ὄργανον), es decir, la lógica.

### 1. METAFÍSICA Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

#### 1.1. FÍSICA Y METAFÍSICA

##### 1.1.1 Las categorías: sustancias y accidentes

Uno de los principios aristotélicos fundamentales es que el ser se dice de muchas maneras, pero no unívoca ni equívocamente, sino de modo análogo. Según Aristóteles, las clases fundamentales de ser se corresponden con las categorías o clases de predicados que componen los juicios. Así, los dos principales modos de ser son la sustancia y los accidentes, que a su vez son de distintos tipos según sean propiedades relativas a la cantidad, la cualidad, la relación, el lugar, el tiempo, la acción, la pasión, la posesión o hábito, y la posición. Mientras que la sustancia es aquella realidad independiente que existe por sí misma y que sólo puede ser sujeto, los accidentes existen forzosamente en sustancias de las cuales dependen y de las que, en consecuencia, se predicán. Por esta razón, el sentido fundamental de ser es la sustancia.

##### 1.1.2 Las sustancias primeras y las sustancias segundas

Si bien la teoría aristotélica sobre la sustancia contiene matizaciones muy complejas acerca de la forma que dan pie a distintas interpretaciones, una de sus tesis principales es que, en sentido

estricto, las sustancias primeras son las sustancias individuales. En cambio, los géneros y las especies son tan sólo sustancias segundas o sustancias en un sentido impropio. De este modo, Aristóteles rechaza la teoría platónica de las Ideas, según la cual existen realidades universales transcendentales e independientes de las cosas particulares, pues defiende que sólo las sustancias individuales subsisten por sí mismas, mientras que lo universal —ya sean sustancias o accidentes—, aunque tenga su fundamento en la realidad, sólo existe independientemente en cuanto tal pensado como concepto en nuestro entendimiento. La razón de ello es que las formas sólo existen en las sustancias individuales unidas a la materia y, por decirlo así, individualizadas o particularizadas por ella. Pese a ello, Aristóteles defiende en algunas ocasiones que, en cierto sentido, la forma es sustancia en sentido pleno.

Entre las sustancias primeras se encuentran las sustancias naturales, que se caracterizan por tener en ellas mismas el principio de sus cambios. Aristóteles explica el cambio que experimentan estos seres naturales como el paso del ser en potencia al ser en acto, o, dicho de otro modo, como la adquisición de una forma que se puede tener pero de la que se está actualmente privado. En todo cambio hay algo que subyace como sujeto o sustrato y que, siendo actualmente algo, tiene la posibilidad de otra cosa. Cambiar es, pues, pasar de la potencia al acto, o sea, dejar de poder ser algo para pasar a serlo realmente, lo cual implica dejar de ser actualmente algo de lo que se era. Para que haya cambio han de intervenir cuatro causas o principios explicativos: la causa material, la causa formal, la causa agente o eficiente, y la causa final. La causa material es el sujeto del cambio, es decir, aquello que permanece; por el contrario, la causa formal es aquello que se adquiere y se pierde en un cambio. Para que éste tenga lugar ha de haber, además, una causa agente o eficiente que desencadene el paso de ser en potencia a ser en acto, y, sobre todo, una causa final hacia la que tienda dicho cambio. Aristóteles indica con existencia que sólo puede ser causa agente algo que ya sea en acto aquello a lo que se tiende como fin en el cambio. Dicho de otro modo, la causa de que algo pase de la potencia al acto respecto de cierto aspecto ha de ser ya en acto respecto de ese mismo aspecto.

Si se adquiere o se pierde una forma sustancial, el cambio es sustancial, esto es, una generación o una corrupción; sin embargo, cuando se gana y se pierde una forma accidental, el cambio es accidental. A su vez, según se trate de una clase de forma accidental u otra, los cambios accidentales pueden ser un aumento o una disminución (esto es, cambio cuantitativo), una alteración o cambio cualitativo, o bien un movimiento o traslación (es decir, un cambio local).

### **1.1.3. El hilemorfismo: materia y forma**

Mientras que en los cambios accidentales permanece como sustrato o materia la sustancia individual, que simplemente adquiere formas accidentales de las que está privada y pierde otras que poseía en acto, para dar cuenta de los cambios sustanciales ha de suponerse como sustrato la existencia de una materia primera que no sea nada en acto ni posea forma alguna, sino que sea pura potencia absolutamente indeterminada. Por consiguiente, aparte de poseer formas accidentales, toda sustancia primera natural o sensible es, por tanto, un compuesto de materia primera y forma sustancial, que están unidos en ella como dos principios o aspectos inseparables. Ésta es la razón por la cual se denomina a esta teoría aristotélica hilemorfismo, ya que hylé

#### **1.1.4 El primer motor inmóvil**

Sin embargo, para que sea posible el cambio existente, debe existir, en opinión de Aristóteles, un primer motor inmóvil que sea la causa primera de todo movimiento sin cambiar él mismo. Por consiguiente, el Dios aristotélico es, a diferencia del resto de sustancias primeras, la única sustancia que es forma sin materia y acto puro que no es absolutamente nada en potencia. De otro modo, él mismo sería susceptible de un cambio que requeriría otro ser como causa agente, ya que, en sentido estricto, nada puede ser causa de sí mismo respecto del cambio que se está dando en él. Ahora bien, como esta sustancia primera es inmaterial, no puede causar el cambio por medio de un contacto directo con las sustancias compuestas de materia y forma, sino que ha de actuar como una causa final que atrae hacia sí a todos los seres mudables como un amado hace con su amante.

#### **1.1.5 El mundo supralunar y el mundo sublunar**

El universo aristotélico es, pues, un conjunto armonioso de sustancias en movimiento distribuidas entre el mundo sublunar o terrestre y el mundo supralunar. En este último se encuentran los astros. Estas sustancias individuales son eternas, ya que están compuestas de éter, y se encuentran engastadas en esferas que sólo siguen movimientos circulares y perfectos, que son lo más semejante al reposo. En cambio, las sustancias corruptibles del mundo sublunar están compuestas de fuego, aire, agua y tierra, lo cual explica que en este ámbito casi nada ocupe su lugar natural. Según predomine en ellas los elementos más ligeros o más pesados, las sustancias se mueven naturalmente hacia arriba o hacia abajo, si bien también pueden estar sometidas a veces a un movimiento violento o forzoso contrario a su tendencia natural.

### **1.2. LÓGICA Y EPISTEMOLOGÍA**

#### **1.2.1. La verdad y el juicio**

Para Aristóteles la verdad consiste en la adecuación o correspondencia de los juicios enunciativos o apofánticos con la realidad. Dichas proposiciones son verdaderas cuando afirman que están unidas las cosas que en realidad lo están o que están separadas aquella que en realidad lo están. Estas cosas son las designadas por las dos partes que componen todo juicio y que funcionan respectivamente como sujeto y predicado. Mientras que el primero de ellos puede ser en algunos juicios el nombre de un individuo, el segundo es siempre un término cuyo significado es forzosamente un concepto universal que se refiere a un conjunto o clase de individuos.

#### **1.2.2. La abstracción de conceptos universales**

Ahora bien, aunque Aristóteles coincide con Platón en afirmar que la ciencia tiene necesariamente como objeto lo universal, discrepa de su teoría de la reminiscencia al afirmar que el conocimiento de lo universal comienza forzosamente con la sensación, cuyo objeto son, en sentido estricto, las cualidades llamadas sensibles propios o aquellas que se denominan sensibles comunes, si bien de manera indirecta o accidental sentimos también a los individuos. Gracias a

la facultad de la fantasía o imaginación retenemos representaciones o imágenes de los sensibles —fantasmas es el término usado por Aristóteles— que hemos percibido. Sin embargo, sólo mediante un proceso de abstracción a partir de las imágenes almacenadas por la función de la imaginación que es la memoria resulta posible extraer lo universal común a varias de ellas y elaborar así conceptos universales. En este proceso el entendimiento agente obtiene la forma inteligible que se haya envuelta, por así decirlo, en lo sensible, y el entendimiento paciente recibe el concepto universal resultante de dicha transformación. Así pues, si bien los conceptos universales se basan en la naturaleza real de las cosas, sólo existen propia e independientemente pensados por el entendimiento.

### **1.2.3. Los silogismos, las demostraciones y los axiomas**

Una vez que el entendimiento une los términos en juicios enunciativos, éstos se pueden agrupar a su vez en argumentos o silogismos categóricos, los cuales constituyen demostraciones o razonamientos científicos si, además de ser válidos, tienen premisas verdaderas. No obstante, no toda proposición ha de ser forzosamente deducida de otras, sino que hay axiomas, es decir, ciertos primeros principios indemostrables, evidentes y necesarios, que sólo se intuyen con la inteligencia o (νοῦς) tras un proceso de ascenso inductivo (ἐπαγωγή) de lo particular a lo universal. El principal y más firme de todos ellos es el principio de contradicción.

## **2. EL SER HUMANO Y SU PSICOLOGÍA (ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA)**

### **2.1. El alma y el cuerpo**

Para Aristóteles el ser humano, al igual que el resto de los seres vivos, es una única sustancia compuesta de alma y cuerpo, que se relacionan como forma sustancial y materia, y, por tanto, como acto y potencia. El alma es, pues, el principio que anima el cuerpo de los seres vivos, o sea, el acto o entelequia de un cuerpo natural organizado. Como en la naturaleza hay tres grados de vida, existen también tres clases de alma. El alma vegetativa se relaciona con la nutrición, el crecimiento y la reproducción; el alma sensitiva rige, además de estas funciones, la sensibilidad, el apetito de lo sensible y el movimiento; por último la forma sustancial del ser humano es su alma racional o intelectual, que abarca todas las funciones vegetativas y sensitivas junto con el pensamiento y la voluntad o apetito racional.

### **2.2. La sensibilidad y el entendimiento**

Al igual que la sensación es la recepción de las formas sensibles a causa de la acción de las sustancias sobre los sentidos, el conocimiento intelectual es la recepción de las formas inteligibles por parte del entendimiento, el cual nace siendo pura potencia —como una tabla rasa—, y, por tanto, necesita ser actualizado para «hacerse en algún modo todas las cosas».

Sin embargo, como las formas inteligibles están a su vez en potencia en las formas sensibles, para explicar la abstracción de lo universal a partir de lo particular, es necesario que el entendimiento sea, por un lado, entendimiento agente capaz de transformar los sensibles en universales y, por

otro, entendimiento paciente susceptible de recibir el concepto resultante de dicha transformación. Dicha distinción, la naturaleza del entendimiento activo y sus consecuencias respecto de la inmortalidad del alma individual constituyen uno de las cuestiones más oscuras y debatidas por los aristotélicos de todas las épocas.

### **2.3. La voluntad**

Al ser el ser humano un animal cuya diferencia específica es la racionalidad, el apetito humano es racional, es decir, se encuentra unido a la facultad del conocimiento. Aristóteles realiza un interesante examen del acto voluntario, según el cual, tras un proceso de deliberación, la persona elige los medios para alcanzar lo bueno, que es aquello que la voluntad quiere necesariamente como fin. De este modo, el apetito humano se encuentra íntimamente unido con la razón, y muy especialmente con la capacidad de pensar conceptos, pues la voluntad tiende a aquello que es pensado como bueno. Por esto motivo, aunque seamos responsables de nuestras elecciones acerca de los medios y también de los hábitos que adquirimos, no basta con escoger unos y otros adecuadamente para hacernos virtuosos, sino que es preciso querer también el fin que es verdaderamente bueno. Ahora bien, Aristóteles observa a la vez que para ello hace falta justamente ser virtuoso.

## **3. MORAL Y ÉTICA**

### **3.1. La felicidad**

El punto de partida de la ética aristotélica es que toda acción tiende a un bien que constituye por ello su fin o, dicho de otro modo, el bien es aquello a lo que las cosas tienden. Muchos de estos fines no los buscamos por sí mismos, sino como medios para conseguir otros fines. Sin embargo, es necesario que exista un fin que no sea a su vez medio para lograr otro, sino que sea el fin último y el sumo bien por el cual hacemos todo. Si no fuera así, se daría una serie infinita de medios y fines, y, por tanto, nuestro deseo sería vacío. A este bien supremo que es el fin último de la vida humana se lo llama habitualmente felicidad o eudaimonía. Para Aristóteles, este término no designa un mero sentimiento de agrado, sino toda una vida buena o lograda.

Sin embargo, aunque casi todos los seres humanos están de acuerdo en que la felicidad es el fin último de la vida humana, suelen discrepar a la hora de determinar en qué consiste. Aristóteles piensa que el fin último o bien supremo debe cumplir dos condiciones fundamentales. En primer lugar, ha de ser un bien perfecto o final, es decir, un bien que se quiera por sí mismo y no como medio para lograr otro fin ni como componente de otros bien superior. En segundo lugar, debe ser un bien autosuficiente o completo, esto es, que haga por sí solo la vida deseable sin necesidad de que se le añada ningún otro bien. Está claro que, en principio, la felicidad posee estos dos rasgos, pues no la queremos con vistas a otra cosa y, una que se posee, no se desea nada más. Por tanto, la felicidad es el fin último o el bien supremo de la vida humana.

Por otra parte, según Aristóteles, la felicidad humana consiste en realizar virtuosa o excelentemente la actividad propia de la naturaleza de los hombres. Ésta no puede ser la nutrición y el crecimiento, que es común a todos los seres vivos, ni tampoco la vida sensitiva, pues la poseen también los animales. Así que, como la única función específica de los seres humanos es la razón, la felicidad ha de ser una actividad del alma que implique la razón y sea llevada a cabo de modo virtuoso o

excelente. Dicha actividad consiste en la contemplación, pero requiere a su vez la adquisición de virtudes éticas para lograr el dominio sobre los apetitos sensibles que a veces perturban a nuestra voluntad.

### 3.2. La virtud

Puesto que la felicidad es un ejercicio de la razón conforme a la virtud más perfecta, resulta necesario explicar en qué consiste la virtud o excelencia. El alma del ser humano posee una parte racional y otra irracional. En ésta cabe distinguir a su vez la parte vegetativa encargada de la nutrición y el crecimiento, y la parte apetitiva o relativa a los deseos. La primera es totalmente irracional y es común a todos los seres vivos. En cambio, la segunda, si bien se resiste a la razón, también es capaz de escucharla e incluso puede someterse a ella.

Basándose en estas diferencias, Aristóteles considera que hay dos clases de virtudes. Por un lado, se encuentran las *virtudes dianóeticas* o de la parte racional, como, por ejemplo, la sabiduría, la inteligencia, la ciencia y la prudencia. Por otro, están las virtudes éticas o de la parte irracional capaz de obedecer a los dictados de la razón. Se trata de las virtudes que componen el modo de ser o carácter de una persona. A esta clase de virtudes pertenecen, por ejemplo, la moderación o templanza, la valentía, la magnanimidad, la apacibilidad y la justicia.

Las virtudes éticas son hábitos o disposiciones estables a obrar bien adquiridos por la realización de actos buenos. La característica común a todas es ellas es ser el justo medio entre dos extremos que constituyen vicios, uno por exceso y otro por defecto. Este término medio, que es en parte relativo a cada persona y a las circunstancias concretas, lo determina la peculiar virtud dianoética de la prudencia. De este modo, la prudencia o sabiduría práctica desempeña un papel fundamental en la vida moral, ya que gracias a ella se puede elegir el justo medio en cada caso. En cuanto a las distintas virtudes éticas, resultan especialmente interesantes el análisis aristotélico de la amistad, así como su distinción entre la justicia aritmética o conmutativa y la justicia geométrica o distributiva.

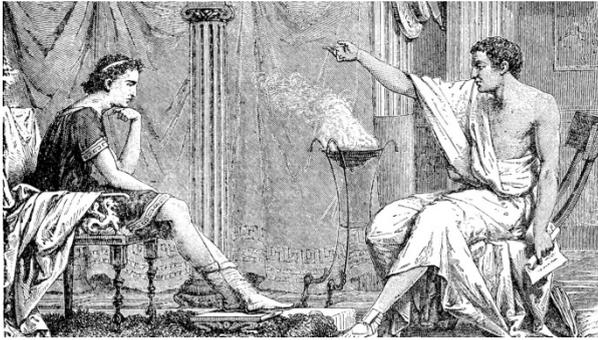
Así pues, según Aristóteles, la felicidad humana exige necesariamente obrar conforme a la virtud, es decir, racionalmente. La vida virtuosa es necesaria para ser feliz y en muchos casos es el máximo bien que se puede alcanzar. Sin embargo, no constituye por sí misma la felicidad en su plenitud, pues, en realidad, la actividad que se busca por sí misma sin que sea medio ni condición para otro bien superior es la contemplación o saber teórico totalmente desinteresado. Por ello dice Aristóteles que en la actividad de conocer se encuentra la felicidad perfecta y en su más alto grado, es decir, el pleno cumplimiento de la naturaleza racional del hombre.

No obstante, reconoce que para ser feliz de este modo tan elevado no sólo es imprescindible ser prudente y virtuoso, sino también poseer otros bienes exteriores indispensables para poder vivir bien como, por ejemplo, un nivel económico satisfactorio, salud e incluso cierta fortuna. A su juicio, hay males tan graves que impiden al hombre ser feliz, aunque el virtuoso los afronte de tal modo que tal vez no lleguen a hacerlo completamente desgraciado.

#### 4. FILOSOFÍA POLÍTICA

La teoría política de Aristóteles es, en cierto modo, un intento de responder a la crisis de la pólis o ciudad- estado sin necesidad de realizar un proyecto político como el propuesto por Platón. Frente al convencionalismo sofista, este filósofo opina que el hombre es un animal social o político por naturaleza. El Estado es, en un sentido no cronológico, anterior a otras formas de organización políticas como la familia y la aldea, porque sólo en él encuentran su plenitud. De este modo, el fin del Estado es la virtud de los ciudadanos y el bien común. Aristóteles afirma que los ciudadanos son iguales entre ellos, pero sólo considera como ciudadanos a una minoría de los miembros de la sociedad y, además, justifica la esclavitud.

En cuanto a las distintas formas de gobierno, juzga lícitas la monarquía, la aristocracia y la república,

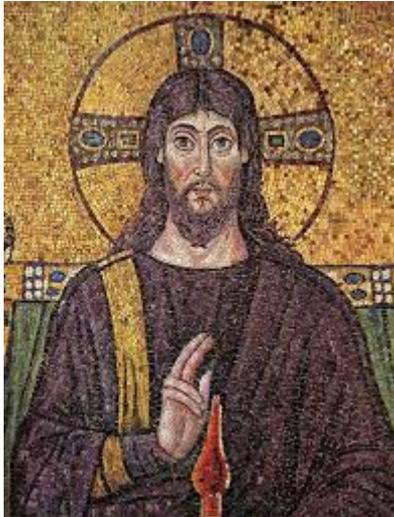


que son aquellos tipos de organización política en los que los gobernantes —ya sea uno, unos pocos o todos los hombres libres— buscan el bien común; por el contrario, estima injustas o degeneradas aquellas formas de gobierno en las que se persigue el bien exclusivo de los gobernantes: la tiranía, la oligarquía y la democracia degenerada o demagogia. No obstante, a pesar de admitir tres formas

legítimas de gobierno, Aristóteles se inclina a favor de una constitución mixta entre la oligarquía y la democracia, a la que también denomina república o politeia. Entre otras características, se trata de un régimen en el que el poder recae en la clase media.

## LA FILOSOFÍA MEDIEVAL: PANORAMA

Antes de terminar el periodo de la filosofía antigua, tuvo lugar otro fenómeno cultural que también determinó la posterior evolución de la civilización occidental: la aparición del **cristianismo**. Esta



religión enraizada en la tradición judía entró en contacto con las culturas griega y latina durante los primeros siglos de la llamada era cristiana. Este encuentro fue decisivo tanto para el posterior desarrollo de la filosofía como para la propia evolución del cristianismo y de su tradición teológica. La primera gran etapa del pensamiento primitivo cristiano se denomina **patrística** por ser fruto de los Padres de la Iglesia y se extendió desde el siglo II d.C. hasta el siglo VIII d.C., siendo su principal expresión el platonismo cristiano de **Agustín de Hipona** (V d. C), el mayor pensador de la patrística latina y uno de los principales pensadores cristianos. Aunque cronológicamente la patrística pertenece aún a la Edad Antigua, puede considerarse como el inicio del pensamiento medieval si se tiene en cuenta el objeto de su reflexión, ya que toda esta etapa de la

filosofía se caracteriza por el **problema de la relación entre la razón y la fe**, la filosofía y la teología, la verdad racional y la verdad revelada.

La filosofía medieval no tiene un principio absolutamente delimitado, puesto que, como hemos dicho, el pensamiento cristiano surgió ya en los primeros siglos después del nacimiento de Cristo. No obstante, los comienzos de esta época de la historia de la reflexión filosófica pueden establecerse alrededor del siglo VI d.C. La expresión más sólida del pensamiento medieval fue la **escolástica**. Después de atravesar una larga **etapa de formación** que abarca desde el siglo IX hasta el siglo XII, la escolástica alcanzó en el siglo XIII — gracias tanto a las traducciones de Aristóteles como a la filosofía árabe y judía— un **período de plenitud** representado por el aristotelismo cristiano de **Tomás de Aquino** y el agustinismo de **Buenaventura**, , si bien no se debe olvidar que ya en el siglo XII **Averroes** y **Maimónides** habían unido la filosofía aristotélica con las religiones musulmana y judía respectivamente. Sin embargo, la filosofía escolástica entró en **crisis** durante el **siglo XIV** con el nominalismo de **Ockham** y el misticismo del maestro **Eckhart**. Este siglo marcó, por un lado, el final de la filosofía medieval, aunque el pensamiento escolástico se prolongó hasta el siglo XVI paralelamente al pensamiento humanista renacentista. Por otro lado, supuso el inicio de la época moderna, ya que la separación entre filosofía y teología que tuvo lugar permitió la autonomía de la razón, cuyos primeros frutos son los antecedentes de la revolución científica.

## TEMA 3. SAN AGUSTÍN.

### 0. CRISTIANISMO Y FILOSOFÍA.

El encuentro entre **el cristianismo** y **la filosofía griega** tuvo una enorme importancia para el desarrollo de la cultura occidental. No obstante, no hay que olvidar que ya se había dado con anterioridad a él un contacto entre el **judaísmo** y el pensamiento griego, que más tarde se prolongó durante toda la Edad Media. Asimismo, fue culturalmente decisivo el posterior intento de asimilación de la filosofía griega por parte de algunos **pensadores musulmanes**. No obstante, dada la mayor presencia del cristianismo en la **cultural medieval europea** y teniendo en cuenta la coincidencia de las tres religiones bíblicas en algunos aspectos fundamentales, resulta históricamente comprensible prestar una especial atención la relación entre el **cristianismo y la filosofía medieval**.

Aunque la religión no aspire tanto al conocimiento como a la salvación, el cristianismo introdujo temas nuevos y ajenos a la filosofía griega, y, además, desarrolló otros que ésta no había tratado como cuestiones fundamentales. En primer lugar, el mensaje cristiano se basa en la **fe en la revelación de Dios** a los hombres a lo largo de la historia del pueblo judío y de modo único mediante la encarnación del Hijo de Dios en Jesucristo. Por este motivo, la verdad cristiana se presenta como la Verdad, ya que se fundamenta en la autoridad que procede de la revelación divina. Ahora bien, como la razón es asimismo una fuente de conocimiento, el problema de la **relación entre la razón y la fe** constituye uno de los problemas fundamentales de toda la filosofía medieval.

En segundo lugar, esta revelación divina ofrece una **idea de Dios** absolutamente novedosa para la filosofía griega. Así, además de sostener un claro **monoteísmo**, la religión judeocristiana afirma que Dios creó el mundo de la nada. La **doctrina de la creación** supone una diferencia entre la existencia necesaria de Dios y la contingencia de los seres creados y finitos. Asimismo, implica la absoluta transcendencia de Dios respecto del universo creado por Él. Por otra parte, también supone la omnipotencia de Dios y su capacidad para intervenir en la realidad por Él creada. Finalmente, la fe cristiana en un Dios que es Amor se expresa en el dogma de la Trinidad según el cual Dios es Uno y Trino (Padre, Hijo y Espíritu Santo). La comprensión de dicho dogma fue uno de los principales problemas de toda la teología medieval y se relacionó estrechamente tanto con la **cuestión de los universales** como con el análisis de la noción de **persona**.

En tercer lugar, mientras que los pensadores griegos habían relacionado a Dios exclusivamente con la naturaleza, la religiosidad judeocristiana pone a Dios en relación con la **historia**. No sólo afirma que Dios es providente, sino que cree que el Hijo de Dios se ha hecho hombre y encarnado en la persona de Jesús, lo cual constituye un acontecimiento único e irrepetible. Este acontecimiento ocupa el centro de la historia que, por otra parte, en lugar de concebirse desde una idea cíclica del tiempo, se comprende como un **desarrollo lineal** desde la creación hacia una meta que la trasciende: la plenitud escatológica del Reinado de Dios.

En cuarto lugar, la concepción cristiana del hombre también contiene importantes novedades en relación con la filosofía griega. Aunque pronto recogerá de ésta la creencia platónica en la inmortalidad del alma, la fe cristiana en la **resurrección de la carne** al final de los tiempos impide la reducción del ser humano exclusivamente al alma. Por otra parte, la idea de **pecado** tiene como consecuencia la afirmación de la **libertad humana** y, a la vez, la necesidad de la gracia y de la redención. De ahí que el pensamiento medieval se viera forzado a reflexionar sobre la compatibilidad de estos dos aspectos de la doctrina cristiana, que a su vez guardan una estrecha relación con la tesis de la omnipotencia divina. Asimismo, la defensa de la libertad de los seres humanos supone un alejamiento del intelectualismo moral griego y propició la reflexión sobre la relación entre **el entendimiento y la voluntad**.

En quinto lugar, aparte de su alejamiento del intelectualismo moral, la principal aportación del cristianismo a la ética es su invitación al **amor al prójimo**, que supuso, en cierto modo, una nueva comprensión del amor. En general, el pensamiento griego concebía el amor como *eros*, es decir, como ascenso de lo imperfecto a lo perfecto. Sin embargo, el cristianismo considera que Dios es *ágape*, o sea, amor generoso y gratuito por parte de Dios —que santo, perfecto e infinito— al ser humano y a los demás seres creados. Así mismo, como el amor al prójimo es una respuesta de agradecimiento a este amor divino y una imitación de él, consiste en un amor desinteresado y fraternal que es considerado como una de las tres virtudes teologales (fe, esperanza y caridad).

Por último, el surgimiento de la institución eclesial planteó el problema de la **relación entre la Iglesia y el Estado**. Se trata de una cuestión que no sólo fue objeto de la reflexión filosófica, sino que se convirtió en uno de los conflictos históricos característicos de la Edad Media: la tensión entre el poder de la Iglesia, representado por el Papa, y el poder político, representado por el Emperador.

Como consecuencia de las profundas discrepancias entre ciertas doctrinas propias de la filosofía griega y determinadas creencias cristianas, hubo unos pocos pensadores cristianos que mostraron una abierta hostilidad hacia el pensamiento griego. Por otra parte, el neoplatonismo llegó a ser algo así como una mística filosófica que se presentaba como alternativa al cristianismo. Sin embargo, muy pronto la filosofía griega empezó a ser asimilada por los pensadores cristianos, quienes tomaron de ella los conceptos necesarios para comprender racionalmente su fe.

Aun cuando no haya que olvidar la aceptación de algunas **ideas estoicas** por parte del cristianismo, los filósofos medievales cristianos —al igual que los judíos y los musulmanes— adoptaron principalmente como sistemas filosóficos el **platonismo** y el **aristotelismo**. Así, pese al conflicto inicial entre el neoplatonismo y el cristianismo, en siglo V d.C. uno de los primeros y mayores pensadores cristianos, **Agustín de Hipona**, adoptó casi todos aquellos conceptos y doctrinas procedentes del **neoplatonismo** de Plotino que consideraba compatibles con su fe cristiana.

Por este motivo, la corriente hegemónica de la filosofía medieval fue durante muchos siglos el **platonismo cristiano** o **agustinismo**. Sólo tras el redescubrimiento del pensamiento de Aristóteles por los pensadores hebreos y árabes a lo largo siglo XII, se impuso —inicialmente con gran dificultad— el **aristotelismo cristiano**, cuyo principal representante fue **Tomás de Aquino**, quien vivió en el siglo XIII. Aun así, ambas tendencias continuaron coexistiendo hasta el final de la época medieval.

## VIDA Y OBRAS

Agustín de Hipona nació en Tagaste, en la provincia de Numidia, en el año 354 d. C. Era hijo de un padre pagano y madre cristiana. Aunque recibió una educación cristiana, en su juventud se alejó del cristianismo tanto intelectual como moralmente. Por otra parte, estudió gramática y literatura latinas, y más tarde retórica en Cartago, disciplina a cuya enseñanza se dedicó durante parte de su vida. La lectura de la obra *Hortensio* de Cicerón despertó en él el interés por la filosofía y la búsqueda apasionada de la verdad. Como consecuencia de su preocupación por la existencia del mal, se adhirió al maniqueísmo, doctrina según la cual en el mundo se da una lucha entre el principio del bien y el principio del mal. Más tarde, al encontrar serias objeciones contra esta doctrina, optó por el escepticismo académico, que



niega la posibilidad de alcanzar ninguna certeza. Posteriormente, conoció el neoplatonismo y, en principio, aceptó sus principales planteamientos, que, a su juicio, no sólo refutaban el escepticismo, sino que demostraban la existencia de realidades inmateriales y ofrecían una solución al problema del mal. Sin embargo, a raíz de una experiencia mística y de la influencia del obispo de Milán Ambrosio, tras un largo proceso, Agustín se convirtió al cristianismo, al que consideró la auténtica verdad. No obstante, en vez de rechazar enteramente el neoplatonismo de Plotino, admitió de él aquellas tesis que le parecieron compatibles con el cristianismo. Después de fundar una de las primeras comunidades monásticas cristianas, Agustín fue nombrado obispo de Hipona en el año 395 y dedicó muchísimo tiempo y esfuerzo a combatir algunas de las herejías de su época como el donatismo y el pelagianismo. En el año 430, mientras los vándalos sitiaban Hipona, murió Agustín.

La obra que dejó de este pensador es inmensa. Además de sus primeros diálogos filosóficos (*Contra Académicos*, *Soliloquios*, *De la vida feliz* y *De la verdadera religión*) y sus tratados de exégesis bíblica, destacan, sobre todo, su reflexión autobiográfica *Confesiones* y la monumental *Ciudad de Dios*, en la que expone su filosofía y su teología de la historia. Son también importantes sus libros *Del libre arbitrio* y *De la Trinidad*.

## 1. METAFÍSICA: DIOS Y EL MUNDO – TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

### A. METAFÍSICA Y TEOLOGÍA

#### 1.1. Dios. La Teología

Sin duda alguna, el tema que más interesa a Agustín es Dios, que no sólo es la verdad a la que aspira la inteligencia, sino el fin al que tiende la voluntad del hombre y en quien encuentra la felicidad o beatitud. Por esta razón, este pensador propone diversos argumentos a favor de su existencia. Entre ellos se encuentran el que demuestra la existencia de un ser supremo ordenador a partir del orden observable en el mundo, así como la prueba basada en el consenso, es decir, en el acuerdo universal acerca de su existencia. También es importante la que parte de los distintos grados de bien para concluir que ha de haber un Bien en sí.

No obstante, la demostración fundamental es la que parte del recogimiento desde el exterior al

interior del alma para finalmente trascender desde el interior de uno mismo a Dios. A su vez este proceso de interiorización y trascendimiento posee, por decirlo así, un aspecto intelectual y otro volitivo. En primer lugar, según Agustín de Hipona, el ser humano descubre en su interior ideas o verdades inmutables, necesarias y eternas que no puede modificar, sino que se le imponen. Ahora bien, a la vez toma conciencia de que el yo, que es temporal, contingente y mudable, no puede ser el fundamento de tales verdades inmutables, como tampoco pueden serlo las cosas creadas, que son cambiantes. Por tanto, dichas verdades se fundan en un ser inmutable y eterno, es decir, en Dios, a quien revelan. En segundo lugar, el ser humano se caracteriza por un anhelo de felicidad. Sin embargo, las cosas externas no pueden satisfacerlo, pues son mudables y nada mudable puede ofrecer una auténtica dicha. Tampoco el yo se puede dar a sí mismo la felicidad a la que aspira. Así que, en lo más íntimo de su intimidad, el ser humano se encuentra con el único Bien que es fuente de plenitud: Dios.

### 1.2. El mundo

Contra el platonismo y el neoplatonismo, Agustín de Hipona afirma que el mundo ha sido creado por Dios a partir de la nada. El mundo es, pues, el resultado de un acto libre de Dios realizado por amor. Como el tiempo es creado por Dios, carece de sentido preguntarse cuándo creó Dios el mundo. Al hacerlo, Dios toma como modelos las esencias universales que se encuentran en su entendimiento. Esta teoría, denominada *ejemplarismo*, se inspira claramente en Platón, pero se aparta de él al



afirmar que las Ideas o Formas se encuentran presentes en la mente divina y no son independientes de ella. De este modo, las cosas son inteligibles y verdaderas en la medida en que se corresponden con los modelos según los cuales han sido creados.

Por otra parte, Agustín de Hipona conjuga el ejemplarismo con la doctrina estoica de las «razones seminales». Aunque los seres materiales se componen de materia («una informe casi nada» o «un ser- no ser») y forma, no todos han sido creados en acto desde el principio del mundo. En el momento de la creación Dios deposita en la materia una especie de semillas, las «razones seminales», que, dadas las circunstancias necesarias, germinan, dando lugar a la aparición de nuevos seres que se desarrollan con posterioridad al momento de la creación. En el acto de la creación Dios crea unos seres en acto otorgándoles la forma en plenitud y otros en potencia, dándoles la forma en virtud de las «razones seminales». Por tanto, todos los seres naturales han sido creados desde el principio del mundo, aunque no todos existan en acto desde el principio.

### 1.3. El mal

En cuanto al problema de la existencia del mal en el mundo, que parece incompatible con la bondad y la omnipotencia divina, Agustín se apartó totalmente del maniqueísmo al que se adhirió en su juventud, según el cual la historia es el conflicto entre los principios antagónicos del bien y del mal, para defender que el mal no es una forma de ser, sino su privación. A su juicio, el mal no es una realidad creada y no posee ser, sino que, por el contrario, es carencia de bien, o sea, no ser, tal como afirma Plotino. Por consiguiente, todo lo creado es bueno, ya que el ser y el bien se identifican.

#### **1.4. El tiempo**

Una de las cuestiones sobre las que más innovadoramente reflexionó Agustín fue el tiempo. Además de sostener que es creado, lo examinó desde la perspectiva de la subjetividad, según la cual el ser del tiempo consiste en pasar de ser a dejar de ser, pues el presente pasa constantemente a pasado. Así, en sentido estricto, lo único real es el presente, ya que ni el pasado ni el futuro existen. Incluso el presente no es más que un ahora inextenso y fugaz, que sólo se puede comprenderse como una forma de presencia en la conciencia. En efecto, en ella hay un presente del pasado, un presente del presente y un presente del futuro, que se corresponden con las facultades de la memoria, la visión y la espera. La percepción del tiempo es, pues, una distensión del sujeto, que es propiamente quien mide el tiempo vivido.

### **B. EPISTEMOLOGÍA: EL CONOCIMIENTO LA RAZÓN Y LA FE**

#### **1.5. La filosofía**

El pensamiento de Agustín de Hipona, íntimamente unido a su vida, constituye una permanente búsqueda de la verdad, sobre todo acerca la cuestión que le preocupaba principalmente: la relación del alma con Dios. A su vez esta investigación de la verdad tiene como fin la felicidad y la salvación.

#### **1.6. La razón y la fe**

Para Agustín de Hipona no hay una distinción clara entre razón y fe, o, dicho de otro modo, entre filosofía y teología. A su juicio, existen una sola verdad y un solo fin, a saber, la felicidad, para los que la razón y la fe son caminos. Por ello en su obra colaboran íntimamente la razón y la fe sin que se establezcan entre ellas ningún límite. Esta actitud se recoge en la afirmación de que hay que «creer para comprender», pues sin la fe no podemos llegar a comprender plenamente la verdad, pero a la vez se debe «comprender para creer», ya que la búsqueda racional de la verdad conduce a la fe y favorece su comprensión. Así pues, la razón necesita la fe para ser orientada por ella y, por su parte, la razón presta el servicio de encaminar al hombre hacia la fe y de asumirla intelectualmente.

#### **1.7. Refutación del escepticismo**

Aunque su intención no fuera elaborar una teoría del conocimiento, Agustín de Hipona se ocupó detenidamente de este problema, ya que su inquietud fundamental era encontrar la verdad con vistas a la felicidad. Ante el desarrollo del escepticismo defendido por la Academia nueva, del cual había sido él mismo partidario durante una etapa de su vida, Agustín considerará necesaria su refutación para poder proseguir su indagación. Contra la tesis escéptica según la cual es imposible alcanzar certeza alguna, arguye, en primer lugar, que tenemos total certeza de la propia existencia y de nuestros actos mentales, pues, aun cuando dudásemos de todo, no puede dudarse de que existimos ni tampoco de que pensamos y amamos. Más aún, aunque me engañase y estuviera en el error, existiría y sabría con certeza que existiría: «*si fallor, sum*», es decir, si me equivoco, es que existo. En segundo lugar, Agustín sostiene que también tenemos certeza de los principios de la lógica, como el principio de contradicción, de las verdades matemáticas y de las verdades morales. Por tanto, el escepticismo es falso, ya que, en todos estos casos, resulta evidente que se puede conocer la verdad.

### **1.8. Conocimiento sensible y conocimiento racional**

A la hora de explicar cómo es posible el conocimiento de estas verdades universales, eternas e inmutables, Agustín distingue entre el conocimiento sensible y el conocimiento racional, que a su vez, se divide en inferior y superior. El conocimiento sensible es el grado más bajo de conocimiento y, aunque sus instrumentos son los sentidos, en él interviene el alma activamente. Dicha clase de conocimiento sólo genera en el alma opinión, es decir, un tipo de conocimiento sometido a modificación, dado que, como trata sobre lo mudable y se sirve de los sentidos también mudables, tanto las deficiencias del objeto del conocimiento como de su instrumento se transmiten al alma. Así pues, como el verdadero objeto de conocimiento no es lo mudable, sino lo inmutable, el conocimiento sensible no puede alcanzar la verdad.

Además, en los propios juicios sobre las cosas corpóreas captadas por los sentidos el alma juzga según Ideas o modelos incorpóreos y eternos, como cuando afirmamos que una cosa es más bella que otra o que dos cosas son más iguales que otras dos. Así, el conocimiento racional, en su actividad inferior, se dirige al conocimiento de lo que hay de universal y necesario en la realidad temporal. Este tipo de conocimiento, que puede denominarse ciencia, representa un nivel intermedio entre el conocimiento meramente sensible y el grado superior del conocimiento racional. Por otra parte, se trata de un modo de conocimiento que está más bien orientado a fines prácticos.

Por tanto, sólo el conocimiento racional superior, llamado por Agustín sabiduría, es el auténtico conocimiento filosófico: el conocimiento de las verdades universales y necesarias, las Ideas o «razones eternas», esto es, de las formas arquetípicas o esencias permanentes e inmutables de las cosas, que no han sido formadas sino que, existiendo eternamente y de manera inmutable, se hallan contenidas en la inteligencia divina. Por consiguiente, en este grado superior del conocimiento racional, el alma aprehende los modelos según los cuales juzga las realidades sensibles. Ahora bien, puesto que tales los modelos o verdades están en Dios, puede decirse que Dios es la Verdad, el arquetipo de todas las verdades y su causa.

### **1.9. La iluminación**

Al no poder aceptar la teoría platónica de la reminiscencia, que supone la existencia del alma antes de su unión con el cuerpo, Agustín de Hipona considera que el conocimiento racional de las Ideas y las verdades eternas presentes en la mente es posible gracias a la iluminación que Dios concede a la parte superior alma, si bien con la condición de que esta sea santa y pura. El verdadero conocimiento depende, pues, de la iluminación divina por el Maestro Interior presente en el alma. Esta teoría se inspira en la comparación que establece Platón entre el sol y el Bien: la idea de Bien ilumina todas las demás realidades permitiendo que sean conocidas como el sol ilumina los objetos visibles. Sin embargo, puesto que no resulta sencillo comprender en qué consiste la iluminación del alma por Dios, ha dado pie a diversas interpretaciones. En todo caso, no se trata de un proceso de naturaleza sobrenatural, sino de una iluminación natural semejante a la que procede de la luz física que nos permite ver las cosas corpóreas. Agustín la considera necesaria para explicar cómo el alma, que es mudable, temporal y contingente, puede reconocer verdades inmutables, necesarias y eternas que la trascienden y son superiores a ella.

## **2. ANTROPOLOGÍA Y PSICOLOGÍA: EL SER HUMANO**

### ***2.1. La naturaleza del alma***

Si bien Agustín de Hipona piensa que el ser humano consta de alma y cuerpo, también lo define como un alma racional se sirve del cuerpo mortal como instrumento, por lo que para él el alma posee mayor dignidad e importancia. Así, el alma anima, da vida y gobierna al cuerpo. A diferencia de éste, el alma es una sustancia espiritual, pues tiene la capacidad de percibir objetos que no son corpóreos. Asimismo, es simple e indivisible. Se trata, pues, de una realidad distinta de sus actos que permanece idéntica pese a que éstos se sucedan.

Igualmente, es el yo quien actúa por medio de sus facultades. En cuanto a éstas, además de las funciones propias de la inteligencia y relacionados con el conocimiento, al alma le corresponden también las facultades de la memoria y de la voluntad, la cual es autónoma respecto del entendimiento. Estas tres facultades del alma constituyen, en su opinión, una imagen de la Trinidad divina.

### ***2.2. Origen e inmortalidad del alma***

Según Agustín de Hipona, el alma es inmortal, pero no es eterna, sino que es creada por Dios. Uno de los principales argumentos que ofrece a favor de la inmortalidad parte del hecho de que el alma aprehende la verdad y está íntimamente unida a ella. Como ésta es inmutable y eterna, el alma ha de ser inmortal. Respecto a la explicación de su origen, duda entre dos posiciones: el creacionismo y el generacionismo o traducianismo. Según el creacionismo, Dios crea el alma con ocasión de cada nuevo nacimiento de un ser humano, lo cual plantea problemas a la hora de explicar el pecado original. En cambio, el generacionismo sostiene que el alma se transmite —de ahí el nombre de traducianismo— de padres a hijos al ser generada por los padres. De este modo, se puede explicar la transmisión del pecado original, pero, además de que el generacionismo se inclina al materialismo, no parece fácilmente compatible con unidad y simplicidad del alma individual.

### ***2.3. La libertad***

A diferencia del intelectualismo moral griego, Agustín concede a la voluntad cierta primacía sobre el entendimiento. A su juicio, aunque la voluntad humana busca necesariamente la felicidad, posee libre albedrío, de modo que es libre para elegir entre el bien y el mal. Dicho de otra forma, puede escoger apartarse del Bien inmutable para adherirse a los bienes mutables, pues no conoce directamente a Dios en esta vida. Sin embargo, aunque la voluntad del hombre decida amar a Dios por encima de los demás bienes, sin la ayuda de la gracia divina, no puede hacer por sí sola el bien. Por el contrario, si acepta la ayuda de la gracia, casi no puede hacer el mal, siendo entonces libre para hacer el bien. No obstante, esta doctrina, que se opone al pelagianismo, según el cual el ser humano se basta a sí mismo para obrar bien, entraña un cúmulo de dificultades teológicas que con el tiempo desembocaron en la polémica sobre la relación entre el libre albedrío, la predestinación y la gracia.

### 3. ÉTICA Y MORAL

#### 3.1. La felicidad

La ética agustiniana, aunque se inspira directa y principalmente en los ideales morales del cristianismo, aceptará elementos procedentes del platonismo y del estoicismo. Agustín de Hipona considera que la felicidad o beatitud es el fin último de la vida humana. Ahora bien, la felicidad plena resulta inalcanzable en esta vida, ya que todos los seres creados son temporales, mudables y finitos. Al buscar en ellos la felicidad, además de incurrir en la forma de deseo desordenado llamada concupiscencia, las personas no encuentran la dicha, sino más bien la desolación. Así pues, el ser humano, cuya alma es inmortal, solamente puede lograr la beatitud tras la muerte en la unión amorosa con Dios, que, al ser eterno e inmutable, colma plenamente el anhelo de su voluntad y de su amor. La felicidad no es, pues, mera contemplación intelectual de Dios, sino que consiste en la unión amorosa con Él.

#### 3.2. La corrección moral

Agustín de Hipona sostiene que las normas o leyes morales son también verdades inmutables, necesarias y eternas, cuyo fundamento es Dios. De hecho, denomina «ley eterna» al orden que Dios establece en el mundo. No obstante, en el ámbito de lo moral, la ley eterna sería propiamente la ley moral natural que conocen todos los seres humanos. Dicha ley natural consiste en respetar el *ordo amoris*, es decir, el orden en que han de amarse las cosas. Una vida buena consiste, pues, en amar como deben amarse las cosas que deben amarse. Así, se ha de amar más lo que es más valioso y digno de ser amado que lo que vale menos y es menos merecedor de nuestro amor. La expresión agustiniana «ama y haz lo que quieras» resume la tesis de que el fundamento de la acción moralmente correcta se encuentra en el amor que se ajusta al orden de los bienes, siendo Dios el bien supremo que ha de amarse por encima de todos los demás. En cambio, el mal moral consistiría en el desorden con que ama una voluntad.

Por tanto, la vida moral se relaciona principalmente con la voluntad, si bien ésta no es un impulso arbitrario, sino que posee su correspondiente orden y racionalidad. Por ello, hasta el conocimiento intelectual de la verdad requiere la colaboración de una voluntad que ame adecuadamente.

### 4. POLÍTICA Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

#### 4.1. Las dos ciudades

En su obra *La ciudad de Dios*, obra escrita a raíz de la caída de Roma en manos de Alarico y de la desmembración del Imperio Romano, Agustín de Hipona expone sus principales tesis acerca de la sociedad, la organización política y la historia. Ante la acusación que recibió el cristianismo por parte de los paganos de ser responsable del hundimiento de Roma, este filósofo ofrece una explicación histórica de tales hechos que se basa en una concepción de la historia como el resultado de la lucha de dos ciudades, la ciudad de Dios y la ciudad terrenal, que se caracterizan respectivamente por el amor a Dios y el amor egoísta a uno mismo, es decir, el principio del bien y el del mal. La ciudad de Dios está constituida por los seres humanos que aman a Dios por encima de sí mismos; mientras que la ciudad terrenal está formada por quienes se aman a sí mismos y desprecian a Dios. La lucha entre ambas continuará hasta el final de los tiempos, cuando la ciudad de Dios triunfará definitivamente.

Desde esta perspectiva, el tiempo deja de concebirse como un proceso cíclico para ser interpretado,

de acuerdo con el cristianismo, como un acontecimiento lineal. Por este motivo, aparte de que se considere la historia como manifestación de Dios y a la luz de la salvación de la humanidad, puede decirse que Agustín plantea por primera vez el problema del sentido de la historia.

#### ***4.2. La Iglesia y el Estado***

Aunque Agustín de Hipona no identifica totalmente la ciudad de Dios con la Iglesia visible ni la ciudad terrenal con el Estado civil, la oposición entre estas dos tendencias fue utilizada posteriormente para defender la prioridad de la Iglesia sobre el poder político. Sin embargo, Agustín considera que ambas ciudades se hallan mezcladas en cualquier sociedad o comunidad humana. Además, Agustín de Hipona acepta que la sociedad es necesaria para el ser humano y que, por tanto, también lo es el poder político. Ahora bien, a la vez defiende que el Estado por sí mismo no puede establecer la justicia, sino que para hacerlo debe guiarse por la verdad cristiana, de modo que otorga una clara primacía a la Iglesia sobre el Estado. No obstante, hay quienes no sólo entendieron que sostenía supremacía de la Iglesia respecto del Estado civil, sino que pensaron que rechazaba que el Estado fuese un instrumento de Dios para ordenar la convivencia entre los seres humanos.

## TEMA 4. TOMÁS DE AQUINO.

### 0. INTRODUCCIÓN

Tomás de Aquino nació en el año 1225 y murió en el 1274. A pesar de la brevedad de su vida escribió numerosísimas obras filosóficas y teológicas. Las dos principales son la *Suma teológica* y la *Suma contra gentiles*, que son las dos grandes síntesis en las que expone sistemáticamente su pensamiento. No obstante, su pequeña obra de juventud *Del ente y la esencia* posee una notable importancia por recoger con claridad la principal innovación que este filósofo introdujo en la metafísica aristotélica.

### 1. METAFÍSICA y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

#### 1.1. Esencia y existencia. Dios y los seres creados

Si bien Tomás de Aquino acepta en su mayor parte la explicación aristotélica de la realidad, se aparta necesariamente de ella al reconocer como verdadera la doctrina de la creación y la trascendencia de



Dios respecto del mundo. Los seres creados son contingentes, es decir, existen, pero podrían no haber existido; por el contrario, Dios es un ser necesario, que existe y no puede no existir. Para comprender esta diferencia entre Dios y los seres creados es fundamental la distinción entre **esencia** y **existencia**. La esencia es lo que una sustancia es y la existencia (*esse*) es el hecho de que esa sustancia sea o exista. Los seres creados son contingentes porque se componen de esencia y existencia o, dicho de otro modo, porque su existencia no pertenece necesariamente a su esencia. En cambio, Dios es un ser en el que esencia y existencia se identifican, y, por ello, es un ser necesario.

Los conceptos aristotélicos de potencia y acto sirven para explicar esta distinción entre esencia y existencia: la **esencia es potencia** en relación con la existencia y **la existencia es acto** de la esencia, la actualización de la capacidad de ser que es la esencia. Esto supone que a cada esencia le corresponde una determinada clase de existencia, ya que el modo de existencia de cada sustancia depende de la capacidad limitada de ser propia de su esencia. Por esta razón, la existencia o «acto de ser» posee distintos grados de perfección según cuál sea la esencia que actualiza. Entre los seres existe, por tanto, un **orden jerárquico** según la forma o esencia que los determinan: las sustancias inorgánicas, las plantas, los animales, el ser humano, los ángeles y Dios. Ahora bien, mientras que Dios es el acto puro de ser, el ser absolutamente perfecto cuya esencia es existir, los seres creados existen porque reciben la existencia como **participación** del ser de Dios.



#### 1.2. Teoría del conocimiento

Respecto del **conocimiento humano**, el Aquinate considera que, al estar el entendimiento unido sustancialmente al cuerpo, necesita comenzar con **la experiencia sensible**. Ahora bien, la percepción

sensible tiene como objeto seres particulares, pero los conceptos son, por el contrario, universales. La **abstracción** es el proceso mediante el cual se pasa de la individualidad de la experiencia sensible a la universalidad de los conceptos. Abstraer es separar de algún modo lo universal prescindiendo de los aspectos individuales. Tomás de Aquino explica este proceso del siguiente modo: las sustancias sensibles producen imágenes («fantasmas») al actuar sobre los sentidos, el **entendimiento agente** es como una luz que extrae lo universal e inteligible («especie impresa») de estas representaciones y lo imprime en el **entendimiento paciente**, formándose así el concepto («especie expresa») mediante el cual se conocen de forma necesariamente indirecta las cosas particulares. Si la unión de los conceptos en un juicio se corresponde con las cosas, entonces es verdadero, pues la **verdad** consiste en la **adecuación** entre el entendimiento y la realidad.

### **1.3. Realismo moderado, el principio de individuación y los trascendentales**

En relación con la cuestión de los universales, el Aquinate defiende el **realismo moderado**, según el cual los conceptos universales se refieren a esencias universales que existen en las cosas, pero no con independencia de ellas. De esta manera, los conceptos generales poseen un fundamento en la realidad aunque no existan entidades universales separadas de los individuos. Por otra parte, este pensador sostiene que el **principio de individuación** de las sustancias naturales (es decir, aquello que hace que algo sea un individuo o ente singular) es la materia determinada por cantidad. Finalmente, sugiere que todos los entes comparten unas notas comunes denominadas **trascendentales**, a saber, ente, verdadero, bueno, uno y otro. Esto quiere decir que todo ser es uno, verdadero en sentido ontológico, bueno y otro que cualquier cosa. Se trata, pues, de propiedades que trascienden los géneros por predicarse de todas las cosas de todas las categorías.

## **2. TEOLOGÍA. LA CUESTIÓN DE DIOS.**

### **2.1. Filosofía y teología: razón y fe**

El problema de la relación entre la **razón** y la **fe** es, como en todos los pensadores medievales, uno de los temas fundamentales de la filosofía tomista. Tomás de Aquino distingue entre el conocimiento racional de la realidad y el conocimiento que de ella ofrece la revelación. No obstante, aunque haya verdades de razón no reveladas y verdades de fe inaccesibles para la razón, también existen contenidos que pueden ser conocidos por la razón y que a la vez son revelados. Entre estas **verdades comunes** a la razón y la fe —también denominadas preámbulos de la fe— se encuentran, por ejemplo, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. De esta manera, Tomás de Aquino concede una cierta autonomía a la filosofía, pero sin separarla totalmente de la teología. Ambas se diferencian no tanto por sus contenidos como por la forma de conocerlos: mientras que la filosofía recurre exclusivamente a la razón, la teología parte de los datos revelados que acepta por la fe. La justificación de que sean también reveladas verdades que pueden ser conocidas mediante la razón es que ésta siempre está sujeta a la posibilidad de error y que, además, no todos los seres humanos poseen el tiempo, la capacidad o la preparación necesaria para el conocimiento racional de verdades tan decisivas para la vida humana.

Aunque la fe y la razón sean dos fuentes distintas e independientes de conocimiento, **colaboran** entre ellas. Así, la razón ayuda a la fe a ordenar sus contenidos, defenderlos de las críticas y comprenderlos. Fruto del servicio que la razón presta a la fe es la teología revelada. Por otra parte, también la fe colabora con la razón, porque, aunque la filosofía no pueda basarse en la revelación, la fe es un criterio extrínseco y negativo de verdad para ella, es decir, advierte a la razón de sus

errores. Así pues, Tomás de Aquino sostiene que, en caso de que haya algún desacuerdo entre ambas, es la razón la que se equivoca, pues no puede haber ninguna contradicción entre la fe y la razón.

## **2.2. La existencia de Dios**

Aunque la **existencia de Dios** sea evidente en sí misma, no es inmediatamente evidente para el ser humano y, por consiguiente, necesita ser demostrada. Ahora bien, las pruebas de la existencia de Dios no pueden ser *a priori* (como el argumento ontológico de Anselmo de Canterbury), sino sólo *a posteriori*, es decir, deben partir de la experiencia de la realidad sensible como un efecto que requiere a Dios como causa. Tomás de Aquino propone **cinco vías** o demostraciones de la existencia de Dios. Todas ellas poseen más o menos la misma **estructura**: se parte de un hecho de experiencia, se aplica el principio de causalidad, se afirma la imposibilidad de una serie infinita de causas, y se obtiene como conclusión la existencia de Dios. El punto de partida de la primera vía es el movimiento y su conclusión es la existencia de un **primer motor inmóvil**. En la segunda, se deduce a partir de un orden de causas causadas la existencia de una **primera causa incausada**. La tercera parte de la existencia de seres contingentes o posibles para demostrar la existencia de un **ser necesario**. En la cuarta se infiere de la de los grados de perfección de los seres la existencia de un **ser máximamente perfecto**. Por último, en la quinta vía, se considera que el orden y la finalidad existente exigen un **ser inteligente y ordenador**.

## **2.3. La naturaleza de Dios**

Respecto a la **naturaleza de Dios**, Tomás de Aquino sostiene que el ser humano sólo la puede conocer de manera imperfecta mediante tres procedimientos o vías. En la vía **negativa** se niegan de Dios toda imperfección o limitación. Con la vía **positiva** se afirman de Dios todas las perfecciones que observamos en los seres basándose en la **analogía de proporcionalidad** entre los efectos y su causa. Finalmente, la razón conoce los atributos divinos por la vía de la **eminencia**, que consiste en elevar al grado máximo todas las perfecciones que se dan en los seres finitos.

## **3. ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA**

### **3.1. La unión sustancial del alma y cuerpo**

Entre estos seres finitos y creados se encuentra el **hombre**. Según Tomás de Aquino, existe una **unión sustancial** entre el alma y el cuerpo, que se relacionan como forma y materia y, por ello, también como acto y potencia. Sin embargo, a pesar de las dificultades que esto plantea para la **inmortalidad del alma**, el Aquinate la defiende apoyándose en la inmaterialidad y subsistencia del entendimiento. No obstante, considera que el estado natural del alma es su unión con el cuerpo. En cuanto a su origen, sostiene que es creada por Dios.

### **3.2. La razón: conocimiento y voluntad**

Por otra parte, aunque este filósofo es partidario de la unidad del alma como forma sustancial frente a la defensa agustiniana de la pluralidad de formas, distingue las potencias o facultades vegetativas, sensitivas e intelectivas. Las facultades intelectivas o espirituales, que pertenecen exclusivamente al hombre, son la capacidad de pensar y de querer libremente. Así pues, la **racionalidad humana** posee dos dimensiones fundamentales: la **cognoscitiva**, que hace posible el conocimiento de la realidad, y la **apetitiva**, que se caracteriza por la libertad de la voluntad humana o **libre albedrío**. Si bien el hombre desea necesariamente el fin último de la felicidad, posee la libertad de elección acerca de

los medios. De acuerdo con el intelectualismo aristotélico, Tomás de Aquino otorga, en general, cierta primacía al entendimiento sobre la voluntad, y contra el Averroísmo niega que el entendimiento agente sea uno en todos los hombres.

## 4. ÉTICA Y MORAL

### 4.1. *La felicidad y la virtud*

Tomás de Aquino también se basa en las doctrinas aristotélicas para elaborar su **ética**, si bien las combina con la moral propiamente cristiana. El fin de la vida humana o bien supremo es la **felicidad**, que consiste en el cumplimiento de la naturaleza humana y alcanza su perfección en la contemplación de Dios, que sólo puede alcanzar su plenitud en la vida eterna. Por otro lado, como el ser humano es por naturaleza racional, la **virtud moral** consiste en el hábito de obrar bien que favorece que se actúe de acuerdo con la **recta razón**.

### 4.2. *La ley natural*

#### 4.2.1. *El primer principio práctico, los preceptos primarios y los preceptos secundarios*

El ser humano conoce racionalmente las normas morales que se corresponden con su naturaleza. Estas normas constituyen lo que se denomina **ley natural**. La razón práctica, al aprehender el bien como el fin del comportamiento humano, reconoce como **primer precepto de la ley natural** que se debe hacer el bien y se debe evitar el mal. A partir de este primer principio y teniendo en cuenta las tendencias propias de la naturaleza humana, se deducen los **preceptos primarios** o comunes. En cuanto sustancia, el ser humano tiende a conservar su propia existencia y, por ello, tiene el deber moral de conservarla y evitar su destrucción. De la inclinación a procrear que el hombre tiene como animal, se derivan las obligaciones relativas a la sexualidad y al cuidado de los hijos. Por último, la tendencia a buscar la verdad y vivir en sociedad características de la naturaleza racional del ser humano es el origen de los preceptos de evitar la ignorancia y respetar las exigencias de la justicia. A su vez, de estos preceptos primarios se derivan otros **preceptos secundarios** o particulares.

#### 4.2.2. *Las propiedades de la ley natural*

Dado que la ley natural se funda en las inclinaciones de la naturaleza humana, sus **preceptos primarios** son **evidentes, universales e inmutables**. Al tener todos los hombres la obligación de cumplirlos, son evidentes para que todos puedan conocerlos. Y, como se basan en la naturaleza humana, es decir, en lo que tienen en común todos los seres humanos a pesar de su diversidad y de su existencia histórica, son los mismos para todos y no pueden cambiar.

#### 4.2.3. *Ley natural y ley eterna*

Así pues, la ley natural es la participación de la **ley eterna** en los seres humanos. La ley eterna es la ordenación divina de la totalidad de los seres creados. Ahora bien, mientras que el comportamiento de los seres irracionales se encuentra sometido necesariamente a las leyes físicas que lo regulan, el ser humano conoce la ley natural gracias a la razón y ha de obedecerla libremente. De este modo, la ley natural es el modo en que la ley eterna ordena la conducta humana.

#### 4.2.4. *Ley natural y ley positiva*

Por otra parte, la **ley positiva humana** es el conjunto de normas legales o jurídicas establecidas por

el hombre para regular la convivencia humana y lograr el bien común, es decir, el derecho establecido por los seres humanos. En opinión de Tomás de Aquino, esta legislación es una exigencia de la ley natural misma, pues ésta ordena el respeto a los demás seres humanos y la justicia en la relación con ellos. Además, constituye una prolongación de la ley natural, puesto que concreta los preceptos naturales para regular la vida en sociedad. Por último, la legislación positiva debe respetar las exigencias de la ley natural, que es su fundamento. Por tanto, aunque Tomás de Aquino distingue entre el derecho y la moral, vincula el primero a la segunda mediante la idea de justicia.

## 5. FILOSOFÍA POLÍTICA

### 5.1. *La mejor forma de gobierno*

En cuanto a la política, Tomás de Aquino considera, siguiendo a Aristóteles, que el hombre es un **ser social** por naturaleza y que el fin del gobierno es ante todo el **bien común**. Las **formas de gobierno** legítimas y buenas de gobierno son la monarquía, la aristocracia y la democracia, si bien, en teoría, la monarquía es la mejor de ellas por su semejanza con el gobierno de Dios sobre el mundo. Por el contrario, la tiranía, la oligarquía y la demagogia son modos ilegítimos antagónicos a los anteriores que, en vez de perseguir el bien común, buscan el bien particular de los gobernantes. En la práctica, Tomás de Aquino considera preferible la monarquía moderada por la aristocracia y democracia. Por otra parte, llega a justificar el tiranicidio en determinadas circunstancias y siempre que sus consecuencias no sean peores que los males que se padecen bajo la tiranía.

### 5.2. *La relación entre Iglesia y Estado*

A juicio del Aquinate, el **Estado** es una institución relativamente autónoma que tiene como ámbito propio sus fines temporales, pero, como el fin sobrenatural del ser humano es competencia de la **Iglesia**, se encuentra indirectamente supeditado a ésta, ya que debe favorecer la consecución de dicho fin. De ahí que defienda el poder predominante del Papa sobre el Emperador en el orden de lo sobrenatural y espiritual. Así pues, en la filosofía tomista la relación entre el Estado y la Iglesia resulta, en cierto modo, semejante a la existente entre la razón y la fe.

| SER Y CONOCIMIENTO   | DIOS  | SER HUMANO   | ETICA Y MORAL   | POLITICA Y SOCIEDAD   |
|--|---|--|---|---|
| <p>- <b>Aristóteles</b>, pero doctrina de la creación</p> <p>- Seres creados: contingentes</p> <p>- Dios: necesario</p> <p>- Seres creados: esencia +existencia</p> <p>- Dios: esencia = existencia</p> <p>- <b>Existencia: acto de la esencia</b></p> <p>- Orden jerárquico de los seres creados según su esencia</p> <p>- <b>Dios</b>: acto puro de ser, su esencia es existir</p> <p>- <b>Seres creados</b>: reciben existencia como participación del ser de Dios</p> <p>- Unión sustancial de alma y cuerpo: forma / materia, acto / potencia</p> <p>- Pero <b>inmortalidad</b>: inmaterialidad del entendimiento</p> | <p>EXISTENCIA</p> <p>- Su existencia: evidente en sí misma, pero no evidente para el hombre</p> <p>→ - Necesidad de su Demostración</p> <p>- Demostración <b>a posteriori</b>. efectos / causa</p> <p>- Estructura de <b>las cinco vías</b>: hecho de experiencia, principio de causalidad, imposibilidad de serie infinita, existencia de Dios</p> <p>1. <b>Primera vía</b>: Movimiento / primer motor inmóvil</p> <p>2. <b>Segunda vía</b>: causas causadas / primera causa incausada</p> <p>3. <b>Tercera vía</b>: seres contingentes / ser necesario</p> <p>4. <b>Cuarta vía</b>: grados de perfección / ser máximamente perfecto</p> <p>5. <b>Quinta vía</b>: orden en la naturaleza / ser inteligente y ordenador</p> | <p>- <b>Unión sustancial de alma y cuerpo</b>: forma / materia, acto / potencia</p> <p>- Pero inmortalidad: inmaterialidad del entendimiento</p> <p>RAZÓN Y FE<br/>→CONOCIMIENTO</p> <p>- <b>Fuentes distintas</b></p> <p>- <b>Verdades comunes</b></p> <p>- Filosofía y teología: formas distintas de conocimiento: razón y fe</p> <p>- Colaboración</p> <p>- Razón ayuda a fe: ordena, comprende, defiende</p> <p>- Fe: criterio extrínseco y negativo de verdad para la razón</p> | <p>- <b>Ética aristotélica + moral cristiana</b></p> <p>- Fin: <b>felicidad</b> : realización de la naturaleza +contemplación de Dios</p> <p>- <b>Naturaleza racional del ser humana</b></p> <p>- <b>Virtud</b>: hábito de obrar bien según recta razón</p> <p>- Conocimiento <b>racional</b> de la ley natural: <b>normas morales fundadas en su naturaleza</b></p> <p>- <b>Razón práctica: bien= fin</b>: primer precepto: se debe hacer el bien y evitar el mal</p> <p>- Tendencias humanas: preceptos secundarios:</p> <p>- Sustancia: conservar Existencia/deber de respetar la vida y no destruirla</p> <p>- Animal: procreación / deberes de la sexualidad y la educación de los hijos</p> <p>- Racional: búsqueda de la verdad y vivir en sociedad / evitar la ignorancia y respetar la justicia</p> <p>- Características de la ley natural:</p> <p>-Evidencia: conocimiento por todos-Universalidad: naturaleza racional- Inmutabilidad: no cambian</p> <p>- Ley positiva y ley natural: exigencia, prolongación, respeto</p> <p>- Ley natural y ley eterna:- Ley eterna: orden de los seres creados-</p> <p>- Seres irracionales: leyes físicas</p> <p>- Hombre racional y libre: ley natural</p> <p>- Ley natural: el modo de la ley eterna para los hombres</p> | <p>- <b>Naturaleza social del hombre</b></p> <p>- Fin del gobierno: <b>bien común</b></p> <p>- Formas legítimas de gobierno: monarquía, aristocracia y oligarquía.</p> <p>- Formas ilegítimas de gobierno: tiranía, oligarquía y demagogia.</p> <p>- Forma ideal: en teoría, monarquía, pero en la práctica constitución mixta</p> <p>- Autonomía del Estado: fines temporales</p> <p>- Pero supeditación a la Iglesia: fines sobrenaturales</p> <p>- Semejanza entre la relación entre razón / fe y Estado / Iglesia</p> |
| CONOCIMIENTO   | NATURALEZA-ESENCIA  |  |   |   |
| <p>- Se basa en la experiencia sensible</p> <p>- Proceso de <b>abstracción</b>: elaborar conceptos universales a partir de percepciones de seres particulares</p> <p>- <b>Entendimiento agente</b>: extrae lo universal</p> <p>- <b>Entendimiento paciente</b>: recibe el concepto</p> <p>-<b>Verdad</b> como adecuación entre pensamiento y realidad</p>  | <p>- Conocimiento imperfecto e indirecto</p> <p>- Vía negativa: negar Imperfecciones</p> <p>-Vía positiva afirmar perfecciones / analogía</p> <p>- Vía de la eminencia: elevarlas al grado máximo</p>   |  |   |   |

## TEMA 5. DESCARTES.

### PANORAMA DE LA FILOSOFÍA MODERNA

El **Renacimiento**, cuyos orígenes se remontan, pues, al siglo XIV, se considera como el inicio de la filosofía moderna. El pensamiento renacentista se desarrolló principalmente durante los siglos XV y XVI, aunque se prolongó hasta los primeros años del siglo XVII. A pesar de que el valor filosófico del **humanismo renacentista** sea objeto de discusión, este período parece significar al menos una clara **transición hacia la Modernidad**. Junto con la constitución de la **nueva ciencia** (Copérnico, Brahe, Kepler, y Galileo) y la **Reforma protestante** (Lutero, Calvino y Zwinglio), significa, por tanto, el inicio del camino que recorrerá la filosofía a lo largo de la Edad Moderna. Además del retorno a las corrientes filosóficas de la Antigüedad, el pensamiento renacentista destacó por sus aportaciones a la **filosofía de la naturaleza** (Giordano Bruno, por ejemplo) y a la **filosofía política** (Maquiavelo, Tomás Moro, Campanella y Hugo Grocio).

Después del **Renacimiento**, y notablemente influidas por la **Revolución científica** (culminada por Newton), las dos corrientes filosóficas principales fueron el **racionalismo** (Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz) y el **empirismo** (Hobbes, Locke, Berkeley y Hume). Con ellas los problemas del **origen y los límites del conocimiento** y la **reflexión sobre el método** adquieren especial relevancia. Frente a la confianza del racionalismo en el poder de la razón para alcanzar un seguro conocimiento metafísico a partir de las ideas innatas y según el método deductivo propio de la matemática, el empirismo estableció la experiencia como origen y límite insuperable del conocimiento, lo cual condujo a la defensa de un escepticismo moderado por parte de Hume.

Como consecuencia de la evolución de la ciencia y del desarrollo del pensamiento durante los siglos XVI y XVII, en el siglo XVIII se consolidó la denominada **Ilustración** (Montesquieu, Voltaire, Diderot, d'Alembert, y Rousseau). La Ilustración es un movimiento ideológico basado en la **confianza en la razón** y en la **crítica** de toda ideología ajena a ella. El siglo XVIII se llama «Siglo de la Razón» o «Siglo de las Luces», porque los filósofos pretendieron iluminar mediante la razón tanto los aspectos de la realidad natural como los relativos a la vida social y política. Para ello fomentaron el **espíritu crítico** frente la ignorancia, la tradición, los prejuicios, la superstición, la religión y toda autoridad sin fundamento racional; asimismo, confiaron en el poder de la razón para lograr el **progreso histórico** que condujese a la felicidad.

Además de su contribución al pensamiento ilustrado, el **idealismo trascendental** de Kant intentará superar el antagonismo entre el racionalismo y el empirismo con su interpretación del conocimiento como síntesis de la sensibilidad y el entendimiento. La conclusión de la crítica kantiana de la razón es que, si bien la ciencia es posible, los grandes objetos de la metafísica racionalista son inaccesibles para la razón teórica. Con ello Kant pretendió fundamentar la **física newtoniana** evitando el escepticismo de Hume y determinar los **límites del conocimiento** de modo que la ciencia dejase sitio tanto a la **moral** como a una **fe racional**. Así, en el ámbito de la ética, intenta una **fundamentación racional y no religiosa de la moral** que se aleja del **emotivismo** de la corriente empirista, manteniendo, sin embargo, la confianza en la razón propia de la Ilustración.

Aunque la filosofía de Kant negaba la posibilidad de la metafísica como ciencia, provocó, sin embargo, el resurgir del pensamiento especulativo en Alemania durante el primer tercio del siglo XIX con el progresivo desarrollo del **idealismo alemán** (Fichte, Schelling y Hegel). A partir de la crítica de la noción kantiana de *nómeno* o cosa en sí, los idealistas alemanes afirmaron que lo Absoluto es el Sujeto o Espíritu o Razón y, por ello, puede conocerse a sí mismo. Con ello intentaron superar la finitud del conocimiento impuesta por Kant. No obstante, según algunos estudiosos, esta corriente filosófica constituye ya el inicio de la filosofía contemporánea.

## EL RENACIMIENTO Y LA REVOLUCIÓN CIENTÍFICA

### 1. El Renacimiento

El **Renacimiento** es una época histórica que, en general, abarca los siglos XV y XVI, si bien sus raíces se encuentran en la crisis de la sociedad medieval que tuvo lugar en el siglo XIV. En el ámbito de la política, se consolidaron las monarquías nacionales y la separación de los poderes papal y político. En cuanto a la religión, el principal acontecimiento fue la **Reforma protestante** promovida por **Lutero, Calvino y Zwinglio**, y la consiguiente pérdida de la unidad religiosa europea. Fueron también muy relevantes los avances técnicos —entre los que destaca la invención de la imprenta— y los importantísimos descubrimientos geográficos, como el descubrimiento de América por Colón.

Aunque el Renacimiento se caracteriza, en general, por adoptar una actitud antropocéntrica frente a teocentrismo medieval, es un periodo durante el cual se dieron tendencias muy diversas, entre las que destacan, aparte de las distintas corrientes escolásticas vigentes en las universidades y de la notable figura de **Nicolás de Cusa**, el **Humanismo**, la **filosofía política**, la **filosofía de la naturaleza**, la **filosofía de la ciencia** y, sobre todo, el nacimiento de la **ciencia moderna**.

El **Humanismo** renacentista se caracteriza por su admiración respecto de los autores clásicos grecolatinos, estudiados en sus propias lenguas desde una perspectiva distinta a la medieval. De hecho, durante esta época renacieron las distintas escuelas clásicas de la Antigüedad: principalmente, el platonismo y el aristotelismo, pero también el escepticismo y el epicureísmo.

En la **filosofía política** renacentista se pueden distinguir distintas corrientes. Quizás el pensador más interesante sea **Maquiavelo**, partidario de un realismo político que, en cierto modo, justifica la independencia de la política respecto de la moral con el fin de garantizar el poder absoluto del monarca. En el extremo opuesto, se encuentran las **utopías políticas** propuestas por Tomás Moro, Francis Bacon y Campanella. En tercer lugar, no hay que olvidar la defensa de un derecho de gentes o internacional por parte de **Francisco de Vitoria**, ni tampoco el **iusnaturalismo** de **Hugo Grocio**.

En el campo de la **filosofía de la naturaleza**, el principal pensador fue, sin duda alguna, **Giordano Bruno**, partidario del panteísmo, el heliocentrismo, la infinitud del Universo y una concepción orgánica de éste como una animal dotado de alma. Por otra parte, la reflexión filosófica de **Francis Bacon** no tuvo como objeto la naturaleza, sino más bien el conocimiento de ella, esto es, la **ciencia**. En este sentido, aunque no influyó directamente en el nacimiento de la ciencia moderna, fue un claro precursor del empirismo moderno posterior por su defensa de la inducción a partir de la experiencia sensible como método científico.

## 2. La ciencia moderna

Durante el Renacimiento se desarrolló la **ciencia moderna** que alcanzó su plenitud en el siglo XVIII con el triunfo de la física de Newton. En general, los principales rasgos de la ciencia moderna son la adopción del heliocentrismo, el mecanicismo, el uso de las matemáticas.

Frente al geocentrismo de Ptolomeo, vigente durante toda la Edad Media, **Nicolás Copérnico** defendió en el siglo XVI el heliocentrismo, lo que constituyó una auténtica revolución en el terreno de la astronomía. Sin embargo, continuó aceptando que los astros han de moverse circularmente. En este mismo siglo, **Tycho Brahe** realizó numerosas y detalladas observaciones que lo empujaron a adoptar un sistema que combina el ptolemaico y el copernicano.

Apoyándose en las observaciones de Brahe, así como en la convicción de que la naturaleza posee un armonioso orden matemático, **Johannes Kepler** presentó, ya al inicio del siglo XVII, un sistema heliocéntrico en el que se unen neoplatonismo, pitagorismo y observación empírica. A su juicio, la armonía del universo se manifiesta en tres leyes. Según la primera, los planetas se mueven siguiendo trayectorias elípticas, uno de cuyos focos es el Sol. La segunda ley afirma que el movimiento de los planetas no es uniforme, sino que varía de modo que el área recorrida por un rayo vector (es decir, el que une un planeta y el Sol) es igual en intervalos de tiempo iguales. En cuanto a la tercera ley, sostiene que los cuadrados del tiempo de las revoluciones de los planetas en torno al Sol son proporcionales al cubo de sus distancias medias respecto del Sol ( $R^3/T^2 = K$ ). Así pues, esta ley expresa la relación entre los planetas y, en general, la armonía celeste.

**Galileo Galilei** (1564-1642) fue un científico que combinó la investigación teórica basada en las matemáticas y la observación empírica. Sus primeras observaciones telescópicas de la Luna — con el telescopio construido por él mismo— reforzaron definitivamente el heliocentrismo y contribuyeron a refutar la teoría aristotélica según la cual existe un mundo supralunar superior al sublunar. Aplicando el método hipotético-deductivo y partiendo de la convicción fundamental de que las matemáticas son el instrumento adecuado para comprender la naturaleza, sugirió —o al menos estuvo a punto de hacerlo— el principio de inercia, que suponía la superación de las teorías del movimiento antiguas y medievales. Asimismo, propuso el principio de relatividad del movimiento y la ley de la caída los cuerpos. Por otra parte, distinguió entre las cualidades primarias u objetivas de las cosas reales —que son aquellas que resultan mensurables o cuantificables— y las cualidades secundarias o subjetivas, distinción que influyó notablemente en la ontología y la epistemología modernas.

Todos estos planteamientos, además de significar una negación de la física aristotélica, le condujeron a ser condenado por la Iglesia, pues ésta consideraba que también se oponían a las Escrituras. Sin embargo, Galileo pensaba que la ciencia y la fe no podían entrar en conflicto, pues tratan de ámbitos distintos. A su juicio, «la intención del Espíritu Santo, que inspira la Escritura, consiste en enseñar cómo ir al cielo, y no cómo va el cielo». Además, pensaba que aceptar el testimonio de los sentidos era una actitud mucho más aristotélica que rechazarlos por contradecir la física de Aristóteles.

La culminación de la revolución científica iniciada por Copérnico fue la física de **Isaac Newton** (1642-1727), quien, además de las tres leyes que llevan su nombre—el principio de inercia, la ley de fuerza, y la ley de acción y reacción—, formuló la ley de la gravitación universal: dos cuerpos se atraen en con una fuerza directamente proporcional al producto de sus masas e inversamente proporcional al

cuadrado de su distancia. De este modo, Newton unificó y sistematizó la física moderna. Por otra parte, su defensa contra Leibniz del espacio y el tiempo absolutos, influyó notablemente en el desarrollo de la filosofía moderna, sobre todo en Kant.

## RENÉ DESCARTES

### 0. INTRODUCCIÓN



Descartes nació en 1596 y murió en 1650. Escribió numerosas obras tanto filosóficas como científicas. Entre todas ellas destacan el *Discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas*. Este pensador francés es considerado como el fundador de la **filosofía moderna** y, más concretamente, del **racionalismo**. Además de su obra filosófica, creó la **geometría analítica** y contribuyó al desarrollo de la **física mecanicista**, aunque muchas de sus teorías no fuesen posteriormente aceptadas. Su filosofía parte del hundimiento de la escolástica medieval y del nacimiento de una *nueva ciencia* con la revolución científica. En cierto modo, su sistema filosófico es un intento de fundamentarla filosóficamente.

Así pues, la búsqueda cartesiana de la verdad tiene su origen en la **crisis intelectual y cultural** que supuso el abandono de los sistemas filosóficos medievales y de la cosmología aristotélica. Ante esa situación favorable al escepticismo y a la duda, Descartes se propuso descubrir un fundamento absoluto sobre el que apoyar todo el conocimiento, es decir, una **filosofía primera**. Como la filosofía escolástica le decepcionó profundamente, decidió emprender la tarea de reconstruir el sistema del saber sobre fundamentos sólidos únicamente con el uso adecuado de la razón. El motivo de este proyecto es que Descartes concibe el **saber humano** como un **árbol** que tiene como raíz a la metafísica, como tronco a la física y cuyas ramas son las demás ciencias y artes (medicina, mecánica, moral, etc.). Por esta razón, resulta totalmente necesario elaborar una **filosofía primera** o **metafísica** sobre la cual se funden el resto de las ciencias de modo que el saber humano constituya un sistema dotado unidad cuyo modelo de saber sean las matemáticas.

### 1. EPISTEMOLOGÍA Y METAFÍSICA: EL CONOCIMIENTO, DIOS Y LA REALIDAD-

#### 1. 1. *Las reglas del método*

Para la construcción de dicho sistema filosófico Descartes considera de gran importancia usar el **método** adecuado con el fin de dirigir bien la razón y conocer así la verdad sin caer en errores. Sin un método que nos permita el descubrimiento de la verdad y nos salve del peligro de aceptar lo falso como verdadero no es posible asumir dicha tarea. Por ello, el primer paso es la elaboración de un buen método. Los métodos de la filosofía, la lógica aristotélica y la matemática no están libres de defectos. Los silogismos, por ejemplo, no sirven para descubrir la verdad, sino tan sólo para exponer lo ya contenido en las premisas. Es necesario, por tanto, un nuevo método que carezca de fallos y sólo posea ventajas. En el *Discurso del método*, Descartes propone las cuatro reglas esenciales del método que adopta. La **regla de la evidencia** manda no admitir como verdadero aquello que no se

conoce con evidencia, es decir, con claridad y distinción; la **regla del análisis** establece que se ha dividir todo problema en sus partes más simples; la **regla de la síntesis** ordena conducir ordenadamente el pensamiento desde lo simple hasta lo compuesto; por último, la **regla de la enumeración** aconseja enumerar y revisar todos los pasos para comprobar que no se ha omitido nada ni cometido ningún error.

Los únicos modos de conocimiento válidos son, pues, la **intuición** o conocimiento inmediato de las naturalezas simples y la **deducción** del resto de las verdades a partir de dicho conocimiento. Es evidente, pues, que el modelo en el que se inspira el método cartesiano es el **método matemático**, del que Descartes admira el orden necesario de sus razonamientos deductivos fundados en unas primeras verdades evidentes.

### **1.2. La duda metódica**

El sistema del saber debe fundamentarse, por tanto, en **verdades primeras** absolutamente **evidentes**. Así que han de rechazarse todas las opiniones cuya verdad no sea absolutamente segura. Para eliminar toda opinión que no sea evidente ni se deduzca de otra que sí lo sea, Descartes somete todas las creencias al proceso de la **duda metódica**. Ésta consiste en examinar todas las creencias y rechazar como falsas todas aquellas acerca de las cuales quepa la menor duda. Como este examen no puede aplicarse a cada una de todas las posibles creencias, Descartes propone una serie de argumentos para poner en duda los fundamentos de todas las opiniones en general.

En primer lugar, observa que, puesto que los **sentidos** nos han engañado alguna vez, pueden engañarnos siempre, y, por consiguiente, no hay que admitir las opiniones basadas en ellos; asimismo, tampoco hay que fiarse de los **razonamientos**, ya que podemos cometer errores en las inferencias y tomar por argumentos válidos razonamientos que, en realidad, son falacias. En segundo lugar, afirma que la falta de criterios suficientes para distinguir el **sueño** de la **vigilia** nos impide aceptar nuestra creencia en la realidad del mundo, porque cabe la posibilidad de tomar lo soñado por la auténtica realidad. Por último, hasta las presuntas verdades matemáticas —que parecen serlo tanto en el sueño como en la vigilia— son puestas en duda, porque sería posible que Dios quisiera que nos equivocásemos o que hubiese un **genio maligno** que nos engañase haciendo que lo falso nos pareciese verdadero. Así pues, todas las creencias anteriormente admitidas deben ser puestas en duda y rechazarse como si fueran falsas.

### **1.3. La primera verdad: la existencia del yo**

La aplicación de la duda metódica conduce, sin embargo, al descubrimiento de una verdad que la resiste, una **verdad absolutamente indubitable**: «*cogito, ergo sum*», «*pienso, luego existo*», «yo pienso, yo existo». Esta verdad, conocida como el *cogito*, se conoce intuitivamente: capto directamente mi existencia como pensante. Soy consciente de mi pensar, que se me da sin posibilidad alguna de duda: puedo dudar, pero no puedo dudar de que dudo. El *cogito* es la primera verdad sobre la que debe fundarse todo el sistema del saber. Aunque ya Agustín de Hipona había sostenido que si dudaba es que era, la certeza de la propia existencia como pensante es valorada por Descartes de distinto modo. Se trata de la transparencia del yo para sí mismo, la inmediatez de la autoconciencia.

La verdad indubitable del *cogito* se conoce **con claridad y distinción**. Por consiguiente, la claridad y la distinción deben ser el **criterio de certeza**, de acuerdo con el cual ha de aceptarse como

verdadero sólo lo que percibimos con claridad y distinción, es decir, lo que se nos da con absoluta **evidencia**.

#### **1.4. La existencia de Dios**

Tras el descubrimiento del *cogito*, sólo se sabe con certeza que existen el **yo** y sus **ideas**. En relación con estas, hay que distinguir entre su **realidad formal** y su **realidad objetiva**, es decir, entre mis actos psíquicos de pensar o ver, por un lado, y, por otro, lo pensado o lo visto. La realidad formal de mis ideas es su existencia como actos mentales míos; mientras que su realidad objetiva consiste en ser imágenes o representaciones de algo distinto de mí. Si bien la realidad formal de mis ideas es indudable, no lo es que lo representado por mis ideas exista formal o realmente. Aparte de actos mentales evidentes para el sujeto, las ideas son a la vez **imágenes** de algo distinto de él, de modo que el problema es saber si existe fuera de la conciencia aquello que representan.

Sin embargo, entre las ideas se encuentra la idea de una **sustancia infinita y perfecta**, la idea de **Dios**. No se puede conocer que el conocimiento de que el yo es una sustancia finita e imperfecta — puesto que duda— si no se posee la idea de un ser infinito y perfecto. A partir de la realidad objetiva de dicha idea, Descartes propone tres demostraciones de la **existencia de Dios**.

El **primer argumento** parte de que la idea innata de Dios representa una sustancia infinita y perfecta. Ahora bien, la causa de la idea de Dios ha de tener tanta realidad formal como la realidad objetiva de esta idea, es decir, como lo representado en dicha idea (una sustancia infinita). Por ello el yo finito e imperfecto no puede ser la causa de la idea de Dios. Luego debe existir un ser infinito del que proceda dicha idea, es decir, es necesario que Dios exista.

La **segunda prueba** afirma que, si yo me hubiera producido a mí mismo, me hubiera hecho perfecto e infinito como la idea que tengo de una sustancia perfecta e infinita; pero, como yo soy finito e imperfecto, la causa de mi existencia tiene que ser una sustancia infinita y perfecta, es decir, Dios.

Por último, Descartes sostiene una **tercera demostración** de la existencia de Dios ya propuesta de otro modo por Anselmo de Canterbury y denominada posteriormente **argumento ontológico**. Según dicha prueba, la idea Dios representa un ser cuya esencia consiste en la perfección. Puesto que la existencia es una perfección pertenece necesariamente a su esencia. Así pues, necesariamente Dios existe. Esta última prueba parte tan sólo de la idea de Dios y consiste en mostrar que, si el ser perfecto no existiese, sería imperfecto porque le faltaría la existencia, pero, como es imposible que sea perfecto e imperfecto, tiene que existir necesariamente.

De estas demostraciones de la existencia de Dios se desprende que la idea de Dios es como la «huella» que ha dejado en el hombre al crearlo: la sustancia infinita es la causa de la sustancia finita pensante y de la idea de infinito presente en ella. El **yo** es, de algún modo, **imagen de Dios**, y se sabe finito e imperfecto precisamente a la luz de la idea lo infinito y lo perfecto.

#### **1.5. La existencia del mundo**

En este momento de la argumentación cartesiana, se reconocen como verdaderas tanto la existencia del yo en tanto que cosa que piensa como de Dios. Sin embargo, aún se encuentra puesta en duda la existencia de la **realidad externa** al yo. El siguiente paso de Descartes es la demostración de la **existencia del mundo** fundada en la existencia de Dios. Si Dios es veraz, inmutable e infinitamente bueno, no puede permitir que mis facultades me engañen. Ahora bien, como mis facultades me muestran que hay ideas evidentes que parecen proceder de realidades distintas sujeto, deben existir

tales cosas. De este modo, Dios garantiza que mis ideas se corresponden con un mundo o realidad fuera de la conciencia. Así, para Descartes la **existencia de Dios** es el verdadero fundamento del **criterio de certeza** basado en la **evidencia**, ya que la **veracidad de Dios** garantiza que las ideas claras y distintas, aquellas acerca de lo que no es posible la duda por resultar evidentes, sean verdaderas.

Ahora bien, las **ideas** parecen ser de **tres clases** distintas: las ideas **adventicias** son aquellas que parecen provenir de la experiencia externa, las **facticias** son aquellas que construidas por mí mismo a partir de otras ideas, y las **innatas** son ideas que no proceden de la experiencia externa ni las he construido yo mismo, sino que las encuentro en mí mismo nacidas junto con mi conciencia. Pues bien, todas las ideas que poseen **claridad y distinción** son, en realidad, **innatas**, esto es, han sido impresas por Dios en el alma, de modo que queda garantizada su **verdad**. Por otra parte, las conexiones entre las ideas innatas son verdades que, si bien son necesarias para todo ser racional, dependen enteramente de la voluntad de Dios, absolutamente libre y omnipotente.

En cuanto a los **errores** que cometemos, no son causados por Dios, sino que tienen su origen en el mal uso de la voluntad libre que presiona al entendimiento para que acepte como verdadero lo que no se presenta con evidencia. La causa del error se encuentra en el ejercicio indebido de la voluntad que, en lugar de someterse al entendimiento, lo fuerza a juzgar equivocadamente.

### **1.6. La sustancia y sus clases**

Las ideas que poseemos son ideas de sustancias, atributos y modos. La **sustancia** es, según Descartes, aquello que existe por sí mismo y no necesita ninguna otra cosa para existir. Una vez que este filósofo ha demostrado tanto la existencia de Dios como la existencia del mundo físico, queda claro que hay tres **clases de sustancias**: la **sustancia infinita** o **Dios**, las **sustancias finitas pensantes** o **almas** (*res cogitans*), c) las **sustancias finitas extensas** o **cuerpos** (*res extensa*). Dios, alma y mundo son, pues, las tres clases de realidad existentes. Lo que existe por sí mismo es la sustancia y su esencia es definida por sus atributos o propiedades esenciales: finitud o infinitud, pensamiento o extensión. Por otra parte, cada una de estas posee también sus correspondientes modos o características no esenciales, como, por ejemplo, el movimiento o el tamaño en el caso de los cuerpos y los distintos tipos de pensamiento en el de los espíritus. En sentido estricto, observa Descartes, la única sustancia es Dios, porque las sustancias finitas necesitan permanentemente de Él para existir, siendo, pues, la creación es continua.

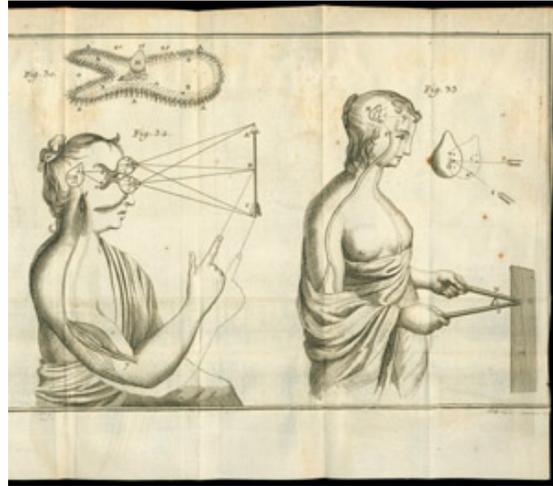
### **1.7. La física cartesiana: la naturaleza de los cuerpos**

La **física** cartesiana se deriva de su filosofía primera y tiene como objeto las sustancias extensas. El único atributo real de la materia es la extensión, porque el resto de las propiedades (color, sabor, olor, etc.) son subjetivas. La **extensión** y los modos relacionados con ella (figura, movimiento, etc.) son **cualidades primarias**; en cambio, las otras propiedades (gustativas, olfativas, etc.), son **cualidades secundarias**. Es decir, la extensión y sus modos existen objetivamente, mientras que el resto de las propiedades sólo existen en el sujeto. Así, el mundo material — incluidos el vegetal y el animal y el cuerpo humano, pura *res extensa*— es como una **máquina** sometida a las leyes del movimiento: conservación, inercia y movimiento rectilíneo. Por consiguiente, la física cartesiana es claramente **mecanicista** y considera real aquello que, en último término, es objeto de las **matemáticas**.

## 2. ANTROPOLOGÍA: EL SER HUMANO

### 2.1. El dualismo cartesiano

El **yo** es, según Descartes, una *res cogitans*, es decir, una **sustancia pensante**. Soy una cosa que piensa, una cosa independiente del cuerpo, que no necesita de otra cosa para existir. Puedo dudar de la existencia de mi cuerpo, pero no puedo dudar de mi existencia, de la existencia de mí mismo en cuanto pienso. Esto significa que puedo pensarme como existiendo sin necesidad de ninguna otra cosa y que, por tanto, soy una sustancia cuyo atributo esencial es ser pensante. Además, el alma, *res cogitans*, es autónoma respecto del cuerpo y, por ello, no está sometida a leyes que regulan el comportamiento de las sustancias extensas. El alma y cuerpo son, pues, **dos sustancias** claramente distintos, porque, por ejemplo, el alma es indivisible, mientras que el cuerpo siempre se puede descomponer en partes. Descartes defiende, pues, es un **dualismo antropológico** radical.



No obstante, el **ser humano** es, por tanto, la **unión** de un **alma** (*res cogitans*) y un **cuerpo** (*res extensa*) que **interactúan** entre ellos. El problema al que se enfrenta Descartes es explicar cómo dos sustancias tan distintas, una inextensa y la otra extensa, pueden relacionarse entre ellas, cómo es posible que estas dos clases de realidades mantengan una **relación recíproca** de causa y efecto. Según Descartes, esta relación o contacto se produce en la **glándula pineal**, aunque, por otra parte, acaba reconociendo que se trata de un hecho evidente, pero inexplicable.

### 2.2. Las clases de pensamiento

Descartes entiende por **pensar** toda clase de actos mentales como, por ejemplo, sentir, recordar, imaginar, concebir o desear. Sin embargo, las **clases de pensamientos** se pueden reducir esencialmente a tres. En primer lugar, se encuentran las **ideas** en sentido estricto, que son meras **representaciones**. El segundo tipo de actos mentales son los **juicios**, en los cuales reside propiamente la verdad. Finalmente, la tercera clase de fenómenos psíquicos son los **apetitos** o **afectos**. En cuanto a las facultades del alma, Descartes parece reducirlas, en último término, al **entendimiento** y la **voluntad**.

### 2.3. El libre albedrío

El hecho de la **voluntad humana** sea **libre** es, a juicio de Descartes, absolutamente **evidente**. A su juicio, la **libertad** no consiste en la indiferencia de la voluntad ante todas las alternativas ni en la elección arbitraria, sino en que la voluntad elija lo propuesto por entendimiento como bueno y verdadero. Así pues, la voluntad debe someterse al entendimiento. Aunque el libre albedrío se trate de un hecho que no necesite demostración, su condición de posibilidad es que el alma no es extensa y, por consiguiente, es independiente respecto a las leyes que rigen el comportamiento de los cuerpos.

### 3. LA ÉTICA: LA MORAL

#### 3.1. *La moral provisional*

Descartes estableció una «**moral provisional**» con el fin de guiar su vida hasta que dedujese los principios morales fundados en su sistema metafísico. Se trata, por tanto, de un conjunto de reglas provisionales útiles para dedicarse a la búsqueda de la verdad mientras no se conozcan las normas morales absolutamente evidentes, si bien es cierto que confirmó a lo largo de su vida la utilidad de su moral provisional. La **primera regla** de dicha moral provisional es obedecer a las leyes y costumbres del país en que se vive para poder pasar inadvertido. La **segunda** consiste en ser firme en las resoluciones tomadas una vez que se han adoptado a pesar de que inicialmente fuesen dudosas. El **tercer precepto** aconseja vencerse a uno mismo y modificar los propios deseos en vez de querer cambiar la realidad y la fortuna. Por último, como **conclusión** de esta moral, Descartes confirma que la mejor ocupación es dedicarse al cultivo de la razón y el conocimiento de la verdad.

#### 3.2. *Las pasiones*

A fin de liberarse de la tiranía de las pasiones y someter la voluntad al entendimiento, hay que tener en cuenta que, mientras que las **acciones** son las decisiones y conductas que dependen de la voluntad, las **pasiones** proceden del cuerpo y, en consecuencia, son involuntarias aunque afecten al alma. Así pues, las pasiones son emociones, sentimientos y percepciones causados en el espíritu por el cuerpo al que está unido. Según Descartes, si bien no es necesario suprimir totalmente las pasiones, éstas deben ser dominadas por la **razón** de modo que el hombre se mantenga dueño de sí mismo. Ahora bien, como las pasiones no dependen de nuestra voluntad, han gobernarse indirectamente mediante los pensamientos que a su vez las favorecen o atenúan. Además, recomienda la pasión y la virtud de la **generosidad**, que estriba en ser conscientes de que nada nos pertenece salvo lo que depende de nuestra voluntad, no desear nada que no esté en nuestras manos, y hacer siempre lo que se considera mejor. Se trata, pues, de una actitud semejante a la **magnanimidad**.

## TEMA 6. DAVID HUME

### 0. INTRODUCCIÓN



David Hume nació en Escocia en el año 1711 y murió en 1776. Su filosofía se puede considerar la última etapa del empirismo moderno inglés, que desarrolló hasta sus últimas consecuencias. Por otra parte, se trata también de un pensador vinculado con el movimiento de la Ilustración. Sus dos principales obras son el *Tratado sobre la naturaleza humana* y el *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

El objetivo del pensamiento de Hume fue aplicar el método experimental de la física de Newton al estudio de la naturaleza humana, pues consideraba que la «ciencia del hombre» es el saber fundamental. Para ello aborda, en primer lugar, el estudio de la mente y el conocimiento humanos.

### 1. EPISTEMOLOGÍA: EL CONOCIMIENTO.

#### A) EL EMPIRISMO RADICAL

##### 1.1. *Impresiones e ideas*

Según Hume, todos los contenidos de la mente humana son percepciones, que pueden ser de dos clases: impresiones e ideas. Las impresiones provienen directamente de los sentidos; se presentan ante nuestra mente con nitidez, fuerza y viveza; son originarias y preceden temporalmente a las ideas. Por el contrario, las ideas son copias de las impresiones en el pensamiento que se caracterizan por su imprecisión y debilidad, así como por ser posteriores a las impresiones y derivadas de ellas.

Tanto las impresiones como las ideas pueden ser simples o complejas. Las ideas simples proceden directamente de sus correspondientes impresiones simples; pero las ideas complejas pueden provenir de impresiones igualmente complejas o de combinaciones de ideas simples. Estas agrupaciones de ideas surgen de su asociación mediante la imaginación por la semejanza, la contigüidad espacial y temporal, y la relación de causa y efecto, que constituyen las leyes que explican el orden y la regularidad con los que aparecen las ideas en la mente.

##### 1.2. *Negación de las ideas innatas y de las ideas universales*

Así pues, según Hume, no hay ideas innatas, sino que todas las ideas proceden de impresiones, es decir, de la experiencia, y aquellas que no lo hacen carecen por completo de validez. Asimismo, el análisis humeano del conocimiento implica forzosamente el nominalismo, puesto que, como toda idea es copia de una impresión y toda impresión lo es de algo individual, sólo puede haber ideas particulares. Por consiguiente, ninguna palabra se refiere a una realidad universal ni tiene como significado un concepto general, sino que simplemente puede evocar por la costumbre a varias ideas particulares entre las que exista cierta semejanza.

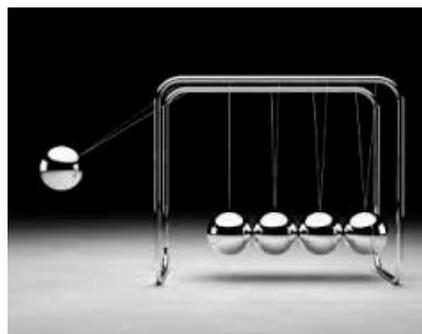
### **1.3. Relaciones de ideas y cuestiones de hecho**

Hume sostiene que existen tan sólo dos clases de conocimiento: el que tiene como objeto relaciones de ideas y aquel que tiene como objeto cuestiones de hecho. Las proposiciones que expresan relaciones entre ideas son independientes de lo que en realidad exista, es decir, de los hechos, y se fundamentan en un análisis de las ideas que contienen. Puesto que su negación implica una contradicción lógica, son necesarias. Este tipo de juicios pertenecen a la lógica y a las matemáticas. En cambio, las proposiciones que expresan cuestiones de hecho se refieren a hechos y se fundamentan en la experiencia, es decir, en las impresiones, de modo que son contingentes, pues su negación no es una contradicción.

### **1.4. Crítica de la idea de causa y de la inducción**

Ahora bien, hay proposiciones que expresan conocimientos de cuestiones de hecho, pero se refieren a hechos futuros o hechos que no están presentes ante los sentidos. Estas proposiciones no proceden directamente de impresiones, porque no es posible tener impresiones de hechos futuros ni de hechos que no estén presentes ante los sentidos. Así que dichas proposiciones se fundamentan en la relación de causa a efecto.

La relación de causalidad no es una mera relación de ideas, ya que el efecto no se puede descubrir analizando la causa. Se trata más bien de la idea de una conexión necesaria entre dos hechos sucesivos y contiguos en el tiempo, que permite inferir de un suceso otro acontecimiento futuro. Sin embargo, no se tiene impresión de dicha conexión necesaria, sino simplemente de la sucesión constante entre dos hechos, de modo que la idea de conexión necesaria, al no proceder de ninguna impresión, no es válida. Por otra parte, la predicción se basa en la inducción o generalización, y ésta se apoya a su vez en la suposición de que la naturaleza se comporta uniformemente, pero esta suposición se funda precisamente en la aceptación de la inducción, con lo que cual se cae en un círculo vicioso.



Por tanto, nuestro conocimiento de hechos futuros y nuestro conocimiento de las relaciones causales son una mera creencia irracional cuya certeza deriva simplemente de la costumbre o hábito de haber tenido en el pasado las impresiones sucesivas de dos hechos. No obstante, a pesar de carecer de fundamento empírico y racional, esta creencia es suficiente para vivir.

### **1.5. Fenomenismo, escepticismo y crítica de la metafísica**

Una consecuencia de esta crítica de la noción de causa es que tampoco podemos afirmar la existencia de cosas externas que sean la causa de nuestras impresiones, porque, en realidad, sólo conocemos las percepciones y las relaciones entre ellas. Puesto que no tenemos impresión de la realidad exterior ni podemos deducirla aplicando la idea de causa, la existencia de un mundo exterior a nosotros es también objeto de mera creencia.

El empirismo radical de este pensador conduce, pues, al fenomenismo y, en definitiva, a un escepticismo moderado. Según el fenomenismo, sólo podemos afirmar que existen percepciones, es decir, meros fenómenos o apariencias, cuya causa o principio de unidad desconocemos, puesto que, como argumenta Hume, no conocemos la realidad exterior, ni la existencia de Dios ni la existencia de un yo que sea el sujeto de las mismas. De este modo, la filosofía de Hume conduce al

escepticismo, pues sostiene que el conocimiento humano sólo puede afirmar que existen percepciones sin conocer sus causas. Esto implica que, salvo en el terreno de las matemáticas y de las relaciones de ideas, todo el conocimiento humano se reduce al conocimiento de cuestiones de hechos, y que, por tanto, no es posible la metafísica.

## **B) LA CRÍTICA DE LA METAFÍSICA: LA REALIDAD**

### **1.6. Crítica de la idea de sustancia material**

El empirismo extremo de Hume supone una crítica de los conceptos pertenecientes a la metafísica. A su juicio, sólo captamos impresiones e ideas que proceden de impresiones. Estos grupos impresiones se suelen dar regularmente unidos. Por ello, poseemos ideas de sustancias corpóreas exteriores que consideramos el soporte de los conjuntos de impresiones y que explican que éstas se presenten unidas ante la mente. Sin embargo, no podemos afirmar que existen sustancias materiales que unan esas impresiones, porque no tenemos impresión de dichos sustratos, sino simplemente de una colección de impresiones. Por consiguiente, la idea de sustancia material carece de validez.

### **1.7. Crítica de la idea de Dios y de los argumentos a favor de su existencia**

Según Hume, no tenemos impresión alguna de Dios ni tampoco podemos demostrar su existencia utilizando el principio de causalidad o la idea de causa, puesto que dicha idea carece de fundamento empírico. En cuanto a las pruebas que se ofrecen a favor de la existencia de Dios, Hume las juzga inválidas. En primer lugar, no es posible una demostración *a priori*, porque la existencia de Dios es una cuestión de hecho y, por tanto, contingente, de modo que carece de sentido sostener que un ser existe necesariamente, pues su no existencia no encierra contradicción. En segundo lugar, tampoco resulta correcta la prueba por el designio basada en el orden del universo. La razón es que, además de sustentarse sobre el concepto de causalidad, este argumento se basa en la analogía entre la relación del hombre con sus obras y la relación de Dios con el universo; pero los razonamientos fundados en la analogía resultan muy débiles. Por otra parte, la existencia de un mundo imperfecto sólo permitiría deducir una causa imperfecta sin poder añadirle, además, ningún otro atributo no contenido en sus efectos. Finalmente, la existencia del mal parece incompatible con un Dios personal bueno y perfecto. Así pues, estamos forzados a ignorar si Dios existe o no, y sólo cabe, pues, adoptar una actitud escéptica.

Respecto a la religión, Hume opina que tiene su origen en el sentimiento de temor ante la muerte y del deseo de una vida futura, tal como demuestra en su investigación histórica de la evolución de la creencia religiosa. Según ella, la religión se ha desarrollado desde el politeísmo al monoteísmo, que se trata de la forma de religión más proclive a la intolerancia.

## **2. LA NATURALEZA HUMANA**

### **2.1. Crítica de la idea de sustancia espiritual o de la idea del yo**

La crítica humeana de la metafísica se extiende asimismo a la idea de una sustancia espiritual o alma. Según Hume, no tenemos impresión del yo, y, por tanto, la idea de yo no es válida, pues no procede de impresión alguna. En realidad, la mente se reduce a un simple conjunto o haz de percepciones (impresiones e ideas) que se suceden temporalmente. La existencia de un yo o sustancia espiritual idéntica a sí misma y permanente es, a su juicio, un mero objeto de creencia y en

ningún caso un conocimiento válido. Dicha creencia se explica gracias a la memoria de percepciones anteriores.

## **2.2. La libertad**

Hume afirma que la voluntad humana consiste en la impresión que se tiene cuando se mueve el cuerpo o se trae a la mente una nueva percepción. Por otra parte, entender por libre arbitrio la ausencia de necesidad o pura casualidad constituye un absurdo. Así que la libertad debe consistir más bien en la espontaneidad o ausencia de coacción externa. Al obrar libremente no nos encontramos determinados por causas externas, pero sí por motivos internos. Dichos motivos son únicamente las pasiones que, a su juicio, no pueden ser dominadas por la razón, que, al no poder dirigir la voluntad, se limita a servir y obedecer a las pasiones.

## **3. LA ÉTICA: LA MORAL**

### **3.1. El emotivismo moral**

Uno de los principales objetivos de la filosofía humeana es aplicar el método experimental al estudio de la naturaleza humana y, por tanto, a la investigación sobre la conducta moral de los hombres. Su punto de partida es una crítica de las tesis del racionalismo en el terreno de la ética. Según Hume, la razón no puede por sí sola mover la voluntad a producir o impedir una acción, porque la voluntad es motivada tan sólo por las pasiones. De acuerdo con su teoría del conocimiento, sólo conocemos relaciones de ideas y cuestiones de hechos, y ninguno de estos conocimientos puede mover la voluntad a actuar. Sin embargo, es evidente que los juicios morales mueven nuestra voluntad a realizar una acción o a no realizarla. Por tanto, dichas proposiciones se refieren a cuestiones de hecho relativas no a las acciones observadas, sino a los sentimientos que suscitan. Esta teoría se denomina en la actualidad emotivismo moral y, según ella, un juicio moral expresa, en realidad, el placer o el dolor que se sienten ante las acciones o modos de ser de las personas.

### **3.2. El sentimiento moral**

El sentimiento moral es el sentimiento natural de aprobación o desaprobación que experimentamos ante ciertas acciones y consiste fundamentalmente en el agrado o desagrado *desinteresados* que sentimos ante las obras o las costumbres de las personas. Aquello que provoca un sentimiento de placer es considerado bueno, mientras que lo que produce en nosotros una reacción de dolor es calificado como malo.

Todos los seres humanos compartimos una misma naturaleza y, en consecuencia, reaccionamos con los mismos sentimientos ante acontecimientos similares. Entre estos sentimientos destaca, sobre todo, la simpatía que nos permite ser sensibles a las emociones y los deseos de los otros. Así pues, el emotivismo moral de Hume está lejos de identificarse, en sentido estricto, con un puro subjetivismo ético.

### **3.3. El utilitarismo**

Entre los comportamientos que suscitan un sentimiento de aprobación en los seres humanos se encuentran aquellos que poseen la cualidad de ser útiles para la sociedad. Por tanto, la ética de

Hume constituye un claro precedente del utilitarismo, ya que, en último término, se considera bueno aquello que resulta beneficioso para la sociedad y malo lo que es perjudicial. Ahora bien, como es la razón lo que determina qué es útil y qué no lo, ésta desempeña cierta función a pesar que la moral humeana se fundamente en los sentimientos.

### **3.4. Crítica de la falacia naturalista**

La crítica de Hume a las ética racionalistas considera que éstas cometen en sus razonamientos un salto ilegítimo del «ser» al «deber ser», pues a partir de cuestiones de hecho acerca de cómo *son* las cosas pretenden extraer conclusiones sobre cómo *deben ser*. Sin embargo, no es lógicamente posible deducir una proposición normativa de premisas que son puramente descriptivas, porque al hacerlo se añade una nueva relación que no se encuentra en éstas. Se trata, por tanto, de una clase de inferencia inválida que se conoce como «falacia naturalista».

## **4. LA FILOSOFÍA POLÍTICA: LA SOCIEDAD**

### **4.1. Crítica del contrato social**

En cuanto al origen de la sociedad, Hume piensa que la idea de un estado de naturaleza en el que los hombres viviesen solitarios es tan sólo una mera ficción útil carente de todo fundamento histórico. Tampoco cree en la existencia de un contrato social —como proponen Hobbes, Locke o Rousseau— que constituya el origen de la vida en sociedad, porque precisamente los pactos y las promesas únicamente poseen valor vinculante dentro de la sociedad y no antes o fuera de ella. Además, la historia muestra que origen de las sociedades proviene más bien del uso de la fuerza y la violencia. Por último, a diferencia de Locke, Hume no acepta la existencia de una derechos naturales.

### **4.2. La utilidad como origen de la sociedad**

Por ello, en vez de adoptar una teoría del contrato social, este pensador inglés sostiene que la sociedad nace exclusivamente porque es útil a los hombres. La vida en común aumenta la fuerza, la habilidad y la seguridad. Ya en la familia, que es el núcleo inicial de la sociedad, el ser humano aprende las ventajas de vivir junto a otros para ayudarse y protegerse mutuamente. Pero es, sobre todo, la necesidad de conseguir y asegurar bienes externos la que conduce a formas de organización más amplias.

En estos modos de vida social más complejos, se necesita la organización política y, por ello, aparecen los gobiernos, cuya finalidad primera es mantener la justicia, si bien posteriormente asumen funciones destinadas a fomentar el bienestar de la sociedad. No obstante, cabe la posibilidad de sociedades sin gobierno, tal como ocurre en algunas sociedades primitivas.

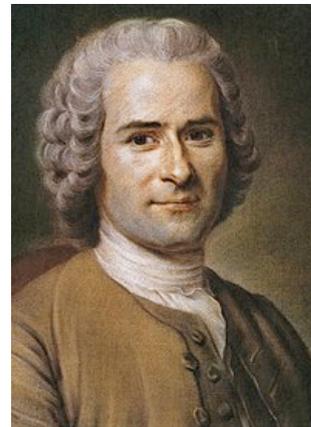
### **4.3. La utilidad como fundamento de la obediencia al Estado**

Así pues, la única razón para obedecer las leyes, que son todas convencionales, es el interés y la utilidad, ya que la sociedad proporciona una seguridad y protección de las que se carecería si se viviese aisladamente. Puesto que el único motivo para someterse a la autoridad política es la utilidad que se deriva de ello, si un gobierno deja de ser útil, desaparece la razón para la obediencia y, en consecuencia, resulta legítima la sublevación, aunque sólo en casos de verdadera tiranía y opresión.

## TEMA 7. JEAN-JACQUES ROUSSEAU: TEMA

### 0. INTRODUCCIÓN

Jean-Jacques Rousseau nació en Ginebra en el año 1712 y, tras pasar la mayor parte de su vida entre Suiza y Francia, murió en el año 1778. Si bien perteneció durante un tiempo al círculo de los **ilustrados franceses**, su relación con ellos resultó muy conflictiva. De hecho, la publicación de sus primeros escritos le condujo a la ruptura con sus representantes. Aunque compartía con ellos su reflexión sobre las cuestiones de la sociedad y de la historia, sus tesis sobre ellas eran bien diferentes del optimismo ilustrado. Por ejemplo, frente a la confianza absoluta en la razón y la cultura propia de los enciclopedistas, Rousseau destacó el papel del **sentimiento interior** y de la **naturaleza**, por lo que se lo considera también un precursor del **Romanticismo**.



Entre las principales obras filosóficas del filósofo ginebrino se encuentran *Discurso sobre las artes y las ciencias*, *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres*, *Discurso sobre la economía*, *Emilio* y, sobre todo, *Contrato social*.

### 1. FILOSOFÍA POLÍTICA: LA SOCIEDAD Y EL ESTADO

#### 1.1. Crítica de la sociedad civilizada

Desde sus primeras obras, Rousseau adoptó una actitud enormemente **crítica** respecto de la **sociedad civilizada**, que se caracteriza principalmente por la artificialidad, la hipocresía y la competitividad. A su juicio, la causa de esta degeneración moral es el **progreso** de las **artes**, las **ciencias** y las **letras**, tesis claramente opuesta a los principios de los enciclopedistas. En consecuencia, contra el efecto negativo de la cultura es preciso cultivar una **«ignorancia razonable»**, que consiste en el amor a la virtud y en la limitación de la curiosidad a las facultades que se han recibido. Aunque posteriormente matizó su rechazo de la civilización, la idea de que la naturaleza humana ha sido corrompida por la sociedad y la cultura siempre estuvo presente en su pensamiento.

#### 1.2. El estado de naturaleza

La afirmación de que la sociedad civilizada ha corrompido al ser humano tal como era en su **estado de naturaleza** exige una descripción de dicho estado. Puesto que solo conocemos al ser humano en sociedad, esta investigación de su estado natural no puede ser empírica ni

histórica, sino que más bien ha de ser una **explicación hipotética** que consiste en tomar al ser humano tal como lo conocemos y retirarle todos los atributos que ha recibido de la vida en sociedad. En definitiva, el estado de naturaleza es más bien el **modelo** o **norma** desde el cual Rousseau somete a crítica el orden social vigente.

Aunque en el estado de naturaleza el ser humano se dedicaría fundamentalmente a la conservación de su vida, se diferenciaría de los animales no solamente por su inteligencia y habilidad, sino, sobre todo, por su **libertad**. Además, el ser humano se distingue por su **perfectibilidad**, es decir, por su capacidad de perfeccionarse a sí mismo.

En su estadio más primitivo, sin vida social y sin haber alcanzado el nivel de reflexión, el ser humano carecería de **cualidades morales** en sentido estricto. Ahora bien, esto no implica que fuese malo ni violento, sino simplemente que no poseería las ideas de bondad y maldad ni tampoco las de justicia e injusticia, pues ni siquiera habría una distinción entre lo «mío» y lo «tuyo». Por el contrario, cabe afirmar que, según Rousseau, el ser humano en este primitivo estado de naturaleza es **bueno**, ya que, si bien no puede ser considerado bueno en un sentido estrictamente moral, la bondad moral no consiste más que en el desarrollo de sus sentimientos e inclinaciones naturales. Entre tales sentimientos naturales se hallan el **amor de sí mismo**, que no hay que confundir con el egoísmo que se da la sociedad, y la piedad o **compasión**, la cual nace, en opinión de Rousseau, del amor de sí.

Por otra parte, Rousseau describe al ser humano en su estado más primitivo sin **lenguaje**. Con el tiempo, se establecieron signos convencionales para designar cada objeto y más tarde aparecieron términos generales para expresar ideas generales. Respecto a la cuestión de si la existencia de la sociedad es necesaria para la adquisición del lenguaje o, por el contrario, el surgimiento de este es imprescindible para el establecimiento de la sociedad, el pensador suizo no propone ninguna solución. No obstante, sostiene con claridad que la vida intelectual del ser humano sería imposible sin la capacidad lingüística.

### ***1.3. La transición del estado de naturaleza a la sociedad organizada***

Aparte de la conciencia de la ventaja de la colaboración en ciertas empresas comunes, según Rousseau, la aparición de la sociedad civil depende ante todo del establecimiento de la **propiedad privada**. Al introducirse esta, desapareció la igualdad y, junto con la agricultura y la metalurgia, surgieron la esclavitud y la miseria. Aun cuando también aparecieron las nociones de justicia e injusticia, el ser humano se alejó de su sencillez primitiva y se impusieron las desigualdades y los enfrentamientos, hasta el punto de darse un «estado de guerra».

Dados la inseguridad y los males derivados de la institución de la propiedad privada, resultó necesario el establecimiento por consentimiento común de la **sociedad política**, el **gobierno** y la **ley**. Sin embargo, estos no supusieron un avance, sino la pérdida de la libertad natural y la consolidación de la propiedad privada y el aumento de las desigualdades derivadas de ella. Aunque la sociedad política tiene su origen en un «contrato» entre el pueblo y los gobernantes, el poder político degeneró en el despotismo hasta conducir finalmente a la ley del más fuerte, a la que, en principio, estaba destinado a sustituir.

Mientras que en el estado de naturaleza no había más **desigualdad** que la **natural**, que consiste en la mera diferencia de capacidades, en la sociedad civil existe, además, la «**desigualdad moral o política**», que es consecuencia de la aparición de la propiedad privada y de las leyes. Esta desigualdad no es proporcional a la desigualdad natural y se encuentra en contradicción con el derecho natural. De este modo, se regresa, por así decirlo, al estado de naturaleza. Ahora bien, a diferencia del inicial, que se caracterizaba por la inocencia y la sencillez, el actual es fruto de la corrupción.

No obstante, pese a esta crítica de la sociedad civilizada, Rousseau no se plantea la meta imposible y absurda de la supresión de la sociedad, sino más bien una **reforma radical** de ella que supere los males propios del orden social vigente al recuperar los sentimientos naturales. Paradójicamente, solo la **razón** puede promover el retorno a la bondad del estado de naturaleza dentro de la sociedad debidamente transformada.

#### **1.4. El contrato social**

La filosofía política de Rousseau parte, pues, de que los individuos son **libres** en el **estado de naturaleza**, pero, en cambio, se encuentran **encadenados** en la **sociedad civil**. Si bien en sus primeros escritos había adoptado una actitud meramente crítica ante esta situación de acuerdo con la cual rechazaba a la sociedad como un mal, en su obra fundamental, titulada el *Contrato social*, opta por justificar un orden social tal como *debería ser* para que se superasen los males de la civilización y se recuperara de algún modo el estado de naturaleza, solo que en el seno de la sociedad misma.

Para ello recurre a la **teoría contractual** que ya habían propuesto en la Edad Moderna autores como Hobbes y Locke. Así, el deber de obedecer al poder político no puede fundarse en la fuerza que este posee y ejerce, las cuales solo justificarían un acto de prudencia, sino en un **acuerdo** o **convención** que legitime el orden social y la autoridad política. .

Según el filósofo ginebrino, los seres humanos se ven forzados a unirse y asociarse para conservarse una vez que los obstáculos a su conservación en el estado de naturaleza superan a los recursos de los que dispone en dicho estado. Ahora bien, el problema reside en encontrar una forma de asociación que no solamente proteja a los miembros de la sociedad y sus posesiones, sino que a la vez garantice que los individuos sigan siendo **libres** como en el estado de naturaleza, esto es, continúen obedeciéndose solo a sí mismos.

Dicha forma de organización política se basa en un **pacto** entre **iguales** mediante el cual cada miembro de la sociedad se une a los demás para obedecer voluntariamente la **voluntad general**, renunciar a sus intereses particulares y convertirse en una parte del todo indivisible que es la **comunidad**. Así, por medio del contrato social, se sustituye la **libertad natural** que poseían los individuos en el estado de naturaleza por la **libertad civil y moral** que adquieren en la sociedad. Según Rousseau, los seres humanos se hacen **libres** al obedecer la voluntad general y la ley basada en esta, pues, al someterse a ellas, obedecen a su propia razón y a lo que su voluntad realmente quiere.

#### **1.5. La soberanía popular**

Por otra parte, con la asociación de individuos mediante el contrato social, se crea un cuerpo moral y colectivo al que se denomina **Estado, Soberano** o **Poder** según se lo considere pasivamente, de forma activa o en relación con otros cuerpos semejantes. Por tanto, Rousseau considera que la **soberanía** reside en dicho cuerpo, que es el **pueblo** en cuanto legisla ejerciendo la **voluntad general**. De ahí que cada individuo, en cuanto miembro del cuerpo moral, es soberano, mientras que, como poseedor de una voluntad particular, debe someterse a la voluntad general.

Rousseau defiende que la soberanía es **inalienable**, de modo que no admite **representación** alguna. Como mucho, el pueblo puede elegir diputados que ejerzan como administradores, pero no que legislen en representación suya. Además, la soberanía es **indivisible**, dado que la voluntad general también lo es. Tampoco es posible una división de la soberanía en los poderes ejecutivo y el legislativo, sino que el poder ejecutivo meramente administra la ley y es un instrumento al servicio del soberano, es decir, del pueblo en cuanto legislador.

### **1.6. La voluntad general**

El concepto fundamental de la teoría política propuesta por Rousseau es, sin duda alguna, el de **voluntad general**. En su opinión, el Estado es un sujeto o un «ente moral que cuenta con una voluntad». Esta voluntad tiende siempre al bien del todo y de cada parte. Por ello ha de ser la fuente de todas las leyes y constituir para todos los miembros de la sociedad la norma de lo justo y lo injusto tanto respecto de sus relaciones recíprocas como en su relación con el Estado. Solo así el derecho coincidirá, por así decirlo, con la moral.

La voluntad general no se identifica, pues, la voluntad de la mayoría de los ciudadanos, sino con la voluntad del Estado como un todo y orientada al interés y al bien común. Por ello distingue Rousseau entre la **voluntad de todos** y la **voluntad general**. Mientras que la primera tiene en cuenta intereses privados y no es más que la suma de las voluntades particulares, la segunda es la voluntad del pueblo soberano que quiere el bien común o universal. Por esto motivo, la voluntad de todos o de la mayoría puede errar en su búsqueda del bien común, pero la voluntad general es infalible y siempre quiere el interés común.

Al ser la voluntad general más universal que la voluntad de todo individuo y la de todo grupo perteneciente al Estado, debe prevalecer sobre ellas. Así pues, la **bondad moral** y la **virtud** consisten en que la voluntad particular se identifique y se ajuste a la voluntad general. Igualmente, el legislador tiene el deber de que las leyes sean conformes a ella.

Por tanto, aunque a veces se observa en el pensamiento de Rousseau la tendencia a asociar la voluntad general con la de la asamblea popular o el cuerpo legislativo que representa al pueblo, queda claro que admite que las leyes y las decisiones emanadas de ellos pueden no corresponderse con la voluntad general, que es, por así decirlo, el criterio moral para distinguir lo justo de lo injusto. Además, también parece admitir la idea de algo más general que el Estado de la cual las voluntades de todos los individuos y todos los estados serían miembros. La voluntad de esta «gran ciudad del mundo» sería, pues, la «voluntad de la naturaleza» a la cual también los estados deberían someterse, siendo la sociedad política el modo en que se cumple la voluntad general.

No obstante, con el fin de garantizar que la asamblea popular apruebe leyes que se ajusten a la ley general, el pensador suizo propone, entre otras medidas, evitar las sociedades parciales con sus respectivas voluntades relativamente generales a fin de que cada ciudadano piense por sí mismo. Para ello deberán estar, además, adecuadamente informados. Si se cumplen estas condiciones, entonces la voluntad de la mayoría expresará inevitablemente la voluntad general al compensarse las diferencias entre las voluntades particulares. Así pues, salvo en el caso del contrato social, que requiere unanimidad, en el resto de las decisiones la mera voluntad de la mayoría resulta vinculante, si bien debe aproximarse a la unanimidad a medida que aumente la importancia de los asuntos que se decidan.

### 1.7. El gobierno

De acuerdo con el planteamiento de Rousseau, el **poder legislativo** es el **pueblo soberano**, que expresa la voluntad general mediante leyes universales, mientras que el **poder ejecutivo** o **gobierno** se encarga de aplicar la ley en el caso de acciones y personas particulares. La función del gobierno es, pues, meramente **administrativa**. Además, el pueblo no se sitúa bajo el gobierno por un contrato, sino por un encargo, de modo que el pueblo, en quien reside la soberanía, puede limitar, modificar o recuperar el poder ejecutivo para encargárselo a quien decida.

Respecto a las **formas de gobierno**, Rousseau rechaza que haya una forma de gobierno ideal, pues el mejor modo de organización política es diferente para clase de sociedad y estado. Pese a ello, considera que los **gobiernos democráticos** son adecuados para estados pequeños, los **gobiernos aristocráticos** para los estados de tamaño medio y los **monárquicos** para los grandes estados. No obstante, todas ellas pueden degenerar y, de hecho, la tendencia a hacerlo es inevitable, si bien la separación de los poderes ejecutivo y legislativo frena este proceso de decadencia. Por otra parte, no hay que olvidar que el filósofo ginebrino muestra cierta preferencia por los estados pequeños tales como los pequeños cantones suizos en los cuales resulta posible una **democracia directa** en las que los ciudadanos se reúnen con facilidad en asambleas para ejercer el poder legislativo. Sin embargo, a la vez teme que la democracia no sea, en realidad, realizable en una sociedad humana.

### 1.8. La educación



Con el fin de preparar a los seres humanos para la realización efectiva del contrato social, Rousseau propuso en su obra *Emilio* una **pedagogía** renovadora. El fundamento de esta pedagogía es una «**libertad bien dirigida**», para lo cual resulta imprescindible **educar** los **sentimientos** y la **razón** en el **desinterés** y en el **amor** tanto al **prójimo** como a la **comunidad**, suprimiendo así todo egoísmo y competitividad.

Este proceso educativo debe ser **gradual** y atender a las distintas **etapas** del desarrollo psicológico del niño y del adolescente, pues en cada fase de su evolución el ser humano requiere **diferentes técnicas pedagógicas** según las facultades que se hayan desarrollado lo suficiente para ser educadas. En general, el educador nunca debe considerar al niño como un adulto en miniatura, sino como un **niño** con sus propios modos de pensar y de sentir.

Desde el **nacimiento** hasta los **doce años**, hay atender al ejercicio inteligente de los **sentidos**. Posteriormente, de los **doce** a los **quince años**, se tiene que desarrollar una educación de la **inteligencia**, orientando la atención del adolescente hacia las **ciencias**, pero siempre por medio del contacto directo con las **cosas** que imponen sus leyes y su necesidad. Por último, desde los **quince** a los **veintidós años**, la educación debe centrarse en la **dimensión moral**, fomentando el amor al prójimo, la compasión, el sentido de la justicia, la vida en comunidad y, como complemento, la preparación para el matrimonio.

### 1.9 La Religión

Rousseau es partidario de establecer una **religión natural** y una **religión civil** que no admitan distinción alguna entre lo público y lo privado, la política y la teología, lo exterior y lo interior, tal como hace el cristianismo, sino que garantice la convivencia y la aceptación de la voluntad general que ama siempre el bien común.

Las verdades fundamentales de la **religión natural** o «**religión del hombre**», que se opone a todo elemento sobrenatural, son la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Según Rousseau, la **existencia de Dios** es reconocida a partir del maravilloso orden y finalidad de la naturaleza, cuya única explicación es la existencia de Dios. Su postura se aproxima, pues, al **deísmo** de muchos ilustrados, según el cual Dios existe como causa del universo, pero no interviene directamente en este. En cuanto a la **inmortalidad del alma**, se sigue de la imposibilidad racional de admitir que los malos triunfen definitivamente sobre los buenos, tal como ocurriría si todo se redujese a lo acontecido en la historia de la humanidad. Asimismo, la voz de la **conciencia** —es decir, del principio de justicia según el cual se juzgan las acciones propias y ajenas— es el sentimiento natural e innato de amor al bien y a la justicia, si bien por sentimiento hay que entender una aprehensión inmediata o intuitiva. Finalmente, según Rousseau, el **culto divino** esencial no es otro que el del **corazón** y la moralidad.

Además de la «religión del hombre», es necesario proponer también una **religión civil** o «**religión del ciudadano**», es decir, una profesión de fe puramente civil cuyos artículos sean establecidos por el pueblo soberano, pero no como dogmas religiosos, sino como sentimientos sociales necesarios para ser buenos ciudadanos. Así, a las verdades de la religión natural, se añaden, primero, la santidad del contrato social y, segundo, la tolerancia de toda religión que a su vez sea tolerante y no se oponga a los deberes del ciudadano. Para Rousseau el instrumento de salvación no es la Iglesia, sino únicamente el Estado.

## TEMA 8. IMMANUEL KANT: TEMA

### 0. INTRODUCCIÓN



Durante la etapa de su pensamiento denominada **período crítico**, Kant (1724 –1804) escribió sus obras más importantes, en las que, en consonancia con los ideales de la Ilustración alemana, se propuso realizar una **crítica de la razón** tanto en su **uso teórico** como en su **uso práctico**, cuyo propósito era establecer qué se puede conocer, qué se debe hacer, qué cabe esperar, y, en resumen, qué es el hombre.

### 1. EPISTEMOLOGÍA Y METAFÍSICA: LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA TEÓRICA

#### 1.1. La crítica de la razón teórica

Al inicio de su *Crítica de la razón pura*, Kant se pregunta por qué la metafísica no ha progresado, mientras que, en cambio, sí lo han hecho ciencias como la matemática y la física. Con el fin de responder a esta cuestión, considera necesario determinar la **capacidad de la razón** para conocer realidades que se encuentran más allá de la experiencia sensible. En primer lugar, hay que determinar cómo son posibles las ciencias; en segundo lugar, si es posible que la metafísica sea una ciencia<sup>1</sup>.

1 Ver cuadro 1.

#### 1.2. Los juicios sintéticos a priori

Como el conocimiento científico se expresa en juicios, la pregunta por las condiciones de posibilidad de la ciencia conduce al análisis de los **juicios** propios de ella. Por un lado, los juicios pueden ser **analíticos** o **sintéticos**. Un juicio analítico o explicativo es aquel cuyo predicado está contenido en su sujeto, y, por tanto, es suficiente el análisis de éste para comprender que el predicado le conviene necesariamente. En cambio, un juicio es sintético si su predicado no se encuentra comprendido en el sujeto y, por esta razón, amplía nuestro conocimiento. Por otro lado, los juicios pueden ser clasificados en **juicios a priori** y **juicios a posteriori**. Los primeros son aquellos cuya verdad es independiente de la experiencia sensible, mientras que los segundos son juicios que se conocen mediante la experiencia. Por este motivo, los juicios *a priori* son estrictamente universales y necesarios; por el contrario, los juicios *a posteriori* o empíricos no son ni lo uno ni lo otro.

Según Kant, los juicios fundamentales de la **ciencia** son **juicios sintéticos a priori**. Al ser juicios sintéticos, su predicado no está contenido en el sujeto —como ocurre en los juicios analíticos o explicativos—, de modo que amplían nuestro conocimiento. Por ser proposiciones *a priori*, son estrictamente universales y necesarios, a diferencia de los juicios *a posteriori*, que son meramente probables y contingentes. Por tanto, la cuestión de cómo son posibles la matemática y la física supone investigar las condiciones de posibilidad de sus **juicios sintéticos a priori**.

### 1.3. El giro copernicano

Kant afirma que, aunque todo conocimiento comience con la experiencia, no por ello procede todo él de la experiencia, ya que éste es una síntesis de las sensaciones y del orden que, al recibir las impresiones sensibles, pone en ellas la facultad de conocer del sujeto. El primer elemento es *a posteriori* o empírico, mientras que el segundo es *a priori* o independiente de toda experiencia. Como este último elemento es puesto por el sujeto, esta explicación del conocimiento supone, en opinión de Kant, una «**revolución copernicana**», pues implica que no son los objetos los que conforman al sujeto que conoce, sino que es éste quien rige a los objetos. Sólo de este modo, piensa Kant, es posible explicar la posibilidad de juicios sintéticos *a priori* en las matemáticas y la física.

### 1.4. La estética trascendental

En la parte de la *Crítica de la razón pura* llamada «**estética trascendental**», Kant estudia la facultad de la **sensibilidad** y las condiciones de posibilidad de las **matemáticas**. La sensibilidad es la capacidad de recibir representaciones al ser afectada por las cosas mediante intuiciones empíricas. En los objetos de dichas intuiciones hay que distinguir la **materia** y la **forma**. La materia es el conjunto de datos empíricos o *a posteriori* que se corresponden con la sensación, mientras que la forma es el elemento *a priori* que ordena es multiplicidad de datos. La síntesis de los datos empíricos y las formas *a priori* es el *fenómeno*.

Kant sostiene que las **formas *a priori* de la sensibilidad** o **intuiciones puras** son **el espacio y el tiempo**. Esto significa que las impresiones sensibles se dan necesariamente en el espacio y en el tiempo, y que éstos no proceden de la experiencia, sino que son las condiciones que la hacen posible. Toda sensación se da necesariamente en el tiempo y las sensaciones externas encuentran ordenadas, además, en el espacio. Espacio y tiempo son, pues, intuiciones puras: intuiciones, porque no son conceptos que se apliquen a una multiplicidad de individuos, y puras, porque carecen de contenido empírico.

Según la teoría kantiana, los juicios sintéticos *a priori* de la **geometría** son posibles porque el espacio es la forma *a priori* de la sensibilidad externa; de igual modo, los juicios sintéticos *a priori* son posibles en la **aritmética** por ser el tiempo la forma *a priori* de la sensibilidad interna.

### 1.5. La analítica trascendental

La «**analítica trascendental**» es el examen de la facultad del **entendimiento** y las condiciones de posibilidad de la **física**. El entendimiento es la capacidad de juzgar o pensar mediante conceptos los *fenómenos* dados por la sensibilidad. Además de los conceptos *a posteriori*, hay doce **conceptos *a priori* o categorías** —como, por ejemplo, las de sustancia y causalidad—, que Kant deduce de las doce clases de juicios<sup>2</sup>. Los juicios sintéticos *a priori* de la física son posibles porque los objetos de esta ciencia son síntesis que resultan de aplicar las categorías a los *fenómenos*. Ahora bien, estos conceptos puros sólo pueden referirse a los *fenómenos* dados por la sensibilidad y su aplicación a objetos no sensibles es hacer un uso ilegítimo de ellos. Para que haya conocimiento son necesarios, pues, tanto la **intuición** como el **concepto**, es decir, la pasividad de la sensibilidad y la actividad o espontaneidad del entendimiento.

2 Ver cuadro 3.

La afirmación kantiana de la existencia de elementos a priori en el conocimiento —el espacio, el tiempo y las categorías— implica la distinción entre fenómeno y noumeno o cosa en sí. El fenómeno es la cosa en cuanto aparece y es conocida como objeto de nuestra experiencia, mientras que el noumeno es la cosa en sí que no puede ser conocida por la intuición sensible y que sólo podría ser conocida por una intuición intelectual de la que carecemos. Conocemos fenómenos, pero no podemos acceder las cosas tal y como son en sí mismas con independencia de nuestro conocimiento. Precisamente, el sistema kantiano se denomina idealismo trascendental porque el espacio, el tiempo y las categorías no son propiedades reales de las cosas en sí mismas, sino las condiciones de posibilidad de los fenómenos, es decir, de los objetos tal como los conocemos sometidos a los elementos a priori de la sensibilidad y del entendimiento.

### **1.6. La dialéctica trascendental**

En la «**dialéctica trascendental**», Kant se ocupa de la **razón** y la posibilidad de la **metafísica** como ciencia. La actividad intelectual no se limita a formular juicios, sino que, además, relaciona unos juicios con otros mediante razonamientos. Al hacerlo, la razón busca encontrar juicios cada vez más generales que sean el fundamento de otros juicios más particulares, y que, por tanto, constituyan leyes que expliquen un mayor número de fenómenos. De este modo, la razón tiende a la búsqueda de lo incondicionado y, como consecuencia, unifica los objetos del entendimiento mediante las **ideas trascendentales** de **alma, mundo y Dios**, que, según Kant, se corresponden respectivamente con los razonamientos categóricos, hipotéticos y disyuntivos.

Estos tres conceptos puros de la razón superan los límites de la toda experiencia posible, y, por consiguiente, no puede darse en la experiencia ningún objeto que se corresponda con ellas. Sin embargo, constituyen, respectivamente los objetos de la psicología racional, la cosmología racional y la teología racional, es decir, de las tres partes de la metafísica tradicional. Ahora bien, como sólo es posible el conocimiento científico si se aplican las categorías a los *fenómenos* dados en la intuición sensible, Kant sostiene que no es posible la metafísica como ciencia, ya que ninguna de las tres ideas de la razón se refiere a objetos de la experiencia. Por ello, al aplicar las categorías a objetos no sensibles la razón incurre inevitablemente en los errores de la ilusión trascendental: la psicología racional construye paralogismos, la cosmología racional cae en antinomias<sup>3</sup> y la teología racional elabora pruebas de la existencia de Dios que carecen de validez<sup>4</sup>. Así pues, el único uso legítimo de las ideas de la razón es el que Kant denomina **uso regulativo**, es decir, como «síntesis infinitas» o ideales que orienten la investigación científica.

3 Ver tabla 5. 4 Ver tabla 6. 5 Ver tablas 4 y 1.

## **2. ÉTICA Y METAFÍSICA: LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA PRÁCTICA**

### **2.1. La crítica de la razón práctica**

Tras llevar a cabo esta crítica de la razón en su uso teórico, Kant emprende la **crítica de la razón práctica**, es decir, del uso de la razón para determinar cómo se debe obrar. Puesto que toda ley ha de ser universal y necesariamente válida para valer moralmente y ser fundamento de obligación para todo ser racional, la ley moral no puede fundarse en la experiencia, sino que sólo puede ser *a priori*.

Por tanto, según Kant, es imprescindible una filosofía práctica pura o no empírica que establezca el «**principio supremo de moralidad**».

### 2.2. La buena voluntad

En su obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant toma el concepto de buena voluntad como punto de partida de su ética. A su juicio, lo único bueno sin restricción es una **buena voluntad**, que es buena en sí misma y no por lo que realice. Para explicar en qué consiste una buena voluntad Kant se basa en la noción de **deber**. En primer lugar, el valor moral de una buena voluntad reside en obrar **conforme al deber y por deber**, no por inclinación. En segundo lugar, el valor moral de una acción reside en la **máxima** que determina la voluntad y no en el efecto que con ella nos propongamos producir. En tercer lugar, el deber es la necesidad de una acción por **respeto a la ley** y no por otros motivos. Por último, la ley que determina a la buena voluntad ha de hacerlo por su **forma** de ley, es decir, por su estricta **universalidad**.

### 2.3. El imperativo categórico

Por esta razón, la ley moral no puede expresarse en un **imperativo hipotético**, que ordena una acción como medio para lograr un determinado fin deseado por el sujeto, sino tan sólo por medio de un **imperativo categórico**, esto es, un imperativo que mande incondicionalmente una acción como un fin en sí misma con independencia de todo propósito que el sujeto desee.

Como la ley moral sólo puede ser expresada mediante esta segunda clase de imperativos, el «principio supremo de moralidad» de la ética kantiana se conoce como «**el imperativo categórico**». Según Kant, aunque se trata de un único principio, puede formularse de diversos modos. La primera fórmula que ofrece indica con claridad que el criterio moral reside en **universalidad**: «Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que sea ley universal», o sea, como si fuese una **ley de la naturaleza**. Dicha universalidad se enuncia de otra manera en la segunda fórmula fundada en el valor absoluto o dignidad de la **persona humana**: «Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca meramente como un medio». La tercera fórmula propuesta por Kant hace referencia a la idea de la voluntad de un ser racional como una **voluntad autónoma** y **universalmente legisladora** en un **reino de los fines**, es decir, cuyas máximas fueran las leyes por las que hubieran de regirse todos los miembros de una sociedad en la que cada uno de ellos es respetado como un fin en sí mismo y nunca es tratado como un mero medio.

La voluntad es **autónoma**, dice Kant, si puede querer que su máxima sea ley universal y, por tanto, ser ley para sí misma. Por el contrario, cuando se determina por la atracción de un objeto y obedece imperativos hipotéticos es la voluntad es **heterónoma**. Por otra parte, la **autonomía** de la voluntad constituye precisamente el fundamento de nuestra dignidad como seres racionales.

### 2.3. Crítica de las éticas materiales

Kant piensa que ninguna teoría moral anterior es válida porque todas ellas son **éticas materiales** y esta clase de éticas no puede ofrecer auténticos principios morales. Una ética material es aquella que establece un determinado bien como fundamento de las normas morales, es decir, una ética cuyos principios se fundan en sus contenidos y, por tanto, mandan algo porque es un bien. Según Kant, las éticas materiales no pueden fundamentar verdaderos principios morales, porque éstos han de ser universales y necesarios —es decir, *a priori*— y, sin embargo, las normas de las éticas materiales son **empíricas** o *a posteriori*, pues sólo se conoce que algo es bueno mediante la experiencia. Por otro

lado, los preceptos de las éticas materiales son **hipotéticos**, y Kant considera que las normas morales son, por el contrario, categóricas. Finalmente, las éticas materiales, al determinarse en ellas la voluntad por la atracción de un bien, son **heterónomas**; mientras que una ética estrictamente racional debe ser autónoma.

Por tanto, como ninguna ética material puede proporcionar auténticos principios morales, la única ética válida es, pues, una **ética formal**. Una ética formal es aquella que fundamenta los principios morales no en la bondad de la materia o fines que ordena, sino en la **forma de ley** de dichos principios, es decir, en su necesidad y universalidad. Se trata de una ética que es estrictamente **pura** o **a priori**, cuyo principio supremo es el **imperativo categórico** y que se funda en la **autonomía** de la voluntad.

#### **2.4. Libertad y autonomía**

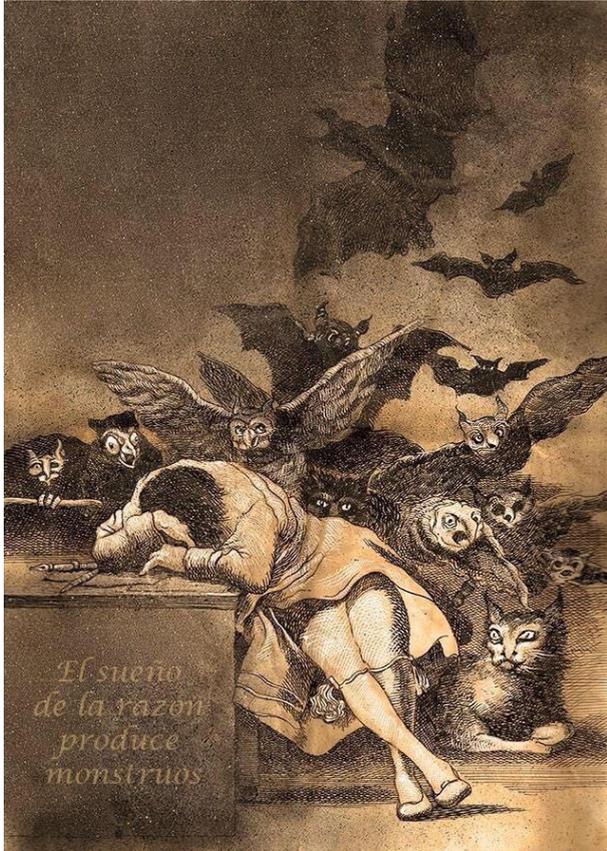
La existencia del imperativo categórico como juicio que determina o mueve a la voluntad *a priori* —es decir, la exigencia moral de obrar conforme al deber y por respeto al deber— supone la **libertad**, o, dicho de otro modo, la posibilidad de determinarse a actuar con independencia de toda inclinación y de las leyes naturales de los fenómenos. Además, el deber moral presupone la libertad que, en su sentido positivo, es la capacidad de autodeterminarse en que consiste la **autonomía**. Para explicarla Kant recurre a la distinción entre el hombre en cuanto *fenómeno* y el hombre en cuanto *noúmeno*, miembro del mundo sensible y miembro del mundo inteligible, sometido a la necesidad natural y voluntad libre. Con ello Kant retoma en su obra *Crítica de la razón práctica* los temas que había declarado insolubles en la *Crítica de la razón pura*.

#### **2.5. Los postulados de la razón práctica**

Mientras que la crítica de la razón teórica concluye que no es posible el conocimiento científico del mundo, el alma y Dios, en la crítica de la razón en su uso práctico la **libertad**, la **inmortalidad del alma** y la **existencia de Dios** se imponen como **postulados de la razón práctica** o supuestos necesarios de la moralidad. Así, la exigencia de obrar por respeto al deber supone, como hemos visto, la libertad de determinarse a obrar independientemente de toda inclinación. Además, el cumplimiento de la exigencia de una coincidencia perfecta entre la voluntad y la ley moral —la santidad— requiere un progreso de duración infinita y, por ello, la inmortalidad del alma. Finalmente, puesto que el sumo bien es la unión de la virtud y la felicidad que le corresponde, y como la voluntad debe fomentarlo pero no puede por sí misma lograr su realización, es necesario postular la existencia de Dios (sumo bien absoluto) como condición de posibilidad de ese bien sumo; ya que, si no existiese, la voluntad debería perseguir lo imposible, lo cual es moralmente absurdo. La libertad, la inmortalidad y la existencia Dios son, pues, pues exigencias de una **fe racional práctica**.

### 3. FILOSOFÍA POLÍTICA Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Con estas últimas ideas, el pensamiento kantiano se abre hacia la tercera pregunta que lo orienta:



¿qué me cabe esperar? Kant responderá más detenidamente a dicha cuestión en sus obras acerca de la religión, la historia y la política. En ellas considera que el hombre se caracteriza por una «**insociable sociabilidad**». Este antagonismo de la naturaleza humana es el **motor de la historia** hacia el **pleno cumplimiento de las disposiciones naturales del ser humano** como ser **racional** y **libre**, un fin que el hombre no puede lograr individualmente, sino solo como **especie**.

Dicho objetivo exige la constitución de una **sociedad civil** basada en el **derecho** y en la cual sea compatible la libertad de cada uno con la de todos. Asimismo, la forma de gobierno adecuada para su consecución es una **república democrática** fundada en un **contrato social** por medio del cual el pueblo se compromete a obedecer las leyes que establece. Además, Kant propuso que los Estados se unieran en una **federación mundial** y se sometiesen a un

**derecho político internacional** con el fin de lograr una «**paz perpetua**».

#### NOTA sobre la distinción de los juicios en la CRP

Como el conocimiento científico se expresa en juicios, la pregunta por las condiciones de posibilidad de la ciencia conduce al análisis de los **juicios** propios de ella. Por un lado, los juicios pueden ser **analíticos** o **sintéticos**. Un juicio analítico o explicativo es aquel cuyo predicado está contenido en su sujeto, y, por tanto, es suficiente el análisis de éste para comprender que el predicado le conviene necesariamente. En cambio, un juicio es sintético si su predicado no se encuentra comprendido en el sujeto y, por esta razón, amplía nuestro conocimiento.

Por otro lado, los juicios pueden ser clasificados en **juicios a priori** y **juicios a posteriori**. Los primeros son aquellos cuya verdad es independiente de la experiencia sensible, mientras que los segundos son juicios que se conocen mediante la experiencia. Por este motivo, los juicios *a priori* son estrictamente universales y necesarios; por el contrario, los juicios *a posteriori* o empíricos no son ni lo uno ni lo otro.

Según Kant, los juicios fundamentales de la **ciencia** son **juicios sintéticos a priori**. Al ser juicios sintéticos, su predicado no está contenido en el sujeto —como ocurre en los juicios analíticos o explicativos—, de modo que amplían nuestro conocimiento. Por ser proposiciones *a priori*, son estrictamente universales y necesarios, a diferencia de los juicios *a posteriori*, que son meramente probables y contingentes. Por tanto, la cuestión de cómo son posibles la matemática y la física supone investigar las condiciones de posibilidad de sus **juicios sintéticos a priori**.

## APÉNDICE: ESQUEMAS DE LA C.R.P.

Cuadro 1. LAS PREGUNTAS DE LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

|                          |                             |   |
|--------------------------|-----------------------------|---|
| ESTÉTICA TRASCENDENTAL   | Facultad de la sensibilidad | ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos <i>a priori</i> de la matemática? |
| ANALÍTICA TRASCENDENTAL  | Facultad del entendimiento  | ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos <i>a priori</i> de la física?     |
| DIALÉCTICA TRASCENDENTAL | Facultad de la razón        | ¿Son posibles los juicios sintéticos <i>a priori</i> en la metafísica?      |

Cuadro 2. LAS CONCLUSIONES DE LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

|                                       |  |  |  |
|---------------------------------------|--|--|--|
| DIALÉCTICA TRASCENDENTAL RAZÓN        | -Tercera síntesis : unificación de los objetos de conocimiento bajo las -síntesis infinitas de las IDEAS TRASCENDENTALES (alma, mundo y Dios).   | OBJETOS DE LA METAFÍSICA<br>Ideas trascendentales <i>a priori</i>    | Los juicios sintéticos <i>a priori</i> no son posibles en la METAFÍSICA, porque las ideas de la razón no se corresponden con objetos de la experiencia y las categorías sólo pueden aplicarse legítimamente a fenómenos. |
| ANALÍTICA TRASCENDENTAL ENTENDIMIENTO | -Segunda síntesis: fenómenos ordenados según los doce conceptos <i>a priori</i> o CATEGORÍAS (unidad, pluralidad, totalidad, realidad, negación, limitación, sustancia, causalidad, comunidad, posibilidad, existencia y necesidad). | OBJETOS DEL CONOCIMIENTO<br>Conceptos <i>a priori</i><br>+ Fenómenos | Los juicios sintéticos <i>a priori</i> son posibles en la FÍSICA, porque ésta se refiere a los objetos de conocimiento que resultan de pensar los fenómenos bajo las categorías.   |
| ESTÉTICA TRASCENDENTAL SENSIBILIDAD   | -Primera síntesis: sensaciones ordenadas en las FORMAS <i>A PRIORI</i> de la sensibilidad (espacio y tiempo).  | FENÓMENOS<br>Formas <i>a priori</i><br>+ materia <i>a posteriori</i> | Los juicios sintéticos <i>a priori</i> son posibles en la MATEMÁTICA, porque se refieren al espacio y al tiempo.   |

Cuadro 3. ANALÍTICA TRASCENDENTAL: DEDUCCIÓN METAFÍSICA DE LAS CATEGORÍAS

| CRITERIO  | TIPOS DE JUICIO | FORMA LÓGICA          | CATEGORÍA                    |
|-----------|-----------------|-----------------------|------------------------------|
| CANTIDAD  | Universales     | Todo A es B           | Unidad*                      |
|           | Particulares    | Algunos A son B       | Pluralidad                   |
|           | Singulares      | Este A es B           | Totalidad*                   |
| CALIDAD   | Afirmativos     | A es B                | Realidad                     |
|           | Negativos       | A no es B             | Negación                     |
|           | Indefinidos     | A es no B             | Limitación                   |
| RELACIÓN  | Catagóricos     | A es B                | Sustancia y accidente        |
|           | Hipotéticos     | Si A, entonces B      | Causa y efecto               |
|           | Disyuntivos     | A o B                 | Comunidad o acción recíproca |
| MODALIDAD | Problemáticos   | A puede ser B         | Posibilidad                  |
|           | Asertóricos     | A es de hecho B       | Existencia                   |
|           | Apodícticos     | A es necesariamente B | Necesidad                    |

\*Muchos manuales cometen el error de intercambiar estas dos categorías.

**Cuadro 4. LA DIALÉCTICA TRASCENDENTAL**

| DISCIPLINAS METAFÍSICAS      | OBJETOS       | DEMOSTRACIÓN DE SU IMPOSIBILIDAD            |
|------------------------------|---------------|---|
| Psicología racional          | Idea de alma  | Paralogismos                                |
| Cosmología racional          | Idea de mundo | Antinomias                                  |
| Teología racional o teodicea | Idea de Dios  | Pruebas no válidas de la existencia de Dios |

**Cuadro 5. DIALÉCTICA TRASCENDENTAL: LAS ANTINOMIAS DE LA RAZÓN PURA**

| ANTINOMIAS DE LA RAZÓN PURA   |  |
|---|--|
| TESIS   | ANTÍTESIS  |
| <b>PRIMERA ANTINOMIA</b>  |  |
| El mundo es finito y limitado tanto en el espacio                   | El mundo es infinito e ilimitado tanto en el espacio                   |
| <b>SEGUNDA ANTINOMIA</b>  |  |
| Toda substancia compuesta se compone de partes                      | Ninguna substancia compuesta se compone de                             |
| <b>TERCERA ANTINOMIA</b>  |  |
| Además de la causalidad natural, existe la                          | Sólo existe la causalidad natural y, por tanto, no                     |
| <b>CUARTA ANTINOMIA</b>   |  |
| Existe un ser absolutamente necesario como parte o causa del mundo. | No existe un ser absolutamente necesario como parte o causa del mundo. |

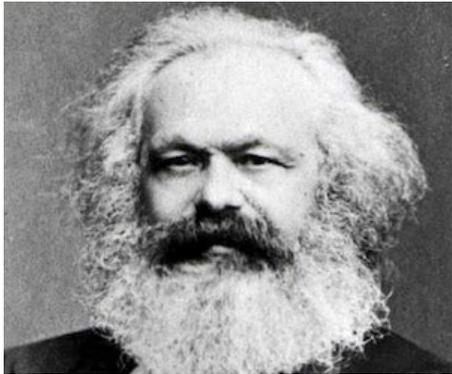
**Cuadro 6. DIALÉCTICA TRASCENDENTAL: LA CRÍTICA DE LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS**

| PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS  | CRÍTICAS   |
|---|--|
| Argumento ontológico a partir de la idea de un ser                        | La existencia no es un predicado.  |
| Argumento cosmológico a partir de la existencia de lo contingente.        | No es posible aplicar la categoría de causa a Dios y, además, remite al argumento ontológico.                              |
| Argumento físico-teológico a partir del orden y la finalidad en el mundo. | Sólo podría demostrar la existencia de un arquitecto del mundo, pero no de un creador. Además, se apoya en el cosmológico. |

## TEMA 9. KARL MARX: TEMA

### INTRODUCCION

#### *Características del pensamiento de Marx*



Karl Marx (1818-1883) es uno de los principales pensadores de la filosofía contemporánea del siglo XIX y su filosofía supone la culminación de la reacción crítica contra el idealismo absoluto de Hegel que se inició con el movimiento denominado izquierda hegeliana. El pensamiento de Marx toma como fuentes la filosofía de Hegel, la izquierda hegeliana, la economía política inglesa y el socialismo utópico francés, pero lo hace ejerciendo una profunda crítica de todas estas corrientes con el fin de superar sus limitaciones.

La obra de Marx es difícilmente catalogable, pues, lejos de ser exclusivamente filosófica, contiene muchos elementos que pertenecen al ámbito de la economía, la historia, la política y la sociología. Por otra parte, Marx realizó su obra en estrecha colaboración con Friedrich Engels, siendo muchas veces difícil distinguir las aportaciones de uno y otro, aunque, en general, puede considerarse que la principal aportación de Marx es su teoría de la historia llamada materialismo histórico, mientras que la de Engels es su teoría de la naturaleza denominada materialismo dialéctico. Por último, cabe mencionar que la filosofía de Marx generó la corriente de pensamiento denominada marxismo, dentro de la cual se encuentran diversas interpretaciones y aplicaciones prácticas de la obra de Marx, algunas de ellas difícilmente compatibles.

#### *Las obras de Marx y la evolución de su pensamiento*

Marx escribió muchas obras y gran parte de ellas las redactó en colaboración con Engels. Por otro lado, su pensamiento evolucionó constantemente y tuvo un carácter predominantemente crítico. Por ello, resulta extremadamente difícil dividir la producción intelectual de Marx en períodos claramente definidos. Sin negar la continuidad entre las etapas del pensamiento de Marx, cabe considerar dos grandes períodos dentro de su obra. El primero es el denominado el «joven Marx» y se caracteriza por una preocupación predominantemente humanista y crítica (*Manuscritos económico-filosóficos, Tesis sobre Feuerbach, La ideología alemana, etc.*). El segundo se conoce como el «Marx maduro» y distingue por una tendencia más científica que se concreta en el desarrollo y formulación madura del materialismo histórico (*El Capital, Contribución a la crítica de la economía política, etc.*). Finalmente, hay que mencionar el famoso *Manifiesto del partido comunista*, obra que muestra la estrecha relación que mantuvieron Marx y Engels con el movimiento revolucionario de la clase obrera de la segunda mitad del siglo XIX.

## **1. EL MATERIALISMO HISTÓRICO. REALIDAD Y SOCIEDAD-EL COMUNISMO.**

### ***1.1. El materialismo histórico***

El materialismo marxista parte de la relación entre el hombre y la naturaleza. Consiste, pues, en interpretar la realidad como el proceso real de producción o actividad práctica. Este proceso no es espiritual, sino que radica en el trabajo o actividad productiva del hombre con y en la naturaleza. El materialismo marxista se opone así tanto al idealismo hegeliano que da la primacía al pensar y al espíritu como al materialismo de Feuerbach que considera al hombre como un ser meramente contemplativo. Para Marx, la realidad es la actividad productiva que ni es espiritual ni es meramente contemplación.

Marx adopta la dialéctica de la filosofía hegeliana, porque expresa el carácter histórico de la realidad, así como la concepción de ésta como una totalidad dinámica de elementos interrelacionados cuyo motor es la contradicción y su superación. Sin embargo, Marx separa la dialéctica del idealismo hegeliano para convertirla en una dialéctica material, esto es, aplicada a la relación entre el hombre y la naturaleza en que consiste la actividad productiva y su desarrollo histórico. Por tanto, Marx aplicó la dialéctica a la historia, la economía y la sociedad. En cambio, su colaborador Engels empleó la dialéctica para proponer una teoría materialista de la naturaleza.

En resumen, el materialismo histórico es la concepción materialista de la historia desarrollada por Marx según la cual la historia se reduce, en último término, a la sucesión de modos de producción o formas de producir los bienes materiales, es decir, al proceso real de producción. El análisis de este proceso real de producción constituye, por tanto, la esencia de la teoría de la sociedad y de la historia denominada materialismo histórico.

### ***1.2. La infraestructura económica y la superestructura ideológica***

La acción histórica fundamental del hombre es la producción de los medios para satisfacer sus necesidades materiales, es decir, la producción de su vida material. Ahora bien, esta producción es una producción social, pues en ella el hombre establece relaciones sociales con otros hombres independientemente de su voluntad. Estas relaciones sociales son relaciones de producción, ya que su fundamento es la producción de los bienes materiales necesarios para su subsistencia. Las relaciones de producción se expresan en las relaciones de propiedad y son así las relaciones entre los propietarios de los medios de producción (maquinaria, instrumentos, materia, tierra, ganado, industria, etc.) y los productores directos de un determinado proceso de producción (los trabajadores). Por tanto, las relaciones de producción consisten en las relaciones entre la clase dominante y la clase dominada. Las relaciones de producción se corresponden a su vez con el desarrollo de las fuerzas productivas, que son el conjunto de los medios de producción y la fuerza de trabajo o capacidad de producción de los trabajadores. Las relaciones de producción junto con las fuerzas productivas constituyen la estructura económica o infraestructura, es decir, la base económica de la sociedad.

Sobre la estructura económica se levanta la superestructura, es decir, la estructura jurídica, la estructura política y la ideología o conjunto de representaciones e ideas que forman la conciencia social (religión, filosofía, arte, ciencia). La ideología dominante es la de la clase dominante y, por ello, constituye una imagen falsa de la realidad que justifica la estructura económica vigente.

### **1.3. La relación entre la infraestructura y la superestructura**

La tesis fundamental del materialismo histórico es que el modo de producción de la vida material o infraestructura económica determina o condiciona la superestructura, esto es, el proceso de la vida social, política y espiritual. En palabras del propio Marx, no es la conciencia del hombre (la superestructura ideológica) la que determina su ser (la infraestructura) sino el ser social (la infraestructura) la que determina su conciencia (la superestructura ideológica). Es decir, el fundamento económico condiciona el desarrollo de la historia y, por ello, la teoría marxista de la historia es un materialismo histórico. No obstante, esta tesis según la cual el fundamento económico determina el proceso histórico y la superestructura tiene al menos dos interpretaciones. La primera sostiene que la infraestructura determina por completo la superestructura y, por ello, es denominada determinismo económico. La segunda afirma que la infraestructura y la superestructura se relacionan dialécticamente, es decir, se condicionan recíprocamente aunque el factor económico sea el principio explicativo de la historia.

### **1.4. La lucha de clases como motor de la historia**

En ciertos momentos de la historia, el desarrollo de las fuerzas productivas llega a un estado en el que entra en contradicción con las relaciones de producción existentes o relaciones de propiedad. Esta contradicción consiste en que las relaciones de producción, que antes habían favorecido la evolución de las fuerzas productivas, resultan ser ahora un obstáculo para el progreso de éstas. Esta contradicción entre relaciones de producción y fuerza productiva consiste en la lucha de clases.

Al darse esta contradicción en la infraestructura económica, se entra en una época de revolución social, es decir, tiene lugar una transformación las relaciones de producción (las relaciones entre las clases sociales) y, como consecuencia, de la superestructura. La transformación de la superestructura ideológica (jurídica, política, artística, religiosa, filosófica, etc.) ha de ser explicada por las contradicciones y la transformación de las condiciones materiales que constituyen la infraestructura, es decir, por el conflicto dialéctico entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas, o lo que es lo mismo, por la lucha de clases.

Por otra parte, una formación social o tipo de sociedad (el todo formado por la infraestructura y la superestructura jurídica, política e ideológica) no desaparece hasta que no se hayan desarrollado todo lo posible en ella las fuerzas productivas. Del mismo modo, no aparecen nuevas relaciones de producción antes de que en la sociedad anterior se hayan hecho posibles las sus condiciones materiales o económicas.

Toda esta explicación del proceso histórico constituye otras de las tesis fundamentales del materialismo histórico: el motor de la historia es la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, es decir, la lucha de clases entre la clase dominante que posee los medios de producción y la clase dominada que aporta la fuerza de trabajo. De igual manera que la infraestructura determina la superestructura, la contradicción y transformación de la infraestructura determina la transformación en la superestructura dando lugar a una revolución social.

### 1.5. El comunismo

En el desarrollo de la historia, se han dado cuatro modos de producción fundamentales que son etapas progresivas de la evolución de la formación social, es decir, sociedad. Dichos modos de producción o sistemas económicos son: el asiático, el antiguo, el feudal y el burgués moderno o capitalista. El modo de producción burgués da lugar a la última formación social existente. En ella se da un antagonismo o contradicción entre la clase burguesa y la clase proletaria. El mismo desarrollo de las fuerzas de producción en la sociedad capitalista producirá las condiciones materiales necesarias para la superación de dicha contradicción. Así pues, la verdadera historia de la humanidad, es decir, la época en la que ya no exista la opresión ni la explotación de una clase por otra, comenzará cuando desaparezca el capitalismo.



Por tanto, el fin al que se dirige la historia es la desaparición de las clases sociales y la instauración del comunismo, cuyo advenimiento surgirá del propio desarrollo interno del capitalismo, aunque la clase proletaria acelere este proceso mediante la acción revolucionaria y la una provisional dictadura del proletariado que estatalice los medios de producción. En la sociedad comunista desaparecerán la propiedad privada, las clases sociales, las alienaciones y, por tanto, tendrá lugar la plena realización del hombre. En ella las personas trabajarán según sus capacidades y con sus necesidades. En este sentido, el marxismo puede considerarse un pensamiento humanista y utópico que considera que la plenitud humana se logrará dentro de la historia y no más allá de ella.

### 1.6. El análisis económico del capitalismo

Para explicar la situación de alienación del proletariado en la sociedad capitalista, así como la necesidad de que este modo de producción sea superado, Marx realizó un análisis económico del capitalismo. En primer lugar, es necesario distinguir entre el valor de uso de un producto, que es su capacidad para satisfacer determinadas necesidades, de su valor de cambio, que consiste en su valor dentro del mercado según la ley de la oferta y la demanda. Con la aparición del capitalismo, éste dejó de convertirse en instrumento para el intercambio de mercancías (M-D-M) y se convirtió en el fin del sistema económico (D-M-D) y se transformó así en un «fetiche». Ahora bien, la única manera de ganar dinero en el proceso de producción es pagar al obrero con un salario inferior al valor de su trabajo, pues el coste de las materias primas y los medios de producción es más o menos constante. Sin embargo, la obtención de esta *plusvalía* supone la explotación del obrero, cuyo trabajo no sólo queda reducido a una pura mercancía, sino que, además, no es remunerado conforme a su valor.

Para que esto sea posible es necesario que la demanda de mano de obra sea inferior a su oferta, cosa que la división del trabajo y la inversión en máquinas favorecen. Pero a su vez ello conduce al proletariado a una situación de miseria y, por consiguiente, a la pérdida de su poder adquisitivo. Así que, al ser la demanda de productos inferior a su oferta, se reduce la posibilidad de la plusvalía. Además, ésta ha de ser a su vez invertida en su totalidad para poder obtener más plusvalía y competir en el libre mercado. Estas contradicciones internas del capitalismo implican necesariamente su superación, que puede ser acelerada por la conciencia de clase por parte del proletariado<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Para explicar la situación de alienación del proletariado en la sociedad capitalista, así como la necesidad de

## 2. EL SER HUMANO

### A) EL HUMANISMO MARXISTA

#### 2.1. *La concepción marxista del hombre*

Frente al idealismo hegeliano que consideraba que la esencia del hombre es la autoconciencia, Marx sostiene que el hombre es un ser natural. Sin embargo, su naturaleza no es fija ni está dada de antemano, sino que tiene realizarse en la historia y, por consiguiente, en desacuerdo con Feuerbach, Marx afirma que el hombre es un ser histórico. También en oposición a Feuerbach, que comprendía al hombre como un ser teórico, Marx sostiene que el hombre es un ser activo o productivo cuya esencia es la *praxis*. La principal actividad del hombre es el trabajo mediante el cual el hombre se realiza a sí mismo y desarrolla su naturaleza en la historia. Al consistir la naturaleza humana en la producción de su vida, el hombre es un ser relacional, pues mediante la actividad productiva el hombre se relaciona con la naturaleza al transformarla y con los otros hombres. Por ello, el hombre es ser social cuya esencia es el conjunto de sus relaciones sociales. Marx critica a Feuerbach por desvincular al individuo de sus relaciones económicas y sociales admitiendo que existe una esencia humana genérica, abstracta e independiente de ellas.

#### 2.2. *La cuestión del humanismo marxista*

Si el marxismo es un humanismo o no es una cuestión muy discutida. En primer lugar, no cabe duda de que en las obras de la etapa denominada el «joven Marx» se elabora un pensamiento claramente humanista cuya preocupación esencial es la plena realización del hombre y la eliminación de toda forma de alienación. Sin embargo, en las obras del período que recibe el nombre de «Marx maduro», Marx parece alejarse de tal planteamiento para centrarse en un análisis científico del capitalismo. En general, el marxismo puede considerarse un humanismo porque desarrolla una crítica y lucha contra la alienación del hombre con el fin de acabar con su explotación y alcanzar su liberación, y también porque niega la existencia de un ser distinto y superior a la naturaleza y al hombre al defender el ateísmo en favor de la autonomía y la primacía del ser humano. Sin embargo, es posible encontrar ciertos aspectos antihumanistas en el pensamiento del Marx maduro al reducir el hombre al conjunto de sus relaciones sociales y considerarlo el resultado de la sociedad y el proceso histórico. Por ello, algunos intérpretes de Marx han considerado que el marxismo es un antihumanismo.

### B. LA ALIENACIÓN

#### 2.3. *La alienación económica*

El concepto de «alienación» es utilizado tanto por Hegel como por Feuerbach. Sin embargo, Marx lo dota de un nuevo sentido que muestra su desacuerdo con las filosofías de dichos pensadores. Marx considera que la crítica de la religión realizada por Feuerbach es insuficiente, porque ni descubre ni

---

que este modo de producción sea forzosamente superado, Marx realizó un minucioso **análisis económico** del **capitalismo** basado en las contradicciones que genera la obtención de la **plusvalía** a costa de la explotación del proletariado, cuya miseria acabará haciendo imposible el propio sistema capitalista.

critica las condiciones económicas y sociales que generan la alienación religiosa al impedir la realización de su humanidad.

La alienación radical del hombre es, según Marx, la alienación económica, es decir, la alienación del trabajo. Mediante el trabajo el hombre debería realizarse apropiándose de la naturaleza, humanizándola y satisfaciendo sus necesidades, pero las condiciones del trabajo asalariado propias del capitalismo hacen que el trabajo sea una actividad alienante. En primer lugar, el producto del trabajo del hombre pasa a ser propiedad de otro y con ello se convierte en algo extraño y ajeno al trabajador. La alienación consiste, pues, en la relación del trabajador con su producto como una cosa extraña y ajena a él mismo (reificación o cosificación del trabajo). En segundo lugar, el trabajador se aliena con respecto a sí mismo, ya que el hombre se manifiesta en el producto de su trabajo y, al convertirse el producto una mercancía extraña al trabajador, la actividad productiva y el propio trabajador se convierten también en una mercancía extraña que pertenece a otro (reificación o cosificación del trabajador). Por último, la relación del trabajador con la Naturaleza y los otros hombres también se transforma en alienación, pues la Naturaleza pasa a ser algo hostil al trabajador, y los otros hombres se convierten en seres extraños a los que pertenece el trabajo y su producto.

La alienación del trabajo es una situación negativa, puesto que supone la deshumanización tanto del trabajo como del trabajador. Sin embargo, no se trata de una situación natural sino de una situación histórica propia del capitalismo y, por ello, es posible superarla. Para hacerlo son necesarios un conocimiento científico de la estructura socioeconómica y una transformación práctica de la realidad, es decir, la vinculación de la teoría y la praxis. Por ser la alienación económica la alienación estructural y radical del capitalismo justificada por la economía política clásica, Marx realiza una crítica tanto de la alienación como de la economía política clásica en tanto que ideología que oculta y justifica el modo de producción capitalista y las relaciones sociales que genera.

#### **2.4. La alienación social y política**

La alienación fundamental y primaria es la alienación económica. Sin embargo, la alienación del trabajo no es la única forma de alienación, pues el fundamento de otras alienaciones tales como la social y la política, y, junto con estas, de la alienación ideológica. La alienación social consiste en la división de la sociedad en clases sociales enfrentadas, mientras que la alienación política radica en la separación entre la sociedad y el Estado.

#### **2.5. La alienación ideológica**

Por último, la alienación ideológica consiste en el ocultamiento y justificación de la alienación económica por parte del derecho, el Estado, la moral, el arte, la religión, la filosofía y la cultura en general. Según Marx, las alienaciones social y política, y, en último término, la alienación económica originan un conjunto de representaciones ideológicas (ideas, mitos, símbolos, conceptos, etc.) que ocultan, justifican y dan una imagen falsa de las condiciones reales en las que se desarrolla la vida de los hombres. De este modo, la ideología enmascara y desfigura la situación real de alienación en la que viven los hombres y se convierte, por ello, en alienación ideológica. Así pues, el examen marxista de la alienación ideológica constituye, en cierto modo, una teoría crítica del conocimiento.

Las principales formas de alienación ideológica son la alienación religiosa y la alienación filosófica. La religión no es constitutiva del hombre, sino que tiene una estrecha relación con la organización económica, social y política. La raíz del hecho religioso es la alienación económica. En primer lugar, la religión es la justificación ideológica del orden vigente y, en segundo lugar, le proporciona

estabilidad en la medida en que la liberación que ofrece no tiene lugar en este mundo ni supone una transformación de la realidad. La religión es, por tanto, una forma de alienación, porque conduce a la resignación, la justificación trascendente de la injusticia económica y a la búsqueda de consuelo en la promesa de una compensación en el más allá del sufrimiento, la opresión y la explotación actuales. La crítica a la religión de Marx tiene, por consiguiente, un carácter económico, social y político que Feuerbach no desarrolló. Para Marx, la supresión de la alienación religiosa sólo se logrará mediante la transformación económica, es decir, con la praxis.

La filosofía, como conjunto de representaciones e ideas, también es una forma de alienación que cumple, en opinión de Marx, una función ideologizadora dentro de la sociedad, pues se limita a interpretar la realidad sin transformarla y, además, lo hace falsamente, como el idealismo o el materialismo mecanicista

### **C. LA ALIENACIÓN. EL MARXISMO Y LA CRÍTICA A LAS IDEOLOGÍAS.**

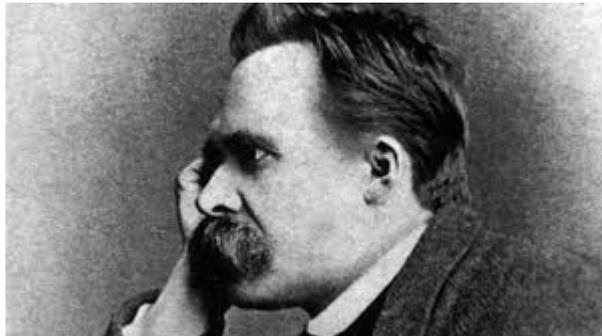
#### ***2.6. Crítica de las ideologías***

Según Marx, la conciencia, lo que piensan los hombres, es un producto social. Asimismo, entiende por ideología del modo restringido y negativo, es decir, como un conjunto de ideas falsas y falsificadoras. Por otra parte, la ideología (religión, moral, política, etc) no tiene su historia ni desarrollo propios, sino que se encuentra relacionada con la situación económica y social. Su función es, pues, ocultar y justificar las circunstancias reales, sociales e históricas de los hombres que reciben el nombre de alienación. Para eliminar dicha alienación es necesaria una crítica de las ideologías que descubra la estructura y las leyes de la sociedad y la historia. Mediante esta crítica teórica se conoce la conciencia «ideologizada» y el estado de alienación en que viven los hombres. Así, por ejemplo, la crítica de la economía clásica revela que sus pretendidas leyes inmutables poseen tan sólo un carácter histórico y contingente. No obstante, esta crítica para ser completa y auténtica ha de ser también práctica. Por ello el materialismo histórico no sólo es un análisis teórico de la sociedad y la historia que permite distinguir la ciencia real de la ideología, sino que también posee una dimensión transformadora y política, pues sólo la superación de las ideologías sólo será posible con la supresión de las condiciones materiales que las generan

## TEMA 10. FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE

1. Aunque es posible distinguir varios períodos en la filosofía de Nietzsche (1844-1900), se puede considerar que, en general, su pensamiento constituye una profunda **crítica de la cultura occidental** que, a su vez, origina una **nueva interpretación** de la realidad, la verdad y el hombre.

2. En el primer período de su pensamiento, Nietzsche interpretó la **cultura griega** como la lucha entre lo **apolíneo** y lo **dionisiaco**, que representan respectivamente la razón y la vida, el equilibrio



y la desmesura, la individualidad y la unión con la totalidad. La tensión entre estas dos fuerzas sólo puede ser comprendida mediante la **tragedia**. En cambio, la **razón** socrática y platónica, no sólo es incapaz de acceder a la **vida**, sino que, además, la niega al someterla a la virtud y la verdad. Sócrates supone, por tanto, el triunfo de Apolo sobre Dionisos.

Según Nietzsche, el **conocimiento racional** es un mero recurso para la supervivencia que consiste en la creación de **convenciones** mediante el **lenguaje** con el fin de hacer posible la vida en sociedad. El ser humano inventa **metáforas** que expresan la diversidad de sus relaciones con las cosas y la multiplicidad de **perspectivas** desde las que interpreta el mundo. Sin embargo, estas metáforas se convierten, gracias a la costumbre, en **conceptos** que pretenden erróneamente designar los objetos con independencia del ser humano y omiten con ello las diferencias entre los individuos.

Por tanto, la **verdad** es tan sólo una **ficción** que carece de toda objetividad, pero su uso hace que se olvide su carácter arbitrario y convencional. Lo **verdadero** es simplemente la consolidación de una determinada **interpretación** o **perspectiva** cuyo único valor reside en su **utilidad** para la supervivencia. En definitiva, la **vida** no puede conocerse con la **razón**, sino que sólo es accesible al **arte** y la **intuición**.

El error fundamental de la **epistemología occidental** consiste, por tanto, en creer que los **conceptos** o **categorías racionales** aprehenden la verdadera realidad, cuando lo auténticamente real no son las entidades inmutables e idénticas a sí mismas a las que se refieren los conceptos nacidos de la abstracción, sino el cambio, la multiplicidad de sentidos y la diversidad de perspectivas, que sólo se pueden expresar mediante **metáforas**.

Por último, Nietzsche critica las **ciencias positivas** por someter lo real a las matemáticas y reducir las cualidades a puras cantidades. El mecanicismo y el positivismo de las ciencias también suponen la reducción del devenir y la diferencia a mera ilusión.

3. Nietzsche considera que la **vida** es la auténtica realidad. A su juicio, la **metafísica occidental** implica, por el contrario, una valoración negativa de la vida, pues afirma la existencia de un **mundo suprasensible, estático e inmutable**, opuesto al devenir y la diversidad en que consiste la expansión de la vitalidad, que quedan así reducidas por la filosofía a pura apariencia. Frente a la metafísica que valora la razón y rechaza los sentidos, Nietzsche afirma que la única realidad existente

es el devenir vital que éstos nos muestran, y, en consecuencia, niega toda realidad inmutable, eterna o imperecedera, así como toda sustancia permanente o estable. Por este motivo, critica también el **cristianismo**, ya que igualmente un desprecio a la vida al inventar otro mundo distinto del terrenal. Por último, el **positivismo** es, en el fondo, el último intento de la metafísica para poner el sentido de la vida en algo distinto de ella: la ciencia y la técnica como motores del progreso.

Así pues, la filosofía nietzscheana descubre que toda la tradición occidental se caracteriza por una tendencia a rechazar el devenir y la vida en favor de un mundo suprasensible de valores absolutos e inmutables. Esta actitud supone un profundo **nihilismo**, porque es una negación de la vida. La pérdida de estos valores supremos que orientan la existencia tiene como consecuencia un **nihilismo pasivo** en el que se padece la ausencia de sentido y finalidad. Ante esta situación, Nietzsche propone un **nihilismo activo**, es decir, la destrucción definitiva de todo valor contrario a la vida. Al proclamar "**la muerte de Dios**", no sólo defiende un **ateísmo** radical contra el monoteísmo cristiano, sino que niega todo valor trascendente y superior a la vida con el fin permitir una afirmación y una valoración positiva de ésta, cuya auténtico origen es la **voluntad de poder**, es decir, la tendencia a afirmarse, crecer y superarse. Este asentimiento incondicional a la vida se expresa en la creencia en el "**eterno retorno de lo idéntico**", que, al negar toda trascendencia, otorga una importancia decisiva a la intensidad del instante que se repetirá infinitas veces.



4. La crítica nietzscheana de la metafísica occidental incluye el rechazo de la noción de la noción de sustancia y, por tanto, la **negación de la existencia de un yo** que permanezca tras el devenir. Así, más que un único sujeto, habría una pluralidad de puntos o instantes de vida, es decir, una multitud de perspectivas.

Por otra parte, el amor eterno a la vida supone la permanente superación del ser defectuoso que es el hombre. El ser humano es tan sólo un puente tendido hacia el **superhombre**. Este hombre superior acepta la muerte de Dios y ama esta vida sin someterse a ningún valor absoluto por encima de ella, rechaza la moral de esclavos y el valor de la igualdad, y los sustituye por el amor a la vida. De este modo, logra vivir libremente con la inocencia de un niño que se encuentra **más allá del bien y del mal**, sin crearse otros mundos para huir de la tierra, como quien juega diciendo un eterno y arriesgado sí a la vida. Esta exaltación de la vida y de la creatividad, propias de la voluntad de poder vivida por el superhombre, alcanzan su mayor hondura con la idea del **eterno retorno** y del *amor fati*, según la cual hay que amar la vida hasta tal punto de querer vivirla de nuevo aunque todo se repita eternamente. No existe ninguna finalidad ajena a la vida, ningún otro mundo que le otorgue sentido, ninguna meta trascendente ni origen absoluto. La vida es amada con alegría en cada instante a pesar del dolor y la tragedia.

5. Nietzsche sostiene que los **valores morales** sobre los que se funda la cultura occidental se oponen a la vida y sus instintos. Según la **genealogía de la moral** que lleva a cabo, la historia de la cultura occidental es el triunfo de la **moral de esclavos** sobre la **moral de señores**, es decir, del **resentimiento** de los débiles sobre la exaltación de la vida de los fuertes, de la vida descendente sobre la vida ascendente y creadora. Una de las manifestaciones más claras de ello es el

**cristianismo**, que parte de las ideas de la culpa y el pecado para defender valores como la humildad, el sacrificio o la compasión.

Como la vida consiste en **voluntad de poder** —es decir, en voluntad de ser más, crecer y superarse—, sólo puede afirmarse mediante la creación de nuevos valores. Así, en oposición a los valores contrarios a la vida que imponen la religión, la moral y la metafísica de la tradición occidental, Nietzsche propone una **transmutación o inversión de los valores** —expresada metafóricamente por la transformación del camello en león y de éste finalmente en niño— cuya raíz es la afirmación de la totalidad de la vida con su multiplicidad y su devenir.

6. La filosofía de Nietzsche no se ocupa excesivamente de las **cuestiones políticas** que tanta importancia alcanzaron en su época. No obstante, tampoco se mantuvo totalmente ajeno a ellas. Nietzsche considera que la existencia del **Estado** constituye otra de las consecuencias de la imposición de la moral de esclavos sobre la moral de señores, y, por tanto, una limitación para la libre afirmación de la vida por parte de los fuertes. En su opinión, la **democracia** es, en el fondo, el gobierno de la mayoría de los débiles, cuyo único objetivo es contrarrestar y doblegar a los «espíritus libres». Del mismo modo, la lucha por la igualdad mantenida por el **socialismo** representa una negación de la vida de los individuos y su libertad. Así pues, parece que el pensamiento político de Nietzsche se inclina más bien hacia la **negación y destrucción del Estado** como obstáculo para la libre expansión de las fuerzas vitales. No obstante, esta propuesta está muy lejos del movimiento anarquista obrero.

En cuanto a su vinculación con el **nacionalsocialismo**, si bien es cierto que algunas de las afirmaciones de este filósofo relativas a los hombres débiles pueden ser manipuladas para apoyar esta ideología, no hay en su obra ninguna defensa de la superioridad de la raza aria, y, en cambio, sí se encuentra en ella cierta oposición a los nacionalismos, incluido el alemán.

## NIETZSCHE: SELECCIÓN DE TEXTOS

1. **Nietzsche según él mismo.** «Conozco mi suerte. Alguna vez mi ira irá unido a mi nombre el recuerdo de algo monstruoso, —de una crisis como jamás la hubo antes en la Tierra, de la más profunda colisión de conciencias, de una decisión tomada, mediante conjuro, *contra* todo lo que hasta este momento se ha creído, exigido, santificado. Yo no soy hombre, soy dinamita».

(F. NIETZSCHE, *Ecce homo*. «Por qué soy yo un destino». Trad. A. Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 133).

### 2. **La tragedia griega como expresión de la antítesis entre lo apolíneo y lo dionisiaco.**

«Mucho es lo que habremos ganado para la ciencia estética cuando hayamos llegado no sólo a la intelección lógica, sino a la seguridad inmediata de la intuición de que el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad de lo *apolíneo* y lo *dionisiaco*: de modo similar a como la generación depende de la dualidad de los sexos entre los cuales la lucha es constante y la reconciliación se efectúa sólo periódicamente. Estos nombres se los tomamos en préstamo a los griegos, los cuales hacen perceptibles al hombre inteligente las profundas doctrinas secretas de su visión del arte, no ciertamente, con conceptos, sino con las figuras incisivamente claras del mundo de sus dioses. Con sus dos divinidades artísticas, Apolo y Dionisos, se enlaza nuestro conocimiento de que en el mundo

griego subsiste una antítesis enorme, en cuanto a origen y metas, entre el arte del escultor, arte apolíneo, y el arte no escultórico de la música, que es el arte de Dionisos: esos dos instintos tan diferentes marchan uno al lado del otro, casi siempre en abierta discordia entre sí y excitándose mutuamente a dar a luz frutos nuevos y cada vez más vigorosos, para perpetuar en ellos la lucha de aquella antítesis, sobre la cual sólo en apariencia tiende un puente la común palabra 'arte': hasta que, finalmente, por un milagroso acto metafísico de la 'voluntad' helénica, se muestran apareados entre sí, y en ese apareamiento acaban engendrando la obra de arte a la vez dionisíaca y apolínea de la tragedia ática».

(F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, 1. Trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1997).

**3. Los juicios presuntamente verdaderos son ficciones útiles para la vida.** «La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra el mismo; acaso sea en esto en lo que más extraño suene nuestro nuevo lenguaje. La cuestión está en saber hasta que punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizás incluso selecciona la especie; y nosotros estamos inclinados por principio a afirmar que los juicios más falsos (de ellos forman parte los juicios sintéticos *a priori*) son los más imprescindibles para nosotros, que el hombre no podría vivir si no admitiese ficciones lógicas, si no midiese la realidad con la medida del mundo puramente inventado de lo incondicionado, idéntico-a sí mismo, si no falsease permanentemente el mundo mediante el número, —que renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida. Admitir que la no-verdad es condición de la vida: esto significa, desde luego, enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal».

(F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, 4. Trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1997).

**4. La moral de esclavos nace del resentimiento, mientras que la moral de señores consiste en afirmación de sí mismo.** «La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria. Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un 'fuera', a un 'otro', a un 'no yo'; y *ese* no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión es la mirada que establece valores —este *necesario* dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí— forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar —su acción es, de raíz, reacción. Lo contrario ocurre en la manera noble de valorar: ésta actúa y brota espontáneamente, busca su opuesto tan sólo para decirse sí a sí misma con mayor agradecimiento, con mayor júbilo —su concepto negativo, lo 'bajo', 'vulgar', 'malo', es tan sólo un pálido contraste, nacido más tarde, de su concepto básico positivo, totalmente impregnado de vida y de pasión, el concepto '¡nosotros los nobles, nosotros los buenos, nosotros los bellos, nosotros los felices!'».

(F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, I, 10. Trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1996).

**5. La invención de otro mundo verdadero distinto de este mundo aparente es síntoma del rechazo de la vida.** «Se me estará agradecido si condenso un conocimiento tan esencial, tan nuevo, en cuatro tesis: así facilito la comprensión, así provocho la contradicción.

*Primera tesis.* Las razones por las que 'este' mundo ha sido calificado como aparente fundamentan, antes bien, su realidad, —otra especie de realidad es absolutamente indemostrable.

*Segunda tesis.* Los signos distintivos que han sido asignados al 'ser verdadero' de las cosas son los signos distintivos del no-ser, de la *nada*, —a base de ponerlo en contradicción con el mundo real es como se ha construido el 'mundo verdadero': un mundo aparente de hecho, en cuanto es meramente una ilusión *óptico-moral*.

*Tercera tesis.* Inventar fábulas acerca de 'otro' mundo distinto de éste no tiene sentido, presuponiendo que no domine en nosotros un instinto de calumnia, de empequeñecimiento, de recelo frente a la vida: en este último caso tomamos *venganza* de la vida con la fantasmagoría de 'otra' vida distinta de ésta, 'mejor' que ésta.

*Cuarta tesis.* Dividir el mundo en un mundo 'verdadero' y en un mundo 'aparente', ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant (en última instancia un cristiano *alevoso*), es únicamente una sugestión de la *décadence*, —un síntoma de vida *descendente*... El hecho de que el artista estime más la apariencia que la realidad no constituye una objeción contra esta tesis. Pues 'la apariencia' significa aquí la realidad *una vez más*, sólo que seleccionada, reforzada, corregida... El artista trágico *no* es un pesimista, — dice precisamente *sí* incluso a lo problemático y terrible, es *dionisiaco*... ».

(F. NIETZSCHE, *Crepúsculo de los ídolos*, «La "razón" en la filosofía», 6. Trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1997).

**6. La historia de la metafísica es nihilismo.** «Historia de un error.

1. El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, —él vive en ese mundo, *es ese mundo*. (La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis 'yo, Platón, soy la verdad'.)

2. El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso ('al pecador que hace penitencia').

(Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, —*se convierte en mujer*, se hace cristiana...)

3. El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo.

(En el fondo, el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimizada, nórdica, *könisberguense*.)

4. El mundo verdadero —¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también *desconocido*. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante : ¿a qué podría obligarnos algo desconocido?

(Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo).

5. El 'mundo verdadero' —una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, —una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, *por consiguiente* una idea refutada: ¡eliminémosla!

(Día claro; desayuno; retorno del *bon sens* [buen sentido] y de la jovialidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres.)

6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!

(Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA).».

(F. NIETZSCHE, *Crepúsculo de los ídolos*, «Cómo el 'mundo verdadero' acabó convirtiéndose en una fábula». Trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1997).

**7. No hay hechos, sino sólo interpretaciones.** «Contra el positivismo que se queda en el fenómeno, "sólo hay hechos", yo diría no, precisamente no hay hechos, sólo *interpretaciones*. No podemos constatar ningún *factum* "en sí"; quizás sea un absurdo querer algo así. "Todo es subjetivo", decís vosotros: pero ya eso es *interpretación*, el "sujeto" no es algo dado sino algo inventado y añadido, algo puesto por detrás. ¿Es en última instancia necesario poner aún al intérprete detrás de la interpretación? Ya eso es invención, hipótesis.

En la medida en que la palabra "conocimiento" tiene sentido, el mundo es cognoscible; pero éste es *interpretable* de otro modo, no tiene un sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos, "perspectivismo".

Son nuestras necesidades *las que interpretan el mundo*: nuestros impulsos y sus pros y sus contras. Cada impulso es una especie de ansia de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos».

(F. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos, (1885-1889)*, vol IV, 7 [60]. Ed. D. Sánchez Meca. Trad. J. L. Vermal y J. B. Llenares. Tecnos, Madrid, 2006, p. 222).

**8. Nihilismo pasivo y nihilismo activo.** «1. *El nihilismo un estado NORMAL.*

*Nihilismo*: falta la meta; falta la respuesta al "¿por qué?", ¿qué significa nihilismo? —*que los supremos valores se desvalorizan*. Es AMBIGUO:

A) Nihilismo como signo del *acrecentado poder del espíritu*: el **NIHILISMO ACTIVO**.

Puede ser un signo de *fuerza*; la fuerza del espíritu puede haber crecido tanto que las metas que tenía *hasta el momento* ("convicciones", artículos de fe), le son inadecuadas. —una fe creencia, en efecto, expresa en general la coerción de *condiciones* de existencia, un sometimiento a la autoridad de situaciones en las que un ser *prospera, crece, gana poder...*

Por otra parte, un signo de una fortaleza *insuficiente* para *ponerse* nuevamente de un modo productivo una meta, un ¿por qué?, una creencia.

Su MÁXIMO de fuerza relativa lo alcanza como fuerza violenta de DESTRUCCIÓN: *como*

*nihilismo activo*. Su opuesto sería el nihilismo cansado que ya no *ataca*: su forma más famosa, el budismo: *como nihilismo pasivo*.

El nihilismo representa un *estado intermedio* patológico (es patológica la enorme generalización, la conclusión de que *no hay ningún sentido en absoluto*): ya sea que las fuerzas productivas no son aún suficientemente fuertes: ya sea que la *décadence* aún vacila y no ha inventado todavía sus remedios.

B) Nihilismo como *descenso y retroceso del poder del espíritu*: el **NIHILISMO PASIVO**: como un signo de debilidad: la fuerza del espíritu puede estar cansada, *agotada*, de manera tal que las metas y los valores existentes *hasta el momento* son inadecuados y no encuentran ya crédito— que se disuelve la síntesis de valores y metas (sobre las que descansa toda cultura fuerte), de manera tal que los diferentes valores se hacen la guerra: descomposición que todo lo que reconforta, cura, anestesia, pasa al primer plano, bajo diferentes *disfraces*, con carácter religioso, o moral o político o estético, etc.

#### PRESUPOSICIÓN DE ESTA HIPÓTESIS

Que no hay verdad; que no hay constitución absoluta de las cosas, que no hay “cosa en sí” — *esto mismo es un nihilismo, y el más extremo*. Coloca el *valor* de las cosas precisamente en que a ese valor no le corresponde ni le correspondió *ninguna* realidad, sino que es sólo un síntoma de fuerza por parte de *quien instituye el valor*, una simplificación con el *fin de la vida*».

(F. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos, (1885-1889)*, vol IV, 9 [35]. Ed. D. Sánchez Meca. Trad. J. L. Vermal y J. B. Llinares. Tecnos, Madrid, 2006, pp. 241-242).

**9. La muerte de Dios.** «*El hombre loco*.— ¿No habéis oído hablar de aquel hombre loco que justo antes de la claridad del mediodía encendió una lámpara, corrió al mercado y gritaba incesantemente: “¡Busco a Dios, busco a Dios!” —Allí estaban congregados muchos de los que precisamente no creían en Dios, provocando una gran carcajada. “¿Acaso se ha perdido?”, dijo uno. “¿Se ha extraviado como un niño?”, dijo otro. “¿O es que se ha escondido? ¿Nos tiene miedo? ¿Se ha hecho a la mar en un barco? ¿Ha emigrado?”— así gritaban y reían confusamente. El hombre loco saltó en medio de ellos, atravesándolos con su mirada. “¿A dónde ha ido Dios?”, gritó, “¡yo os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado — vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! ¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo fuimos capaces de bebernos el mar hasta la última gota? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol?

¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia delante, hacia todos los lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No vagamos como a través de una nada infinita? ¿No sentimos el alentar del espacio vacío? ¿No se ha vuelto todo más frío? ¿No llega continuamente la oscuridad y más oscuridad? ¿No tendrán que encenderse las lámparas a mediodía? ¿No escuchamos aún nada del ruido de los sepultureros que entierran a Dios?

¿No olemos aún nada de la putrefacción divina? —También los dioses se descomponen.

¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolaremos los asesinos de todos los asesinos? Lo más sagrado y lo más poderoso que hasta ahora poseía el mundo,

sangra bajo nuestros cuchillos —¿quién nos enjugará esta sangre?

¿Con qué agua lustral podremos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados?

¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses, sólo para estar a su altura? ¡Nunca hubo un hecho más grande! —todo aquel que nazca después de nosotros, pertenece a causa de este hecho a una historia superior que todas las historias existentes hasta ahora!” Aquí calló el hombre loco y miró nuevamente a sus oyentes: también ellos callaban y lo miraban extrañados. Finalmente, lanzó su lámpara al suelo, rompiéndose en pedazos y se apagó. “Llego demasiado pronto —dijo entonces—, mi tiempo todavía no ha llegado. Este enorme acontecimiento aún está en camino y deambula —aún no ha penetrado en los oídos de los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de la estrellas necesita tiempo, los hechos necesitan tiempo, aun después de que hayan ocurrido para ser vistos y escuchados”. “Esta acción les está todavía más lejana que los astros más lejanos —*¡y sin embargo, ellos mismos la han llevado a cabo!*” —Se cuenta además que, ese mismo día, el hombre loco irrumpió en diferentes iglesias y entonó su *Requiem aeternam deo*. Conducido fuera de ellas y conminado a hablar, sólo respondió una y otra vez: “¿Qué son, pues, estas iglesias sino las tumbas y sepulcros de Dios?”.».

(F. NIETZSCHE, *La ciencia jovial*, III, 125. Trad. G. Cano. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001).

**10. La muerte de Dios y la voluntad creadora.** «Mas para revelaros totalmente mi corazón a vosotros, amigos: *si* hubiera dioses, ¡cómo soportaría yo el no ser Dios! *Por tanto*, no hay dioses.

Es cierto que yo he sacado esa conclusión; pero ahora ella me arrastra a mí.— Dios es una suposición: mas ¿quién podría bebería todo el tormento de esa suposición sin morir? ¿Su fe le debe ser quitada al creador, y al águila su cernerse en lejanías aquilinas?

Dios es un pensamiento que vuelve torcido todo lo derecho y que hace voltearse a todo lo que está de pie. ¿Cómo? ¿Estaría abolido el tiempo, y todo lo perecedero sería únicamente mentira?

Pensar esto es remolino y vértigo para osamentas humanas, y hasta un vómito para el estómago: en verdad, enfermedad mareante llamo yo a suponer tal cosa.

¡Malvadas llamo, y enemigas del hombre, a todas esas doctrinas de lo Uno y lo Lleno y lo Inmóvil y lo Saciado y lo Imperecedero!

¡Todo lo imperecedero —no es más que un símbolo! Y los poetas mienten demasiado.—

De tiempo y de devenir es de lo que deben hablar los mejores símbolos, ¡una alabanza deben ser y una justificación de todo lo perecedero!

Crear —esa es la gran redención del sufrimiento, así es como se vuelve ligera la vida. Mas para que el creador exista son necesarios muchos sufrimientos y muchas transformaciones.

¡Sí, muchas amargas muertes tiene que haber en vuestra vida, creadores. De ese modo sois defensores y justificadores de todo lo perecedero.

Para ser el hijo que vuelve a nacer, para eso el creador mismo tiene que querer ser también la parturienta y los dolores de la parturienta.

En verdad, a través de cien almas he recorrido mi camino, y a través de cien cunas y dolores de

parto. Muchas son las veces que me he despedido, conozco las horas finales que desgarran el corazón.

Pero así lo quiere mi voluntad creadora, mi destino. O, para decíroslo con mayor honestidad: justo tal destino —es que mi voluntad quiere.

Todo lo sensible en mí sufre y se encuentra en prisiones: pero mi querer viene siempre a mí como mi liberador y mi portador de alegría.

El querer hace libres: esta es la verdadera doctrina acerca de la voluntad y la libertad —así os lo enseña Zaratustra.

¡No-querer-ya y no-estimar-ya y no-crear-ya! ¡Ay, que ese gran cansancio permanezca siempre alejado de mí!

También en el conocer yo siento únicamente el placer de mi voluntad de engendrar y devenir; y si hay inocencia en mi conocimiento, esto ocurre porque en él hay voluntad de engendrar.

Lejos de Dios y de los dioses me ha atraído esta voluntad; ¡qué habría que crear si los dioses — existiesen!».

(F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, II, «En las islas afortunadas». Trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1996).

**11. La voluntad de poder.** «... ¡Escuchad, pues, mi palabra, sapientísimos! ¡Examinad seriamente si yo me he deslizado hasta el corazón de la vida y hasta las raíces de su corazón!

En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder, e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor...

Y este misterio me ha confiado la vida misma, 'Mira, dijo, yo soy *lo que tiene que superarse siempre a sí mismo*'».

(F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, II, «De la superación de sí mismo». Trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1996).

**12. De la transformación del camello en león y del león en niño.** «Tres transformaciones del espíritu os menciono: cómo el espíritu se convierte en camello, y el camello en león, y el león, por fin en niño.

Hay muchas cosas pesadas para el espíritu, para el espíritu fuerte, paciente, en el que habita la veneración: su fortaleza demanda cosas pesadas, e incluso las más pesadas de todas.

¿Qué es pesado? así pregunta el espíritu paciente, y se arrodilla, igual que el camello, y quiere que se le cargue bien.

¿Qué es lo más pesado héroes? así pregunta el espíritu paciente, para que yo cargue con ello y mi fortaleza se regocije.

¿Acaso no es: humillarse para hacer daño a la propia soberbia? ¿Hacer brillar la propia tontería para burlarse de la propia sabiduría?

¿O acaso es: apartarnos de nuestra causa cuando ella celebra su victoria? ¿Subir a altas montañas

para tentar al tentador ?

¿O acaso es: alimentarse de las bellotas y de la hierba del conocimiento y sufrir hambre en el alma por amor a la verdad?

¿O acaso es: estar enfermo y enviar a paseo a los consoladores, y hacer amistad con sordos, que nunca oyen lo que tú quieres?

¿O acaso es: sumergirse en agua sucia cuando ella es el agua de la verdad, y no apartar de sí las frías ranas y los calientes sapos?

¿O acaso es: amar a quienes nos desprecian y tender la mano al fantasma cuando quiere causarnos miedo?

Con todas estas cosas, las más pesadas de todas, carga el espíritu paciente: semejante al camello que corre al desierto con su carga, así corre él a su desierto.

Pero en lo más solitario del desierto tiene lugar la segunda transformación: en león se transforma aquí el espíritu, quiere conquistar su libertad como se conquista una presa, y ser señor en su propio desierto.

Aquí busca a su último señor: quiere convertirse en enemigo de él y de su último dios, con el gran dragón quiere pelear para conseguir la victoria.

¿Quién es el gran dragón, al que el espíritu no quiere seguir llamando señor ni dios? “Tú debes” se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice “yo quiero”.

“Tú debes” le cierra el paso, brilla como el oro, es un animal escamoso, y en cada una de sus escamas brilla áureamente el “¡Tú debes!”.

Valores milenarios brillan en esas escamas, y el más poderoso de todos los dragones habla así: “todos los valores de las cosas —brillan en mí”.

“Todos los valores han sido ya creados, y yo soy —todos los valores creados. ¡En verdad, no debe seguir habiendo ningún ‘Yo quiero!’”. Así habla el dragón.

Hermanos míos, ¿para qué se precisa que haya el león en el espíritu? ¿Por qué no basta la bestia de carga, que renuncia a todo y es respetuosa?

Crear valores nuevos —tampoco el león es aún capaz de hacerlo: mas crearse libertad para un nuevo crear— eso sí es capaz de hacerlo el poder del león.

Crearse libertad y un no santo incluso frente al deber: para ello, hermanos míos, es preciso el león. Tomarse el derecho de nuevos valores —ése es el tomar más horrible para un espíritu paciente y respetuoso. En verdad, eso es para él robar, y cosa propia de un animal de rapiña.

En otro tiempo el espíritu amó el “tú debes” como su cosa más santa: ahora tiene que encontrar ilusión y capricho incluso en lo más santo, de modo que robe el quedar libre de su amor: para ese robo se precisa el león.

Pero decidme, hermanos míos, ¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacerlo? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño?

Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.

Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora su voluntad, el retirado del mundo conquista ahora su mundo.

Tres transformaciones del espíritu os he mencionado: cómo el espíritu se convirtió en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño. — Así habló Zaratustra. Y entonces residía en la ciudad que es llamada: La Vaca Multicolor». (F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, I. «De las tres transformaciones» Trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1996, pp. 49-51).

### **13. El superhombre o ultrahombre es el sentido de la tierra.** «... Yo os enseño el superhombre.

El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo?

Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de ellos mismos: ¿y queréis ser vosotros el reflujó de esa gran marea, y retroceder más al animal que superar al hombre?...

... ¡Mirad, yo os enseño el superhombre!

El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra!

¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenedadores, lo sepan o no.

Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados, la tierra está cansada de ellos: ¡ojalá desaparezcan!

En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con Él han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más terrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de aquélla!...».

(F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, prólogo, 3. Trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1996).

### **14. El eterno retorno.** «...Canta y cubre los ruidos con tus bramidos, oh Zaratustra, quién eres tú y quién tienes que llegar a ser: *tú eres el maestro del eterno retorno*, ¡ése es tu destino!

El que tengas que ser el *primero* en enseñar esta doctrina, ¡cómo no iba a ser ese gran destino tu máximo peligro y tu máxima enfermedad!

Mira, nosotros sabemos lo que tú enseñas: que todas las cosas retornan eternamente, y nosotros mismos con ellas, y que nosotros hemos existido ya infinitas veces, y todas las cosas con nosotros.

Tú enseñas que hay un gran año del devenir, un monstruo del gran año: una y otra vez tiene éste que darse la vuelta, lo mismo que un reloj de arena, para volver a transcurrir y a vaciarse:— de modo que todos estos años son idénticos a sí mismos, en lo más grande y también en lo más pequeño, —de modo que nosotros mismos somos idénticos a nosotros mismos en cada gran año, en lo más grande

y también en lo más pequeño...».

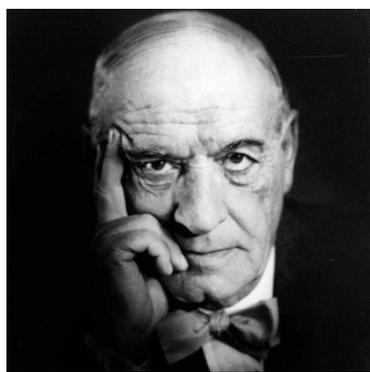
(F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, III, «El convaleciente». Trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1996).

**15. La fatalidad, la ausencia de finalidad y la negación de Dios como liberación.** «¿Cuál puede ser *nuestra* única doctrina? Que al ser humano nadie le *da* sus propiedades, ni Dios, ni la sociedad, ni sus padres y antepasados, ni *él mismo* (el sinsentido de esta noción que aquí acabamos de rechazar ha sido enseñado como “libertad inteligible” por Kant, acaso ya también por Platón). *Nadie* es responsable de existir, de estar hecho de este o de aquel modo, de encontrarse en estas circunstancias, en este ambiente. La fatalidad de su ser no puede ser desligada de la fatalidad de todo lo que fue y será. El *no* es la consecuencia de una intención propia, de una voluntad, de una finalidad, con el *no* se hace el ensayo de alcanzar un “ideal del hombre” o un “ideal de felicidad” o un “ideal de moralidad”, es absurdo querer  *echar a rodar* su ser hacia una finalidad cualquiera. *Nosotros* hemos inventado el concepto de “finalidad”: en la realidad *falta* la finalidad... Se es necesario, se es fragmento de fatalidad, se forma parte del todo, se *es* en el todo, no hay nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar el todo... *¡Pero no hay nada fuera del todo!* —Que no se haga ya responsable a nadie, que no sea lícito atribuir el modo de ser a una *causa prima*, que el mundo no sea una unidad ni como *sensorium* ni como “espíritu”, *sólo esto la gran liberación*, —sólo con esto queda reestablecida otra vez la inocencia del devenir... El concepto de “Dios” ha sido hasta ahora la *gran objeción* contra la existencia... Nosotros negamos a Dios, negamos la responsabilidad en Dios, sólo *así* redimimos el mundo.—».

(F. NIETZSCHE, *El crepúsculo de los ídolos*, «Los cuatro grandes errores», 8. Trad. A. Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1973, pp. 69-70).

## TEMA 11. ORTEGA Y GASSET

Ortega es el introductor de la filosofía de Dilthey en nuestro país. Este filósofo, el más importante de la segunda mitad del siglo XIX según Ortega, es el sistematizador del historicismo. Según esta doctrina, las disciplinas humanísticas, como la historia, pueden alcanzar la objetividad de las ciencias físico-matemáticas, constituyendo una “ciencia del espíritu” que pudiera captar la razón inherente al



devenir histórico. Ortega acepta los presupuestos de Dilthey y Spengler sobre la sustantividad de la historia y su carácter cíclico evolutivo, pero, para Ortega, la historia es un complejo de actos individuales y colectivos; es la historia de los héroes, pero también la historia de las masas. El último período del pensamiento orteguiano destaca por su adscripción al existencialismo bajo la influencia de Martin Heidegger, quien realmente había ejercido un notable ascendiente sobre Ortega desde la publicación de su obra fundacional *Ser y tiempo*. En este ambiente intelectual escribe Ortega la que habrá de ser su última obra *Presente y porvenir del*

*hombre actual* (1954).

### 1. EL PROBLEMA DE LA REALIDAD Y EL CONOCIMIENTO: METAFÍSICA Y EPISTEMOLOGÍA

**1.1** Ortega y Gasset (1883-1955) entiende por **filosofía** el conocimiento del Universo o de todo lo que hay, cuyo origen es una actitud puramente **teorética** constitutivamente **necesaria** al intelecto. El conocimiento filosófico es radicalmente **teorético** porque se plantea, sin suponer que tenga solución, un problema absoluto ajeno a todo fin práctico: conocer todo lo que verdaderamente existe. La radicalidad de la actitud filosófica impone atenerse tanto al **imperativo de autonomía** o renuncia a fundarse en verdades supuestas anteriores a la filosofía como a la exigencia de «**pantonomía**» o afán de universalidad. Además, el conocimiento filosófico es **teórico**, es decir, consiste en un conjunto de **conceptos** enunciables e intersubjetivos. Para alcanzar estos fines, la filosofía ha de fundamentarse en **datos evidentes e indudables**, que, por lo tanto, no consistan en verdades que necesiten ser probadas a partir de otras. Así pues, el conocimiento filosófico ha de determinar cuál es la **realidad radical** cuya existencia es evidente e indubitable.

**1.2.** En relación con la pregunta por la realidad radical, Ortega **critica** tanto el **realismo** como el **idealismo**. El **realismo antiguo**, representado por Aristóteles, sostiene ingenuamente que existen las **cosas** independientemente del yo, siendo las cosas y el hombre sustancias; por el contrario, el **idealismo moderno**, que tiene en Descartes su origen, afirma que lo único que existe independientemente es **el yo y sus ideas**, ya que el pensamiento es lo único verdaderamente indudable. La tesis de **Ortega** es que ni las cosas existen independientemente del yo ni el yo existe independientemente de las cosas, sino que la **realidad radical** —la realidad en la que se dan tanto el yo como las cosas— es la **vida**, es decir, el **quehacer** del yo con las cosas, la **coexistencia** del sujeto y el mundo. Este descubrimiento

de la vida como realidad primera e indudable supone una **nueva concepción de la realidad** y una **nueva idea de la razón** que procede de ella.

**1.3.** La **realidad radical**, aquella en la que tienen sus raíces tanto el yo como las cosas, es la **vida**. Vivir es **saberse viviendo** y **encontrarse en el mundo** haciendo algo con las cosas, **ocupados en algo**. Esta ocupación en algo que es la vida se orienta hacia una **finalidad** que nosotros **decidimos**. La vida no se nos da hecha y fijada, sino que hay que hacerla. Por consistir la vida en un **quehacer**, es necesariamente **anticipación y proyecto**, y, puesto que este proyecto es decisión nuestra, vivir es tener que **elegir** entre las posibilidades que nos son dadas. Estas posibilidades no son ilimitadas y abstractas, sino **circunstancias** concretas y relativamente determinadas. "Yo soy yo y mis circunstancias", porque la vida es la convivencia del yo con las circunstancias, es decir, con todo lo que no es yo y con lo que el yo se encuentra: su cuerpo, su temperamento, la sociedad en la que vive, los demás, la generación a la que pertenece, las creencias, las cosas. Ahora bien, si la vida es **decidir** lo que se va a hacer desde las circunstancias en las que nos encontramos, la **vida** ha de ser necesariamente **temporal** y abierta al **futuro**. La sustancia de la vida es tiempo y cambio, y, por ello, sólo es accesible desde un **nuevo concepto de la razón** fundado en ella.

**1.4.** Para comprender adecuadamente la realidad radical de la vida, es necesario, a juicio de Ortega, **superar el racionalismo**. El racionalismo ha cometido el error de sustituir la vida por una razón pura, porque desde Grecia hasta el triunfo del racionalismo moderno y la razón matemática se ha entendido la razón como captación de lo universal e inmutable. Pero la realidad radical es la vida, y, como la vida es temporal y cambiante, la razón pura no sirve para conocerla. El error del racionalismo ha conducido al **irracionalismo vitalista**, que niega que la razón sea una fuente válida de conocimiento y afirma la vida contra la razón. Como alternativa a estas posturas, Ortega sostiene un **raciovitalismo** cuyo concepto central es la **razón vital**. Según él, la razón pura ha de ser reemplazada por la razón vital. No hay que identificar razón y razón pura, porque la razón matemática es solamente una forma de razón y por encima de ella se encuentra la razón vital. La razón es una función de la vida, es la vida dando razón de sí misma y comprendiéndose. Sólo la razón vital, es decir, la vida dando cuenta de sí misma, puede conocer la vida.

**1.5.** Además, la vida es inevitablemente **temporal** e **histórica**, porque el pasado es una circunstancia del presente. El ser humano no es naturaleza, sino **historia**. Todo hombre es heredero del pasado, de una serie de experiencias pretéritas que condicionan su vida. Cada hombre vive en una **época** y pertenece a una **generación** determinada. Por tanto, la razón vital ha de ser necesariamente una **razón histórica**. La razón pura del racionalismo y las ciencias piensan cosas, sustancias permanentes, esencias eternas y universales, por lo que no sirve para pensar y comprender la temporalidad, historicidad y singularidad de cada vida. Tampoco puede dar cuenta de la historia. Para entender adecuadamente la vida, es imprescindible el ejercicio de una **razón vital e histórica** que pueda dar cuenta de ella sin deformarla.

**1.6.** Esta nueva idea de la razón fundada en la vida se encuentra estrechamente vinculada a una **interpretación perspectivista del conocimiento y de la propia realidad**. La realidad siempre es contemplada desde el punto de vista o **perspectiva** que cada uno ocupa. Una realidad vista y vivida desde ninguna perspectiva es un concepto absurdo. Cada vida es un punto de vista único del universo y, por este motivo, la perspectiva es uno de los ingredientes

de la realidad misma. El **perspectivismo** de Ortega se aleja tanto del escepticismo relativista, que niega la posibilidad del conocimiento al advertir la diversidad de opiniones, como del dogmatismo racionalista, que pretende conocer la realidad en sí sin tener en cuenta la diversidad de perspectivas que ofrece. Sólo asumiendo la irreductible multiplicidad de perspectivas e incluso multiplicando los puntos de vista es posible acercarse a la realidad.

**1.7.** El hombre, piensa Ortega y Gasset, no es primariamente un ser cognoscente. La realidad radical es la vida y en ella se da el **conocimiento**: conocer es una de las cosas que el hombre hace. La razón por la que el hombre hace esa actividad que se llama conocer es que la vida es problemática. La vida es inseguridad y necesitamos **saber a qué atenernos** para poder vivir. El conocimiento es, pues, lo que el hombre hace para superar la incertidumbre y así orientarse. Cuando entran en crisis las **creencias** en las que estamos (que constituyen nuestra existencia cotidiana) y que la **gente** nos inculca, surge la **duda** y nos vemos forzados a pensar **ideas** que las substituyan.

Así pues, las personas tenemos certidumbres parciales sobre ciertos asuntos que, además, son muchas veces contradictorias, por lo que necesitamos una **certidumbre radical, absoluta, autónoma y universal**. Es decir, al ser humano le hace falta para vivir una certidumbre primera en la que se fundamenten las demás. Esta certidumbre primera ha de estar probada independientemente de todo dato ajeno a la razón y debe abarcar la totalidad. Pues bien, la **filosofía** es el quehacer del hombre que se encuentra perdido y desorientado, un quehacer que busca alcanzar la certidumbre radical que le permita saber a qué atenerse.

## **2. EL PROBLEMA DEL SER HUMANO. ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA.**

### ***La vida es la realidad radical***

Ortega –como hemos visto– se sitúa entre dos concepciones en relación con el problema de la realidad, la tesis realista, que sitúa al sujeto y las cosas del mundo en un mismo nivel, y la tesis idealista que privilegia al sujeto frente a las cosas del mundo, lo que caracteriza al pensamiento moderno a partir de Descartes, para quien la existencia del mundo se deduce de la existencia del sujeto. Ortega considera superada la tesis realista a partir del cartesianismo, pero sólo se muestra partidario de un idealismo moderado, que preserva la existencia de sujeto y mundo. Ortega sintetiza realismo e idealismo en la noción superior de vida como realidad radical. Esta síntesis entre sujeto y mundo se expresa en la frase: ***“yo soy yo y mi circunstancia”***.

Una frase en la que Ortega nos ofrece el descubrimiento de que la vida del hombre está inmersa en un conjunto de elementos que constituyen su "circunstancia". La misma cita de la Biblia y la referencia a la escuela platónica han sido tomadas como las dos circunstancias históricas y culturales en las que se halla inmerso el hombre occidental: la tradición judeo-cristiana y la filosofía griega. Pero el **circunstancialismo** de Ortega no se limita a ese conjunto de elementos que, desde perspectivas históricas, culturales y sociales, nos constituyen, sino que incluye también en nuestra "circunstancia" cualquier otro elemento de la vida cotidiana, particular y propio del sujeto al que le afecta y que, con tanto derecho como los anteriores, le constituye en su individualidad radical y originaria. La consecuencia será que no hay ningún dato de la realidad, por particular que se pueda considerar, que pueda quedar fuera de la reflexión filosófica. En

clara oposición, pues, a su objetivismo inicial, Ortega coincidirá con otras corrientes filosóficas del siglo XX, como el vitalismo, el existencialismo o la fenomenología, en la consideración de la vida cotidiana como material esencialmente filosófico, hasta el punto de intentar convertir dicha reflexión en su método filosófico. Habrá que partir de las cosas que nos son próximas, de las cosas que nos rodean, para poder retomar en su plena significación las reflexiones filosóficas "tradicionales".

El yo vive en un mundo de objetos con los que se relaciona y de los que depende (circunstancia), el mundo es circunstancia de un yo. Ortega se sitúa en relación con la fenomenología y el existencialismo, pues considera al hombre como un haz de posibilidades, como una elección pura en que el yo se elige a sí mismo al tiempo que elige su mundo. Como la vida es aceptación de la circunstancia, piensa Ortega, lo cierto es que uno no puede salvarse a sí mismo sino, salva su entorno vital, por lo cual el filósofo ha de asumir su destino, el destino que comparte con el pueblo español. La unidad indisoluble entre el yo y la circunstancia hace que el individuo, el yo, se defina como una perspectiva única sobre el mundo. Esto supone rechazar el objetivismo cientificista que cree en la existencia de un punto de vista privilegiado sobre la realidad. Ortega se opone a las pretensiones del racionalismo acerca de la existencia de una verdad absoluta, ajena a lo temporal, a lo circunstancial, y afirmará justamente lo contrario: la verdad se da siempre desde las circunstancias en las que el yo se ve inmerso, desde su propia vida. La realidad es siempre captada desde las circunstancias del yo, y la verdad consistirá en saber dar cuenta de esa realidad desde esas circunstancias (que son circunstancias vitales) en las que se halla inmerso el yo. El ejemplo de la sierra del Guadarrama le sirve para ilustrar su posición de un modo muy gráfico: mirada la sierra desde Madrid no es lo mismo que mirada desde Segovia. ¿Cuál es la mirada verdadera, la visión verdadera? No tiene sentido esta pregunta, como si se pretendiera tener una visión "única" de las dos vertientes que no es posible bajo ninguna consideración. Quien mira la sierra desde Madrid tiene una visión tan verdadera de ella como quien la ve desde Segovia, por lo que las dos perspectivas de la sierra son verdaderas. Sin embargo, dice Ortega, las dos miradas, las dos perspectivas, se complementan, siendo cada una de ellas distinta e insustituible. Es precisamente esa complementariedad de las perspectivas lo que aleja la posición perspectivista de Ortega del relativismo y el escepticismo.

Aquí se aprecia claramente la superación de la vieja oposición entre idealismo y realismo, ya que la vida constituye la corriente existencial en la que confluyen sujeto y objeto, yo y mundo. La realidad radical es la vida humana, no el pensamiento, y si Descartes había podido decir "ego cogito", yo pienso, Ortega afirma el "yo vivo" "mi vida" como realidad radical a partir de la que habrá que establecer el resto de las verdades filosóficas subordinadas.

### **La existencia y la autenticidad**

La influencia del existencialismo heideggeriano viene a confluír casi necesariamente en Ortega con su propia doctrina racio-vitalista. Al rechazar el realismo que ha dominado el pensamiento europeo, y luego en la gnoseología cartesiana, Ortega, como hemos señalado, cuestiona la noción misma de ser. Ahora bien, el existencialismo había mostrado cómo el concepto de existencia define mucho más precisamente el carácter singular de la realidad humana en relación con el resto de los seres. El hombre existencialista es el único que tiene conciencia de la extinción del existir, de la muerte, y del tiempo. Ortega retoma estas nociones desde una perspectiva moral y humanista, poniendo en un primer plano la cuestión de la libertad y la

autenticidad. Contra lo afirmado por la tradición ilustrada, que hacía de la libertad un objetivo que ha de ser alcanzado tras largos esfuerzos educativos o revolucionarios, Ortega considera un destino del hombre.



La **libertad** es, la naturaleza humana, su indeterminación radical motivada porque la existencia no es más que una realidad transitoria entre dos nada. El hombre procede de la nada porque es arrojado al mundo, y el horizonte que se le ofrece finaliza necesariamente en la orea nada que limita con la muerte. El ser en el mundo es, por lo mismo, ser para la muerte. El ser para la muerte, que es el hombre, carece de esperanza, pero también de restricciones, puesto que, haga lo que haga, use como use de su indeterminación, el resultado final será el mismo. Los valores de la moral, no pueden fundarse sobre la consecución de objetos que no tienen sentido como la salvación religiosa o la filantropía en aras del mejoramiento de la humanidad. El bien moral no puede ser

otra cosa que autenticidad, es decir, aceptación de una situación existencial que presenta por un lado el destino fatal de la muerte, pero por otro la libertad absoluta sin restricciones. Aceptar la muerte es el único modo de aceptar la libertad. Una vida sin señales que nos guíen es, también una vida sin el riesgo de equivocaciones, pues hasta éstas forman parte del destino.

La **ética** que se deriva del raciovitalismo orteguiano es una moral de la **autenticidad**. Dicha autenticidad consiste en decidir y asumir el **destino** que elegimos entre las diversas posibilidades que nos ofrecen nuestras circunstancias. Además, puesto que la vida humana es forzosamente **individual**, se ha de obrar de modo que nuestros actos nos hagan insustituibles.

### 3. EL PROBLEMA DE LA SOCIEDAD: POLÍTICA

Para Ortega, la historia se puede analizar de acuerdo a las generaciones. En su **Teoría de las generaciones**, Ortega asume que en toda sociedad humana conviven distintas generaciones. Estas generaciones se cumplen en periodos de quince años y hay dos tipos fundamentales: las establecidas, las mayores que ya poseen el control social, y las emergentes, las nuevas. Cuando los presupuestos teóricos de ambas son compatibles, la sociedad se desarrolla sin sobresaltos; cuando, sin embargo, hay una ruptura entre una y otra, surge la crisis social.

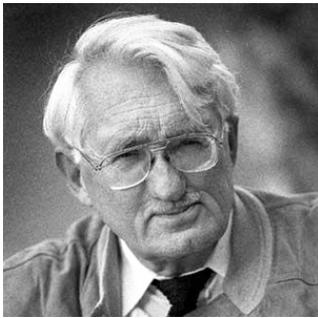
Concretamente, la crisis propia de nuestra época, se caracteriza por la **rebelión de las masas**. Según Ortega, los seres humanos se dividen en **hombre masa** y en **minoría selecta**. No se trata de una división de acuerdo con la clase social o la formación intelectual, sino más bien conforme a una **actitud vital**. El **hombre masa** es aquel que se encuentra plenamente **satisfecho de sí mismo** y se cree completado moral e intelectualmente, por lo que exige que todo esté a su servicio sin exigirse nada a sí mismo. Por el contrario, la **minoría selecta** está constituida por personas que **se exigen a sí mismas** más que a los demás, ya que viven buscando alcanzar su máximo desarrollo y cumpliendo sus deberes. El problema de la sociedad actual es que el hombre masa **gobierna** la sociedad sin atender a la minoría selecta e imponiendo una **uniformidad** que no respeta la **libertad individual** y creadora. Lo cual termina generando una crisis social.

Las circunstancias históricas, en un momento en que se estaban fraguando los movimientos

políticos totalitarios europeos, hicieron que esta obra se interpretara como un alegato antidemocrático, aunque Ortega negó su carácter político. La idea básica de que la vida moderna se caracteriza por el acceso de las masas al poder, se aplicaría de una manera particularmente significativa a nuestro país. Aquí parece tratar de recuperar Ortega el sentido originario de la aristocracia que los griegos consideraron como el gobierno de los mejores. Frente a ellos se situaría la masa de los peores, incluso en un pensamiento ilustrado que distinguía al sabio del vulgo, se considera que los más son malos, y que la virtud, está reducida a unos pocos. Según Ortega, España presentaría el espectáculo de una masa individualista que rechaza a los guías que podrían darle una orientación racional.

## TEMA 12-HABERMAS

Jürgen Habermas es, junto con el ya fallecido Hans-Georg Gadamer (1900-2001), el máximo representante de la filosofía alemana actual. Educado filosóficamente en Bonn, hasta 1970 se le asoció con la denominada «escuela de Frankfurt». Esta última, bajo la dirección de figuras como Theodor Adorno (1903-1969), del que Habermas fue asistente, y Max Horkheimer (1895-1973), había renovado el pensamiento político de izquierdas después de las experiencias de la 2ª Guerra Mundial. Formado en el espíritu crítico frankfurtiano, Habermas asimiló en su pensamiento las grandes corrientes de la postguerra: el marxismo estructuralista, el psicoanálisis, la fenomenología husserliana y, posteriormente, las aportaciones teóricas del *giro lingüístico* llevado a cabo por los analíticos ingleses siguiendo los pasos de Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Recientemente ha sido reconocido en nuestro país con la concesión del premio «Príncipe de Asturias».



### 1. La crítica de la razón instrumental

En su obra *Conocimiento e interés*, Habermas realiza una crítica del cientificismo que se derivaba del positivismo lógico de la Escuela de Viena, que le había dado una orientación radical a la filosofía analítica al pretender construir un sistema lingüístico de carácter lógico capaz de proporcionar una base firme a las teorías científicas. Frente a ese ideal positivista de la objetividad científica como fundamento de la verdad, Habermas retorna a la noción marxista de *ideología*, que confluye con la crítica de Nietzsche al racionalismo en lo que el filósofo francés P. Ricoeur (1913-2005) ha dado en llamar la «filosofía de la sospecha». Tanto Marx como Nietzsche cuestionan, en efecto, la concepción tradicional de la verdad como objetividad más allá de toda duda, que habitaría en un mundo ideal de las esencias al margen de los intereses humanos y cuya expresión privilegiada sería el conocimiento científico. Para Habermas, la verdad no es el resultado de una teorización aséptica sobre la realidad (que sólo conduce a una concepción instrumental de la razón), sino un hecho práctico que incluye los deseos, las perspectivas y la acción de los seres humanos. Por lo tanto, como ya había denunciado Marx, toda forma de conocimiento, incluido el científico, se presenta como una *ideología*, como un sistema de ideas al servicio de una causa o de una situación de hecho. El proyecto habermasiano apostará, en este sentido, por una filosofía de la libre comunicación puesta al servicio del interés emancipatorio de la humanidad.

### 2. La polémica con la hermenéutica

Ante el dominio absoluto de la civilización científico-técnica, Gadamer había subrayado la importancia de la cultura espiritual a la hora de determinar los fines de la sociedad humana, pues los grandes logros de la ciencia en los primeros siglos de la modernidad se han visto superados por la expansión de la civilización técnica que ha ido agrandando el abismo entre los fines instrumentales del sistema y la conciencia social humana. La propuesta filosófica de Gadamer se

presenta entonces como una filosofía crítica en la medida en que pone al descubierto la ingenuidad de las ciencias históricas al adoptar los métodos de las ciencias de la naturaleza. Al mismo tiempo, Gadamer le da un carácter universal a su filosofía al afirmar que la comunidad del diálogo es el fundamento de la misma vida social.

En este contexto se sitúa la polémica que han mantenido Habermas y Gadamer a propósito del estatuto de una filosofía hermenéutica. Gadamer, continuador de Heidegger y de la tradición académica alemana, había desarrollado el pensamiento de su maestro en una dirección metodológica, pues Heidegger había planteado la necesidad de una interpretación humana del mundo, que, según él, sólo puede ser conocido desde determinadas intenciones y a partir de un modo particular de mirar (lo cual era una de las convicciones básicas de la fenomenología husserliana). Esta humanización del conocimiento llevaba aparejada la necesidad de releer la filosofía clásica griega, donde había nacido el ideal de un saber meramente humano con anterioridad a toda constitución onto-teológica del conocimiento. Heidegger le había propuesto de ese modo a la filosofía una tarea consistente en la destrucción de las interpretaciones tradicionales del pensamiento griego originario, que a partir de la edad media le dieron una orientación trascendente a una filosofía que en su origen era puramente humana. En lugar de continuar la vía de su maestro, Gadamer prefirió darle un carácter metodológico a sus propuestas, y así en *Verdad y método* expuso su concepción de que la historia de la filosofía coincidía con la historia de la interpretación de los textos filosóficos, teológicos y científicos. Se inauguró de este modo la corriente hermenéutica, que pretendía encontrar una salida a la crisis de la filosofía recuperando el valor de la tradición al hacerla objeto de nuevas lecturas e interpretaciones que mantendrían la actualidad de las formas de pensamiento del pasado.

La hermenéutica considera en consecuencia que la filosofía tradicional es el interlocutor del diálogo que los filósofos actuales establecen con el pensamiento de su propio pasado. Según Gadamer, la comprensión hermenéutica implica una acumulación de textos e interpretaciones de tal manera que el intérprete no puede desprenderse del pasado —de la historia de las interpretaciones—, que actúa a modo de precomprensión.

El sujeto que comprende no puede deshacerse de sus prejuicios porque éstos son el resultado de la historia social de la comprensión. El texto es por ello un complejo estructurado jerárquicamente por las intenciones del autor, pero sobre todo por la interacción doctrinal con las teorías, supuestos y prejuicios de las épocas constituyentes del devenir del intelecto humano. La hermenéutica constituye entonces un intento por penetrar en ese ámbito complejo representado paradigmáticamente por el *círculo hermenéutico* que fatalmente afecta a los textos en sus dos vertientes: como círculo de la «pre-comprensión», pues el todo del texto debe estar supuesto en la comprensión de cada una de las partes (del mismo modo que la complejidad inefable de la sustancia individual ha de comprenderse confusamente antes de poder conocer la esencia de una cosa), y como círculo de la «interacción texto-lector», ya que este último aporta todo un mundo de presupuestos y prejuicios que se hallan habitualmente ocultos al acto de la lectura.

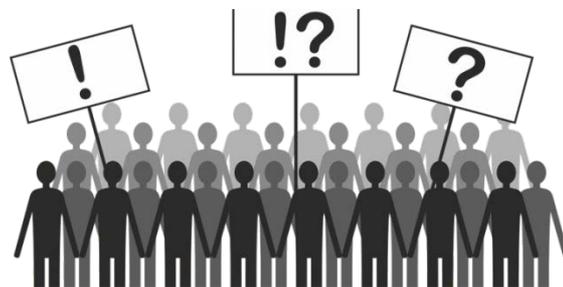
Pero Habermas niega la autorreferencialidad de este círculo hermenéutico a través del cual se establece entre el texto y el intérprete una relación cerrada en la que la comprensión del texto determina su significado. Habermas niega esta forma de entender el diálogo, que se limita, en su opinión, a continuar los prejuicios imperantes en una tradición de pensamiento que es meramente ideológica. En una palabra, a la hermenéutica le falta, según él, reflexión crítica de la herencia socio-lingüística recibida. Para Habermas, la hermenéutica tiende a darle una total autonomía al lenguaje, como si éste no fuera el resultado y el instrumento de las relaciones sociales de poder. El lenguaje

es ideológico, y, como tal, debe ser sometido a una crítica. El lenguaje no genera su propia historia —una historia hermenéutica—, sino que forma parte de la historia universal que engloba a aquélla. Es necesario, según Habermas, restablecer la noción de una subjetividad interna que es la que da sentido a lo que se expresa superficialmente en los textos, como intentaron hacer los maestros de la sospecha: Marx, sacando a la luz las condiciones económicas que explican la ideología dominante en cada época; Freud, penetrando detrás de la apariencia del «yo» para encontrar en el inconsciente las motivaciones profundas de las conductas conscientes; y Nietzsche, haciendo una genealogía de la razón occidental que desveló el móvil oculto e irracional de la voluntad de poder de los débiles, que tratan de imponer su dominio sobre las verdaderas fuerzas de la naturaleza. Nacería de este modo una *metahermenéutica* entendida como una crítica de la ideología que se oculta tras el lenguaje y cuyo objetivo debería ser el final de la coacción y el cumplimiento del ideal emancipatorio.

### 3. La teoría de la acción comunicativa

Habermas dio un paso adelante en la sistematización de la teoría crítica en su obra *Teoría de la acción comunicativa*, en la que entra en la problemática de las relaciones entre el concepto fenomenológico del «mundo de la vida» y la noción de «sistema», proveniente de las ciencias sociales. La sociedad tecnológica actual está dominada por la acción instrumental en la que predomina la burocratización de las condiciones de vida que describe la teoría de sistemas. En el mundo de la vida, en cambio, se instala la acción comunicativa, en la que se establecen las relaciones sociales comunitarias. El conflicto entre sistema y vida no puede ser resuelto por el marxismo tradicional, que desconoce la acción comunicativa, pero tampoco por las teorías de la postmodernidad, que concluyen en una especie de neo-anarquismo liberal. Para Habermas, lejos de quedar superado como afirman los postmodernos, el proyecto ilustrado de la modernidad aún no ha sido plenamente realizado. Por ello concluye que puede hallarse una alternativa a la razón trascendental kantiana en el concepto de razón comunicativa. Kant había enunciado el ideal de una comunidad humana que actuara únicamente por deber, esto es, donde la voluntad libre eligiera siempre actuar por respeto a la ley moral.

Habermas le da a esta doctrina kantiana un sesgo social y político. Para él, es necesaria una comunidad ideal que comparta un mundo objetivo y que actúe racionalmente en sus relaciones recíprocas.



De este modo se constituiría una «comunidad ideal de habla» en la que seres racionales se comunicarían argumentativamente para encontrar el consenso que les permitiera la vida social según principios de la razón teórica y práctica, llevando así a cumplimiento el ideal kantiano de una comunidad de seres que actúan en cumplimiento del imperativo categórico. Las condiciones de este tipo de argumentación son muy definidas: el carácter público y abierto a todos los participantes; la igualdad de oportunidades a la hora de hacer aportaciones a la discusión; la obligación de ser responsable de lo que se argumenta, excluyendo el engaño o el disimulo; la ausencia de coacciones, de manera que triunfe el mejor argumento. La ética política contemporánea le debe mucho a la teoría de Habermas, que defiende el *consenso racional* como medio para la unidad en los valores morales y políticos.

## APENDICES. TEXTOS E.B.A.U.

### A. Contextualización, análisis y comentarios

#### LECTURA 1. PLATÓN, Fedón, 74a–83d.

**\*1. Argumento a favor de la inmortalidad del alma basado en reminiscencia.** El conocimiento o intuición de lo igual en sí tiene que ser un proceso de **reminiscencia** por medio del cual el alma recuerda el conocimiento de las Ideas o Formas que adquirido antes de haber nacido y ha olvidado al nacer. Por consiguiente, el alma ha de **preexistir** a su unión con el cuerpo. (1-203)

**1.1.** Características del proceso de reminiscencia (1-10).

**\*1.2.** Lo igual en sí mismo y las cosas iguales son distintos, porque lo primero se presenta siempre como igual, mientras que lo segundo puede mostrarse como desigual (11-34).

**1.3.** Lo igual en sí se intuye al percibir cosas iguales (35-46).

**\*1.4.** Si se reconoce que las cosas iguales son inferiores a lo igual en sí y tienden a ser como ello, entonces lo igual en sí se ha tenido que conocer antes (47-70).

**\*1.5.** Al percibir las cosas iguales, se reconoce que son inferiores a lo igual en sí y tienden a ello, de modo que lo igual en sí tiene que haberse conocido antes de percibir, es decir, antes de nacer (71-90)

**\*1.6.** Si hemos conocido las Ideas o Formas antes de nacer, o bien nacemos teniendo dicho conocimiento, o bien lo olvidamos al nacer y lo recordamos al percibir las cosas iguales. Si pudiéramos conservar el conocimiento de las Ideas, todos podríamos explicar racionalmente qué son las cosas; pero esto no ocurre. Por tanto, conocer o aprender es recordar (91-139).

**\*1.7.** Si el alma adquiere las Ideas o Formas con anterioridad al nacimiento, entonces existe antes de su unión con el cuerpo (140-155)

**\*1.8.** Resumen de la argumentación. Si existen las Ideas o Formas con independencia de los individuos sensibles y a ellas referimos tales objetos al percibirlos, entonces es necesario que el alma exista antes de unirse al cuerpo; pero, si no, no tiene por qué ser así. Ahora bien, existen las Ideas o Formas. (156-175).

**1.9.** Sin embargo, parece que la preexistencia del alma no es prueba de su inmortalidad (176-195).

**\*1.10.** La inmortalidad del alma sí queda probada si se une la preexistencia del alma al argumento de los contrarios según el cual todo lo que vive nace de lo que ha muerto: si el ser humano ha de nacer de nuevo, el alma tiene que existir tras la muerte (196-203).

**\*2. Argumento a favor de la inmortalidad del alma basado en su afinidad con las Ideas.** Hay dos clases de seres: los visibles y los invisibles, es decir, los individuos sensibles y las Ideas o Formas. Los individuos sensibles cambian y perecen, mientras que las Ideas son inmutables e imperecederas. El cuerpo que es mortal porque pertenece al mundo sensible. Por el contrario, como el alma es afín a las Ideas, es **inmortal** (204-364)

**2.1.** Es posible encontrar más argumentos a favor de la inmortalidad del alma que liberen del temor a la muerte (204-225).

**\*2.2.** Hay dos clases de seres: los visibles y los invisibles, es decir, los individuos sensibles y las Ideas. Los individuos sensibles son seres compuestos que cambian, se descomponen y se perciben mediante los sentidos. En cambio, las Ideas o Formas son simples, inmutables y no se conocen por medio de los sentidos, sino con la inteligencia (226-277).

**\*2.3.** El ser humano se compone de alma y cuerpo como dos partes distintas. El cuerpo es visible, mientras que el alma es invisible y, por tanto, afín a las Ideas. (278-296).

**2.4.** Cuando el alma usa el cuerpo para observar algo, se ve arrastrada al mundo sensible y queda desorientada. Por el contrario, si conoce las cosas por sí misma, se dirige hacia las Ideas y, como si fuera de su misma especie, se reúne con ellas en la experiencia de la meditación (297-312).

**\*2.5.** Por tanto, el cuerpo pertenece al mundo sensible, mientras que el alma es más afín a las Ideas inmutables que a los seres sensibles cambiantes (313-321).

**2.6.** Además, aunque el alma y el cuerpo se encuentren unidas en un mismo organismo, al alma le corresponde mandar y al cuerpo obedecerla. Por consiguiente, el alma se asemeja a lo divino y el cuerpo se parece a lo mortal (322-331).

**\*2.7.** Así pues, puesto que el cuerpo pertenece al cambiante mundo sensible y el alma es afín al mundo inteligible e inmutable, el cuerpo es mortal y, en cambio, el alma el inmortal, es decir, se aproxima a lo que es idéntico a sí mismo (333-344).

**2.8.** Si incluso el cuerpo se descompone lentamente, el alma, que marcha hacia lo invisible y puro, no ha de descomponerse, sino que ha de ser inmortal. (345-364).

**\*3. El destino del alma tras la muerte: transmigración o liberación del cuerpo mediante la filosofía.**

Según el modo de vida que haya seguido, o bien el alma **transmigra** tras la muerte a otros cuerpos, o bien se libera del cuerpo mediante la **filosofía** y, así, accede a la comunión con lo divino (365-500).

**3.1.** Si el alma ha vivido sin comunicarse con el cuerpo y concentrándose en sí misma mediante la filosofía, se separa pura y sin arrastrar nada corporal, por lo que se dirige a lo invisible siendo allí feliz sin pasiones (365-380).

**3.2.** Por el contrario, si ha vivido sometida a los deseos y los placeres del cuerpo, se separa impura, de modo que, tras la muerte, se reencarna en cuerpos de animales con hábitos semejantes al de su vida anteriores y, posteriormente, en seres humanos con tales caracteres (381-

425).

**3.3.** De todos aquellos cuyas almas transmigran, son más felices quienes han practicado la virtud política, la sensatez y la justicia que se adquiere por la costumbre, pero sin el apoyo de la filosofía y de la razón (426-436).

**3.4.** Sin embargo, sólo los filósofos, que rechazan tanto las pasiones del cuerpo como el afán de riqueza y honor, acceden a la estirpe de los dioses (437-446).

**3.5.** Por ello aquellos a quienes les importa su alma no se someten al cuerpo, sino que dejan liberar por la filosofía (447-454)

**\*3.6.** Al filosofar, los amantes del saber se dan cuenta de que su alma está apresada en el cuerpo por el deseo, de modo que ella misma se ata a él. No obstante, la filosofía libera el alma de su prisión en el cuerpo mostrándole que no ha de juzgar como verdadero y real el mundo sensible, sino sólo lo que conoce por sí misma, es decir, lo inteligible y visible. Así que el alma del filósofo rechaza las pasiones y deseos corporales, ya que, si se deja arrastrar por ellos, se causa el mayor mal sin darse cuenta: se ata al cuerpo haciéndose semejante a él, de modo que, al morir, se reencarnará en otro cuerpo en vez de lograr la participación en la comunión con lo divino (455-500).

## ARISTÓTELES: ESQUEMA DE ÉTICA NICOMÁQUEA, II, 4-6

\*1. **El aprendizaje de la virtud y la naturaleza de las acciones virtuosas.** Los seres humanos se hacen virtuosos realizando repetidamente acciones buenas. Para que una acción sea moralmente virtuosa no basta con que sean de cierta manera, sino que, además, el agente debe saber que es virtuosa, realizarla voluntariamente y hacerla con firmeza, es decir, como la lleva a cabo una persona virtuosa. Así pues, es posible que un ser humano se haga virtuoso realizando inicialmente acciones que son buenas, pero que aún no son virtuosas, ya que solamente tras la adquisición de la virtud, resultan realmente virtuosas (1-33).

1.1. No basta con que se realice una acción buena o técnicamente correcta para que su agente sea virtuoso o experto en dicha técnica o arte, pues se puede llevar a cabo por casualidad o sugerencia de otro; sino que es necesario poseer el conocimiento relativo al bien o el saber técnico (1-9).

\*1.2. Para que una acción sea virtuosa no es suficiente con que sea en sí misma de cierto modo, sino que también hace falta que quien las lleve a cabo se encuentre en disposición de hacerlas, es decir, sepa lo que hace, elija obrar así y realice la acción con firmeza. Así pues, no basta con realizar actos buenos para que sean virtuosos, sino que éstos sólo lo serán si se realizan con el conocimiento de que son buenos, queriéndolos realizar y con cierta regularidad. Ahora bien, mientras que en la técnica o el arte sólo se exige el conocimiento, en la virtud éste tiene mucho menos importancia que las demás condiciones, las cuales surgen de realizar repetidamente actos buenos (10-22).

\*1.3. En consecuencia, no es suficiente con obrar bien para ser virtuoso, sino que es necesario hacerlo como lo hace quien posee la virtud (23-25).

1.4. El hecho de que los actos solo sean virtuosos si son hechos tal como los hace una persona virtuosa explica que sea posible que la virtud se adquiera mediante actos que son buenos pero no virtuosos, los cuales, solo tras la adquisición de la virtud, resultan ya verdaderamente virtuosos. No hay, pues, ninguna circularidad en la explicación propuesta acerca del aprendizaje de la virtud, porque los actos con cuya repetición se adquiere ésta, si bien son externamente muy similares a los que se llevan a cabo después de su adquisición, no son iguales ni del mismo tipo. Los primeros no son, en sentido estricto, virtuosos, mientras que los segundos sí (24-27).

1.5. Por todo ello, para llegar a ser virtuosos no basta con el conocimiento, sino el ejercicio repetido de actos buenos (27-33)

\*2. **La virtud es un modo de ser o hábito.** Puesto que las virtudes y los vicios morales son relativos al alma, han de ser una de los tres fenómenos anímicos existentes: pasiones, facultades o potencias, y hábitos o modos de ser. Ahora bien, las virtudes y los vicios morales no son pasiones ni facultades.

2.1. Dado que las virtudes son relativas al alma y en el alma sólo se dan pasiones, facultades o potencias y modos de ser o hábitos, las virtudes deben pertenecer a una de estas tres clases de fenómenos anímicos. Las pasiones son los sentimientos ante lo que ocurre o nos afecta y van acompañadas de placer o dolor; las facultades o potencias son las capacidades por las cuales en virtud de las cuales nos afectan las pasiones; y, por último, los hábitos o modos son aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones (34-45)

2.1. Las virtudes y los vicios no pueden ser pasiones, porque a nadie se le considera buena o malo por ellas, pero sí por sus virtudes y sus vicios. Además, mientras que las pasiones no son resultado de una elección deliberada, las virtudes y los vicios morales se adquieren por elección o, por lo menos, no pueden lograrse sin ella. Por último, a diferencia de las pasiones, que nos mueven, las virtudes y los vicios más bien nos disponen a obrar de cierta manera (46-55).

2.2. Por los mismos motivos, las virtudes y los vicios no pueden ser facultades. En efecto, las facultades no se juzgan como buenas ni malas, no se elogian ni se censuran, y se tienen por naturaleza. En cambio, las virtudes y los vicios, además de ser objeto de elogio o censura, no se poseen por naturaleza, sino que se adquieren mediante la costumbre y el ejercicio repetido de ciertos actos (56-60).

2.3. Por tanto, como no son pasiones ni facultades, los vicios y las virtudes han de ser hábitos o modos de ser, es decir, aquello por lo cual nos comportamos bien o mal (60-62).

**\*3. La virtud es el término medio.** La virtud es un modo de ser que consiste en el término medio relativo al agente entre dos extremos que son vicios, uno por exceso y otro por defecto, en relación con las pasiones y las acciones. Dicho término medio es determinado por la razón, y estriba en decidir y obrar tal como lo haría una persona prudente. Ahora bien, si, por un lado, la virtud es un término medio, por otro, en relación con el bien, es un extremo. (63- 145).

3.1. La virtud de algo hace que esto sea bueno y realice bien su función, de modo que la virtud del ser humano será el hábito o modo de ser por el cual la persona se hace buena y realiza bien su función propia o específica (63-71).

\*3.2. En todo continuo y divisible resulta posible tomar una cantidad mayor, menor o igual tanto en relación a la cosa como respecto a nosotros. Lo igual se corresponde con el término medio entre el exceso y el defecto. Ahora bien, el término medio de una cosa es aquello que dista lo mismo de ambos extremos, siendo uno y el mismo para todos; en cambio, el término medio respecto de nosotros consiste en no excederse ni quedarse corto, lo cual no es uno y lo mismo para todos. Mientras que el término medio en relación con la cosa es único por fundarse en la proporción aritmética, el término medio en relación con nosotros es diferente al depender del agente. Por tanto, toda ciencia y todo conocedor evitan el exceso y el defecto buscando el término medio, pero no el término medio de la cosa, sino el relativo a nosotros (72-90)

\*3.3. Si toda ciencia cumple bien su función tomando como criterio el término medio y orientando hacia él sus obras, que resultan excelentes y perfectas por no sobrarles ni faltarles nada, entonces la virtud ética, al ser más exacta y mejor que todo arte, tenderá también al término medio. En efecto, la virtud ética se refiere a pasiones y a acciones, en las cuales hay tanto exceso y defecto como término medio. En el caso de las pasiones, el término medio y excelente consiste en tenerlas cuando es debido, por aquellas cosas y hacia aquellas cosas que deben tenerse, y por el motivo y de la manera en que deben tenerse. Lo mismo ocurre con las acciones. Además, mientras que puede errar de muchas maneras, tan sólo se puede acertar de una. Por tanto, la virtud ética es un término medio o tiende a él, mientras que el exceso y el defecto son vicios (91-116).

\*3.4. Así pues, la virtud es un hábito o modo de ser selectivo que reside en el término medio relativo a nosotros. Dicho término resulta determinado por la razón y por lo que decidiría una persona prudente. Se trata, pues, de un término medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto,

en relación con las pasiones y las acciones. Por ello, si, por un lado, es un término medio respecto de tales extremos, por otro, en relación con el bien es un extremo, es decir, es el mejor y más excelente modo de ser (117-126).

3.5. No obstante, no toda pasión ni toda acción admiten el término medio, sino que algunas son malas en sí mismas, y no por su exceso o defecto. Por otra parte, en los modos de ser y obrar que son excesos y defectos tampoco hay término medio, sino que son vicios y se yerra de cualquier modo que se actúe. Por otro lado, la virtud no tiene exceso ni defecto, pues, respecto al bien, es un extremo, es decir, es el mejor modo de ser (127-146).

### **ARISTÓTELES: ESQUEMA DE ÉTICA NICOMÁQUEA, X, 6-8**

#### \*1. La felicidad y su contenido (1- 59):

1.1. La felicidad el fin de todo lo humano (1-4).

1.2. La felicidad no es un modo de ser, sino una actividad (5-10).

\*1.3. La felicidad es un actividad que no es un medio para otra cosas, sino un fin que se desea por sí mismo y que, además, se basta a sí misma (10-15).

\*1.4. Las cosas que son deseables por sí mismas son las acciones conforme a la virtud y la diversión. Aunque algunos hombres deseen la diversión por sí misma, la felicidad no consiste en ella. Por tanto, la felicidad es un actividad seria conforme a la virtud (16-59).

\*1.4.1. Las cosas valiosas son diferentes para los buenos y los malos de acuerdo con su modo de ser, siendo verdaderamente valiosas y agradables aquellas que se lo parecen a los hombres buenos. Ahora bien, para el hombre bueno la actividad preferible es aquella conforme a la virtud (16-39).

1.4.2. Todas las cosas las elegimos por otras menos la felicidad, que es el fin último, pero sería absurdo que la diversión fuera el fin por el cual el hombre y se afana. Por el contrario, la diversión es como descanso y el descanso no es un fin, sino que es un medio necesario para la actividad. (40-49)

1.4.3. Son mejores las cosas serias que las divertidas, son más serias las actividades de la parte mejor del hombre y del mejor hombre, y la actividad del mejor es siempre superior y hace a uno más feliz. (50-55).

1.4.4. Todos los hombres, incluido el esclavo, pueden disfrutar de los placeres del cuerpo, pero nadie consideraría la vida del esclavo como una vida humana y feliz, porque la felicidad no estriba en tales pasatiempos, sino las actividades conformes a la virtud (55-59).

#### \*2. La felicidad perfecta consiste en la actividad teórica o contemplativa (60-132):

\*2.1. Si la felicidad es una actividad conforme a la virtud, ha de tratarse de la actividad de acuerdo con la virtud más excelsa y ésta corresponderá a la parte o capacidad más excelsa del ser humano. Como esta parte es el entendimiento, que es la parte más divina en el hombre, la felicidad perfecta consistirá en la actividad del entendimiento conforme a la virtud, es decir en la actividad contemplativa (60-66)

\*2.2. En efecto, la actividad contemplativa es la más excelente; es la más continua; comporta placeres puros y estables; resulta más autárquica incluso que la virtud ética, que necesita de otros

para ser práctica; y, por último, es la única que se busca por sí misma, no como las actividades prácticas superiores que no se eligen sólo por sí mismas, sino con vistas a algún fin (67-112).

2.3. Ciertamente, la vida puramente contemplativa resulta superior a la humana, pues, como los seres humanos somos un compuesto, sólo podemos vivir la actividad contemplativa en virtud del entendimiento, que es lo divino en nosotros. Sin embargo, no por ello debemos ocuparnos solamente de las cosas humanas y mortales, sino esforzarnos en vivir dedicándonos a la actividad del entendimiento, el cual, aunque es un parte pequeña de nosotros mismos, es lo mejor y lo que más verdaderamente se corresponde con nuestra naturaleza. Por ello, la vida contemplativa es la vida más feliz (113-132).

### \*3. Argumentos a favor de la supremacía de la vida contemplativa (133-237):

\*3.1. Aunque la actividad contemplativa sea la más feliz, la vida de acuerdo con la virtud ética también es feliz de una manera secundaria, pues las actividades conforme a ellas son humanas, tanto aquellas que se relacionan con el compuesto humano —y, por tanto, con el cuerpo y las pasiones— como la prudencia, que siendo una virtud intelectual, está unida a la virtud ética. Por tanto, dado que las virtudes éticas se relacionan con el compuesto humano, la vida y la felicidad de acuerdo con estas virtudes serán también humanas. (133-147).

\*3.2. El ejercicio de las virtudes éticas requiere bienes externos, mientras la vida teórica en sí misma (es decir, el puro ejercicio de las virtudes intelectuales o dianoéticas) no sólo no necesita, dicho bienes externos, sino que estos constituyen un obstáculo para ella. Ahora bien, el hombre contemplativo, en cuanto ser humano que convive con otros, elige actuar de acuerdo con la virtud y, por tanto, necesita de los bienes externos para vivir como ser humano (147-170)

3.3. La felicidad perfecta consiste en la vida contemplativa porque ésta es el género de vida y de felicidad propios de los dioses, ya que resulta absurdo atribuirles vida moral, y, si en su vida no hay acción ni producción, únicamente queda la contemplación, que será la vida la vida más feliz. Además, los animales no pueden participar de dicha vida al carecer de entendimiento. Así pues, para los seres humanos la vida teórica es aquella que guarda mayor semejanza con la actividad divina, y, por tanto, la felicidad reside en la contemplación (171-200).

3.4. Sin embargo, el hombre contemplativo, siendo humano, necesita del bienestar externo, ya que la naturaleza humana no se basta a sí misma para dedicarse a la contemplación, sino que requiere la salud corporal, el alimento y la satisfacción de las demás necesidades básicas.

Ahora bien, no por ello son necesarios para la felicidad muchos y grandes bienes externos, pues la autarquía y las virtudes éticas no exigen tal abundancia, sino tan sólo unos recursos moderados. Así lo mantienen algunos sabios, si bien lo importante es atenerse a los hechos (201-226).

3.5. Por último, quien se dedica a la vida contemplativa parece ser más dispuesto y querido de los dioses. En efecto, es razonable que recompensen a ama y cultiva lo más semejante a ellos, es decir, el intelecto. Puesto que el hombre sabio es aquél que así lo hace, será, pues, el más amado por los dioses y el más feliz (227-237).

## AGUSTÍN DE HIPONA: GUIÓN SOBRE EL LIBRE ALBEDRÍO, II, 1-2.

### CAPÍTULO I. POR QUÉ NOS HA DADO DIOS LA LIBERTAD, CAUSA DEL PECADO

**1. ¿Por qué Dios ha dado al ser humano el libre albedrío si este es el origen del pecado?** Evodio le pregunta a Agustín por qué Dios ha dado al ser humano el libre albedrío de la voluntad, ya que, si no se lo hubiera dado, el ser humano no podría pecar. Agustín le pregunta a su vez a Evodio si ya tiene la certeza de que Dios ha dado al ser humano algo que no debería haberle dado. Evodio responde que, basándose en la fe y en el argumento de autoridad (es decir, en el crédito que merecen los textos bíblicos y los Padres de la Iglesia), cree que todo bien procede de Dios y, por tanto, también el ser humano ha sido creado por Dios, de modo que es justo que Él sea el juez que premie a los que obran bien y castigue a los que obran mal. (1-24)

**2. El ser humano procede de Dios.** Agustín le replica que esto no responde a la cuestión que le ha planteado: cómo sabe que el ser humano procede de Dios. Evodio contesta que lo propio de la bondad es hacer el bien y que no es justo que alguien le castigue a quienes no le pertenecen. Ahora bien, Dios no sólo hace el bien a los seres humano, sino que nos castiga justamente, por lo que es evidente que le pertenecemos. Además, todo bien procede de Dios, así que, como el ser humano en cuanto ser humano es un bien, pues puede vivir y obrar rectamente, tiene que haber sido creado por Dios. (25-39)

**\*3.1. Dios ha dado el libre albedrío al ser humano para que obre bien.** Agustín comenta que, si esto es así, queda aclarado por qué Dios ha dado el libre albedrío al ser humano. En efecto, el ser humano sólo puede obrar el bien y ser bueno si así lo quiere y elige, así que, si no poseyera libre albedrío, no podría obrar rectamente. Por tanto, aunque el libre albedrío sea el origen del pecado, Dios no lo ha otorgado al ser humano para que peque, sino para que este pueda vivir rectamente. El libre albedrío es, pues, la condición que hace posible que el ser humano obre bien y Dios nos lo ha dado con este fin. (40-45)

**\*3.2. Puesto que Dios ha otorgado el libre albedrío al ser humano para que obre bien, es justo que lo premie cuando lo hace y lo castigue si peca.** Si Dios hubiera concedido el libre albedrío al ser humano tanto para obrar rectamente como para pecar, no sería justo que lo castigase cuando usara la libertad de la voluntad para pecar, pues la estaría utilizando para uno de los fines que Dios habría establecido. Por el contrario, si Dios ha dado el libre albedrío al ser humano sólo para obrar bien, es justo que lo castigue cuando el ser humano no lo usa para obrar rectamente o según la razón, sino para el fin contrario. (45-52)

**\*3.3. Si el humano no poseyera libre albedrío, sus actos no podrían ser moralmente buenos o malos, y, en consecuencia, no sería justo premiarlo ni castigarlo por sus obras.** Si la voluntad del ser humano no fuera libre, no podría tener lugar el bien que consiste en que en que se premien las buenas obras y se castiguen los pecados, ya que, si no se quiere y elige libremente realizar una acción, esta no puede ser buena ni mala moralmente. Por el mismo motivo, si el ser humano no tuviese libre albedrío, resultarían injustos tanto los premios como los castigos porque el ser humano no sería responsable de sus actos al no haberlos elegido. (50-60)

**\*3.4. Debe darse la justicia de premiar y castigar porque es uno de los bienes que proceden de Dios, así que Dios ha concedido el libre albedrío para que dicha justicia sea posible.** Si el ser humano careciese del libre albedrío de la voluntad, no se podría dar la justicia de que se premie a quienes obran bien y castigue a quienes pecan. Sin embargo, es necesario que se dé esta justicia, ya que es uno de los bienes que proceden de Dios. Por tanto, Dios debió dar al ser humano el libre albedrío para que dicha justicia sea posible. (61-63)

## **CAPÍTULO II OBJECIÓN: SI EL LIBRE ALBEDRIO HA SIDO DADO PARA EL BIEN, ¿CÓMO ES QUE OBRA MAL?**

**4. La cuestión de si el libre albedrío debería haber sido al ser humano de modo que no pudiera pecar carece de sentido si le ha sido dado por Dios.** Evodio acepta que Dios haya dado la libertad al ser humano, pero se pregunta si, puesto que le ha sido concedida para obrar bien, no debería haber sido imposible que pudiera usarse para pecar. Agustín confía en que Evodio sea *iluminado interiormente* por la Verdad para encontrar la respuesta a dicha cuestión y se plantea si tiene sentido hacérsela. A su juicio, si no fuera cierto que la libertad de la voluntad le ha sido dada al ser humano por Dios, sí habría que investigar si le ha sido otorgada con razón o sin ella, pues, en el primer caso, habría que concluir que debe habernos sido dada por Dios, pero, en el segundo, la consecuencia sería que no podría haberle sido concedida por Él. Sin embargo, si es cierto que Dios nos la ha dado, resulta imposible que no hubiera debido dársela o que debiese habérsela dado de otro modo distinto; ya que, si la libertad es un don divino, ha de ser forzosamente un bien. (64-87)

**5.1. Puesto que Evodio cree que el libre albedrío ha sido dado por Dios, pero no lo comprende, propone investigar esta cuestión como si no fuera cierto que Dios ha dado al ser humano el libre albedrío.** Evodio admite *creer* esta tesis, pero no *comprenderlo*, por lo que propone seguir la investigación como si no fuera cierto que el libre albedrío ha sido dado al ser humano por Dios. En su opinión, si no hay certeza de que la libertad haya sido otorgada para obrar bien, pero sí la hay de que la usamos para pecar, resulta dudoso si debió habernos sido dada o no. Dicho de otro modo, si no hay certeza de que el libre albedrío nos ha sido concedido para obrar rectamente, entonces tampoco hay certeza de que deba habernos sido dado y, por lo tanto, no la habrá de que Dios nos lo haya dado. La razón de ello es que, si no hay certeza de que debió habernos sido dada, tampoco puede haberla de que nos la haya dado Dios, porque Dios no puede habernos dado algo que no debería habernos dado. (87-97)

**5.2. Agustín sostiene que si, respecto de la existencia de Dios, es justo creer en quienes poseen autoridad aunque no se haya demostrado mediante la razón que Dios existe, también es justo confiar en ellos acerca de la cuestión de si Dios nos ha concedido el libre albedrío. Sin embargo, Evodio replica que ellos buscan entender lo que creen.** Ante la pregunta de Agustín sobre si Dios existe o no, Evodio reconoce que *cree* firmemente que Dios existe sin haberlo demostrado por la *razón*, y admite que está dispuesto a intentar convencer a quien no cree que Dios existe con la condición de que deseara conocer la verdad. Para ello argüiría que, al igual que dicha persona le pediría que creyese en sus sentimientos sin que nadie más que ella pueda conocerlos directamente, mucho más justo es creer en quienes dan testimonio de que Dios existe, dada la autoridad que poseen les hace dignos de crédito. Agustín replica que, al igual que respecto de la existencia de Dios, es justo recurrir a la fe en quienes son merecedores de confianza por la autoridad que posee, también acerca de la cuestión de si el libre albedrío ha de bastar la fe en ellos. Sin embargo, Evodio

contesta que ellos desean *entender* lo que se *cree*. (98-136)

**\*6. A fin de encontrar la verdad, hay que creer para entender, pero también se ha entender lo que se cree. Además, es necesaria la iluminación divina que requiere de parte del ser humano amar a Dios por encima de los bienes finitos.** Por una parte, si en la Biblia se dice que, si no se cree, entonces no se puede entender, es porque se debe *creer* para poder *comprender*. Por otra, si el mismo Jesucristo exhorta a conocer a Dios y dice quienes creen en Él que, si buscan a Dios, lo hallarán, se debe a que solo encuentra la verdad en que se cree si entiende lo que se cree, si bien también ocurre que nadie puede *entender* si antes no *cree*. Así pues, se debe seguir investigando la verdad confiando en que, *iluminados* por Dios, se encontrará en la medida en que la verdad acerca de estas cuestiones puede hallarse en esta vida y con la esperanza de que, al igual que les ocurre a todos los buenos, se conocerán más perfectamente después de esta vida. Así pues, la actitud correcta para encontrar la verdad es despreciar los bienes terrenos y amar con todo el alma a Dios. (136-158).

## TOMÁS DE AQUINO GUIÓN DE SUMA TEOLÓGICA, I, C.2, ART. 1-2.

### TRATADO DE DIOS: SI DIOS EXISTE.

**1. Introducción.** Los tres puntos acerca de la cuestión de la existencia de Dios son si es una verdad de evidencia inmediata, si se puede demostrar y si Dios existe. (1-20)

### ARTÍCULO 1: SI LA EXISTENCIA DE DIOS ES VERDAD DE EVIDENCIA INMEDIATA.

**2. Tres argumentos a favor de que la existencia de Dios es cosa de evidencia inmediata<sup>1</sup>** (21-45):

1 La verdad de una proposición es inmediatamente evidente si no se conoce por medio de un razonamiento (es decir, mediatamente), sino intuitiva o directamente sin necesidad de prueba o demostración.

**2.1.** Es evidente por sí aquello cuyo conocimiento nos es connatural. Ahora bien, el conocimiento de que Dios existe parece connatural. Por tanto, ha de ser evidente por sí mismo que Dios existe. (23-27)

**2.2.** Es evidente la proposición que se comprende con solo conocer sus términos. Puesto que se comprende lo que significa el término «Dios», se comprende de modo evidente e inmediato que existe. En efecto, por Dios entendemos el ser mayor que cuanto se puede concebir. Ahora bien, es mayor lo que existe en el entendimiento y la realidad que lo que solamente existe en el ente. Por consiguiente, si al comprender el término «Dios» existe por ello en el entendimiento, debe existir también en la realidad, pues el ser mayor que cuanto se puede pensar. De este modo, es evidente por sí que Dios existe. (28-39)

**2.3.** Es evidente que existe la verdad, ya que, si no existiera, sería verdad que no existe. Ahora bien, si algo es verdad, entonces existe la verdad. Dado que Dios es la verdad, la existencia de Dios es de evidencia inmediata. (40-46)

**3. Argumento de autoridad en contra de que la existencia de Dios sea cosa de evidencia inmediata.** No es posible pensar la negación de una verdad que evidente por sí misma. Sin embargo, según la Biblia, es posible pensar que Dios no existe. Así que la existencia de Dios no es evidente por sí misma (46-52).

**\*4. Respuesta al problema de la si la existencia de Dios es inmediata.** La proposición según la cual Dios existe es evidente en sí misma, pero no para los seres humanos. Una proposición puede ser evidente de dos modos: puede ser evidente en sí misma y también para los seres humanos, o bien puede ser evidente en sí misma, pero no para los seres humanos. Pues bien, por un lado, la proposición que afirma que Dios existe es evidente en sí misma, porque en ella el predicado identifica con el sujeto, ya que la esencia de Dios es ser o existir. En cambio, por otro lado, no es evidente de modo inmediato para los seres humanos, pues desconocemos la naturaleza o esencia de Dios, sino que necesita ser demostrada *por medio* de las cosas que sí conocemos. (53-73).

## 5. Soluciones a los argumentos a favor de que la existencia de Dios sea inmediatamente evidente (75-97):

**5.1.** Es cierto que conocemos naturalmente la existencia de Dios, pero dicho conocimiento es confuso. (75-84)

**\*5.2.** Es posible que por el concepto de Dios no se entienda un ser superior a la cual nada puede pensarse. Además, aun cuando todos entendieran esto por el término «Dios», no se sigue que comprendan que dicho ser existe en la realidad, sino solamente que se piensa su concepto en el entendimiento. Por otra parte, no se puede deducir que exista en la realidad a no ser que se admita previamente que hay un ser real que es superior a cuanto se puede pensar, cosa que precisamente no reconocen quienes sostiene que Dios no existe. (85-95)

**5.3.** Es evidente para nosotros que la verdad, en general, existe; pero no es evidente para los seres h

## ARTÍCULO 2: SI SE PUEDE DEMOSTRAR LA EXISTENCIA DE DIOS

### 6. Tres argumentos a favor de la imposibilidad de demostrar la existencia de Dios (98-112):

**6.1.** La existencia de Dios es un artículo de fe. Ahora bien, lo que se acepta por fe no se puede demostrar, ya que la demostración hace algo mediatamente evidente, mientras que lo que la fe se refiere a lo no resulta evidente. Así pues, la existencia de Dios no es demostrable. (99- 102)

**6.2.** La demostración de que algo existe se basa en la naturaleza del sujeto, pero acerca de Dios no podemos saber «lo que es» (o sea, su esencia), sino más bien lo que no es. Por lo tanto, no podemos demostrar que Dios existe. (103-106)

**6.3.** Solamente se podría demostrar que Dios existe a partir de sus efectos. Sin embargo, estos no guardan proporción con Dios, ya que ellos son finitos y Dios es infinito. En consecuencia, si no se puede demostrar una causa a partir de un efecto que no posee proporción con ella, tampoco se puede demostrar que Dios exista. (107-112).

**7. Argumento de autoridad a favor de la posibilidad de demostrar que Dios existe.** Según la Biblia, aunque Dios sea invisible, puede conocerse a partir de sus criaturas. Ahora bien, lo primero que hay que conocer de algo es si existe. Por consiguiente, se puede demostrar la existencia de Dios. (113-116)

**\*8. Respuesta a la cuestión de si se puede demostrar la existencia de Dios.** La existencia de Dios no es evidente por sí misma para los seres humanos ni tampoco se puede probar *a priori* (o *propter quid*), esto es, partiendo de su concepto o esencia como una causa en sí misma anterior de la que se deduce su existencia como algo posterior. Sin embargo, la existencia de Dios sí se puede demostrar *a posteriori* (o *quia*), es decir a partir de los efectos que, si bien son conocidos por los seres humanos antes y mejor que Dios, en la realidad son posteriores a Él. (117-129)

### 9. Soluciones a los argumentos a favor de la imposibilidad de demostrar la existencia de Dios

(130-154):

**\*9.1.** La existencia de Dios no es un artículo de fe, sino preámbulos de los artículos de fe, que presupone el conocimiento natural de Dios. No obstante, aun cuando sea demostrable, puede ser objeto de fe por quien no entienda la demostración o la ignore. (131-148)

**9.2.** Para demostrar la existencia de Dios a partir de sus efectos podemos tomar como medio no la esencia de Dios (lo que es), sino el significado de los nombres que Le damos, los cuales son tomados de sus efectos. (139-149).

**9.3.** La desproporción de los efectos con Dios como causa suya impide tener un conocimiento perfecto de la esencia de Dios, pero no demostrar su existencia a partir de ellos. (149-154)

### **ARTÍCULO 3: SI DIOS EXISTE**

**10. Dos argumentos en contra de la existencia de Dios (155-166):**

**10.1.** Si una realidad es infinita, no puede existir su opuesta. El término «Dios» significa un bien infinito. Consiguientemente, si Dios existiera, no habría mal. Ahora bien, en el mundo hay mal. Por tanto, Dios no existe. (156-160)

**10.2.** Aquello que se puede realizar por un número limitado de principios o causas no requiere más. Ahora bien, las cosas naturales tienen como principio su naturaleza y los seres libres su entendimiento y su voluntad. Por tanto, la existencia de Dios no es necesaria para explicar el mundo. (161-162).

**11. Argumento de autoridad a favor de la existencia de Dios (167-168).** Según la Biblia, Dios existe.

**\*12. Respuesta la cuestión de si Dios existe.** La existencia de Dios se puede demostrar por cinco vías o pruebas (169-252).

**\*12.1. La vía del movimiento.** Es evidente para nosotros que en este mundo hay movimiento o cambio. Ahora bien, todo lo que se mueve es movido por un motor diferente a sí mismo. Si dicho motor también se mueve o cambia, entonces habrá de ser movido por un tercer motor. Sin embargo, la serie de motores no puede ser infinita. Así pues, tiene que existir un primer motor inmóvil, que es lo que se entiende por Dios. (171-193)

**\*12.2. La vía de la causalidad eficiente o agente.** En el mundo sensible hay un orden de causas eficientes. Sin embargo, ninguna cosa puede ser causa eficiente de sí misma, pues tendría que ser a sí misma, lo cual es imposible, así que tiene ser efecto de una causa diferente. Ahora bien, la serie causas eficientes no puede ser infinita, porque, si no hubiera una primera causa, no se daría el efecto último, lo cual es falso. Por lo tanto, debe existir una causa eficiente primera, que es lo que se comprende por Dios. (194-207)

**\*12.3. La vía de la contingencia.** Es evidente para nosotros que hay seres contingentes o posibles, es decir, que pueden existir o no existir. Ahora bien, lo que puede no existir, alguna vez no existió, de modo que, si todos los seres fuesen contingentes, habría habido un tiempo en el que no habría existido ninguno. Pero si alguna vez no existió ninguna cosa, entonces nada habría podido llegar a ser, porque lo que no existe solamente comienza a existir a causa de lo que ya existe. Por lo tanto, dado que existen cosas, tenemos que concluir que no todos los seres son contingentes, sino que tiene que haber alguno que sea necesario. Además, como la serie de cosas necesarias no puede ser infinita, no todo ser necesario ha de serlo a causa de otro, sino que debe haber un ser necesario por sí mismo, que a lo que se llama Dios. (208-228).

**\*12.4. La vía de los grados de perfección.** En los seres hay grados de perfección. El grado mayor o menor en que una cosa posee un atributo depende de su mayor o menor proximidad a lo máximo.

Además, dicho máximo respecto de ese género o clase de ser es la causa de que las cosas lo posean. Así pues, ha de haber un ser máximamente perfecto que sea la causa de todas las perfecciones o atributos positivos que poseen las cosas, y dicho ser es Dios. (239-242)

**\*12. La vía de la finalidad.** En la naturaleza todos los seres se encuentran orientados al fin que les es propio, pues tienden regularmente hacia aquello les conviene. Así pues, su comportamiento no es fruto del azar, sino que posee una finalidad. Sin embargo, las cosas que carecen de conocimiento no pueden dirigirse a sí mismas hacia sus respectivos fines, sino que solamente pueden estar orientadas hacia ellos por un ser dotado de conocimiento. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales hacia su fin, y a este ser se lo llama Dios. (243-252)

### **13. Soluciones a los argumentos en contra de la existencia de Dios.**

**\*13.1.** Dios es el bien supremo y es omnipotente, de modo que permite los males para de ellos obtener bienes. (254-258)

**\*13.2.** Por un lado, la naturaleza obra para alcanzar un fin en la medida en que es dirigida por un agente superior, así que en el comportamiento de los seres naturales interviene Dios como causa primera. Por otro lado, las acciones que los seres realizan deliberadamente, han de tener un principio superior al entendimiento y la voluntad humanos, pues estos son mudables y contingentes, y lo mudable y contingente tiene su fundamento en un ser inmóvil y necesario. (259-266).

## DESCARTES: MEDITACIONES METAFÍSICAS, III.

- \*\*1.** La primera verdad: existe el yo y el yo es una cosa pensante (1-14). [Comentario].
- \*\*2.** La claridad y distinción como criterio de certeza (14-22). [Comentario].
- 3.** Rechazo de la opinión según la cual hay cosas externas que causan las ideas y a la que estas se asemejan por no resultar evidente (23-35).
- \*\*4.** Rechazo las verdades matemáticas a causa de la posibilidad de que Dios engañase acerca de ellas y aceptación de la propia existencia basándose en el criterio de claridad y distinción (36-54). [Comentario].
- 5.** Necesidad de examinar si hay Dios y si es engañador para alcanzar la certeza (55-67).
- 6.** Clases de pensamientos: ideas, juicios y voliciones o afecciones (69-76)
- 7.** La verdad y la falsedad solo se da en los juicios (77-83).
- 8.** Clases posibles de ideas: innatas, adventicias y facticias (84-105)
- 9.** Dos razones para creer que algunas ideas son causadas por cosas externas a las cuales se asemejan: la inclinación natural a creerlo y su independencia de la voluntad (106-114)
- 10.** Crítica de la primera razón: no se puede dudar de lo que la «luz natural» o razón considera verdadero, pero las inclinaciones naturales conducen a veces al error acerca de la virtud y el vicio, de modo que tampoco son fiables para distinguir entre la verdad y la falsedad (115-129)
- \*11.** Crítica de la segunda razón: en primer lugar, cabe la posibilidad de que el yo posea la facultad de producir ideas sin la ayuda de cosas externas (como ocurre en el sueño); en segundo lugar, aunque hubiera cosas externas que causaran las ideas, no hay prueba suficiente de que estas se asemejen a aquellas, pues a veces tenemos ideas incompatibles acerca de una misma sustancia (como las ideas acerca del sol) (131-152).
- 12.** Distinción entre la realidad formal y la realidad objetiva de las ideas: las ideas consideradas como actos mentales o como representaciones de las cosas. En cuanto actos mentales del yo, todas poseen la misma realidad formal. Sin embargo, como representaciones o imágenes, son muy distintas, pues tienen distinta realidad objetiva. Así, la idea de una sustancia posee mayor realidad objetiva que la de un atributo, y la de idea de una sustancia infinita más que la de una sustancia finita (159-173)
- 13.** Debe haber al menos tanta realidad en la causa como el efecto (174-178).
- 14.** Por tanto, una idea, en cuanto imagen o representación de una cosa, debe haber sido causada por algo que tenga tanta realidad (realidad formal) como lo que la idea representa (realidad objetiva). Por ello, ideas las causas de las ideas no pueden ser menos perfectas que lo que en ellas se representa. En resumen, la causa eficiente de las ideas ha de tener al menos el mismo grado de realidad formal y perfección que la realidad objetiva de ellas. (179-223)

**15.** Si la realidad objetiva de una idea fuera tal que el yo no pudiera ser su causa por no contener en él la realidad formal necesaria, debería existir una cosa con dicha realidad formal fuera del yo para haberla causado (224-234)

**16.** Las ideas que no son claras y distintas (como los colores, los sonidos, los sabores, el calor y el frío) no permiten inferir una causa exterior y distinta del yo (235-277)

**17.** Aunque son claras y distintas, las ideas de sustancia, duración, número y semejanza, pueden tener como causa el yo y no requiere una causa exterior (278-289)

**18.** Aunque son claras y distintas, las ideas de extensión, figura, movimiento, etc., son atributos de la sustancia, y, por tanto, pueden provenir del yo, que es una sustancia (290-295).

**\*\*19.** Prueba de la existencia de Dios basada en la realidad objetiva de la idea de Dios. Si bien la idea de sustancia puede proceder del yo, la idea o representación de una sustancia infinita no puede tener como causa al yo, cuya realidad formal es finita, sino tan solo una sustancia infinita (es decir, que posea tanta realidad formal como dicha idea (294-307). [Comentario].

**\*20.** Crítica de la objeción según la cual la idea de infinito es meramente la negación de la idea de lo finito: la idea de infinito no es la negación de la idea de finito, sino que, por el contrario, el yo reconoce finitud e imperfección al compararse con la idea de lo infinito y lo perfecto (308-317)

**21.** Crítica de la objeción según la cual idea de Dios es materialmente falsa y, en consecuencia, procede de la nada: la idea de una sustancia infinita y perfecta es clara y evidente, de modo que no puede fingirse que no representa nada real (318-328)

**22.** Crítica de la objeción según la cual idea de Dios no es totalmente comprensible: es propio de infinito no ser totalmente comprendido por lo finito, pero ello no impide que la idea de Dios sea la más clara y evidente de todas (329-340).

**23.** Crítica de la objeción según la cual las perfecciones de Dios procediesen de los atributos que posee el yo en potencia, pero no en acto: aun cuando yo fuera infinito en potencia, lo cual es falso, la idea de Dios es la idea de infinitud en acto, el yo nunca puede llegar a ser infinito en acto y lo infinito potencia no puede ser causa de la idea de lo infinito en acto (341-364).

**24.** Tendencia de la razón a olvidar que la idea perfección ha sido puesta en el yo por un ser realmente perfecto (365-371)

**\*\*25.** Prueba de la existencia de Dios basada en la existencia contingente del yo que piensa la idea de Dios: si la causa del yo fuera él mismo, se habría dado a sí mismo la perfección, pues habiéndose otorgado la existencia, que es lo más difícil, se habría concedido también la perfección, que es más fácil. Ahora bien, el yo es imperfecto (373-394). [Comentario].

**\*26.** La tesis de la creación continua del yo implica que la causa de su existencia sea un ser distinto de él. Es necesario que el yo sea conservado en la existencia constantemente, porque, del hecho de que una sustancia exista en un momento anterior, no se sigue necesariamente que deba existir en otro posterior. Así pues, el yo ha de tener como causa un ser distinto de él. (395-417).

**\*27.** La causa del yo no pueden ser los padres ni otras sustancias imperfectas, ya que, como el yo tiene la idea de perfección, dichos seres también deberían poseerla, y, por tanto, se habrían hecho perfectos. Si se sostiene que ellos tampoco son su propia causa, sino que proceden de otros, se llegará a una primera causa, que será Dios, porque, como se trata de una creación continua o

conservación, no puede haber una serie infinita (418-438)

**28.** La existencia del yo con la idea de infinito no puede deberse a la conjunción de varias causas parciales de modo que cada una sea el origen de la idea de una de las perfecciones que se atribuyen a la sustancia infinita, pues la idea de Dios contiene la idea de unidad, simplicidad e indivisibilidad (443-452)

**29.** En cuanto a la idea de que los padres son la causa del yo, en primer lugar, no pueden ser la causa de su conservación, y, en segundo, lugar, pueden ser la causa del cuerpo, pero no del alma, es decir, del yo como sustancia pensante (453-464)

**\*30.** La idea de Dios no es adventicia ni facticia, sino que es innata (464-472).

**\*\*31.** La idea de lo infinito y lo perfecto es el sello de Dios en el yo, esto es, la huella del creador en su obra hecha a su imagen y semejanza. Por ello, la conciencia del yo como un ser finito y contingente que anhela siempre a algo mejor y mayor de lo que es implica que el conocimiento de que su causa es Dios (473-493)

**\*\*31.** Dios no puede ser engañador, porque es perfecto (493-495).

**32.** La contemplación de Dios a la que conduce esta tercera meditación, aunque imperfecta, constituye la mayor felicidad posible en esta vida (496.506).

## DAVID HUME: INVESTIGACIÓN SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO, VII, 2.

**\*1. No hay impresión de causa o conexión necesaria, de modo que no puede haber idea de ella y los términos que se refieren a ella parecen carecer de sentido.** La idea de poder o conexión necesaria no se deriva de ninguna impresión externa ni tampoco de una interna, ya que sólo se tiene experiencia de la sucesión o conjunción de hechos. Ahora bien, como toda idea ha de proceder de una impresión externa o interna, no hay idea de conexión necesaria y los términos que se refieren a ella parecen carecer de sentido. (1-24)

**2. La idea de causa y efecto no surge de la impresión de un hecho, ni tampoco de la observación de la sucesión de dos hechos en un único caso, sino que se origina tras la observación repetida de la sucesión de hechos.** En primer lugar, no es posible inferir a partir de la impresión de un hecho qué otro suceso puede resultar de él, de modo que la relación de causalidad no es un relación de ideas. En segundo lugar, tampoco es posible inferir una regla general o anticipación acerca de casos semejantes basándose una única observación de que un acontecimiento u objeto es seguido por otro. Sin embargo, después de la observación de que una clase de sucesos semejantes entre ellos son seguidos por otra clases de hechos similares, realizamos predicciones, consideramos que hay entre ellos una conexión, creemos que los primeros tienen el poder de producir a los segundos, y, en consecuencia, nos referimos a los primeros como causas y a los segundos como efectos. (25-43)

**\*3. La idea de conexión necesaria es el sentimiento y el hábito surge en nuestra mente al asociarse en ella dos hechos después de la observación regular de la sucesión de acontecimientos respectivamente semejantes a ellos.** La idea de relación causal o conexión tiene su origen en el sentimiento que se tiene de la conexión en la mente entre dos acontecimientos. A su vez, este sentimiento o impresión es suscitado por la observación de la repetición regular de la sucesión de tales hechos. Por tanto, la idea de causalidad o conexión consiste exclusivamente en el hábito que surge por asociación en nuestra mente de dos sucesos, de modo que, si aparece el primero, se tiene la expectativa de que lo haga el segundo. (44-79)

**\*4. La idea de causa es simplemente la de un objeto seguido de otro de modo que la aparición del primer objeto conduce en la mente a la idea del segundo, por haber estado los objetos semejantes al primero seguidos siempre por otros similares al segundo, y no haberse dado ninguno de los segundos sin que haya existido alguno de los primeros.** La relación de causa y efecto tiene mucha importancia, puesto todos los razonamientos acerca de cuestiones de hecho o existencia de los que no se posee impresión en el presente se basan en ellos. Pues bien, una causa es un objeto seguido de otro, cuando todos los objetos similares al primero son seguidos por objetos similares al segundo, y siempre que el segundo objeto nunca haya existido sin que el primer objeto no se hubiera dado. Dicho de otro modo, una causa es objeto seguido por otro de modo que la aparición del primero siempre conduce al pensamiento del segundo. No hay ninguna otra idea de causa más que esta. (80-119)

**\*5. Resumen de la investigación acerca de la idea de causa: la idea de causa no es copia de ninguna impresión, sino que simplemente procede del sentimiento de conexión que suscita en la mente la observación de la repetición regular de sucesiones de hechos.** Toda idea es una copia de una impresión externa o de una impresión interna anterior. Sin embargo, la idea de causa o

conexión necesaria no es copia de ninguna impresión, sino que simplemente procede del sentimiento o impresión de conexión que suscita en la mente la repetición uniforme de sucesiones de hechos. Si bien no es posible inferir inicialmente un suceso de otro, tras la observación repetida de casos similares en los que se da dicha sucesión, surge en la mente una asociación entre ellos. (120-145).

## **ROUSSEAU, Contrato social, caps. 6-7.**

El Contrato social es la obra más conocida de Rousseau. Publicada en 1762, había sido concebida como una obra más amplia pero se editó dividida en 4 libros. El interés teórico de la obra está sin duda en los dos primeros. Al comienzo del libro primero Rousseau hace una afirmación que presenta el tema fundamental del libro: "El hombre ha nacido libre y, sin embargo, por todas partes se encuentra encadenado". A partir de aquí se plantea un doble objetivo al escribir este libro: "¿Cómo se ha verificado este camino?" y "¿Qué puede hacerlo legítimo?"

Capítulo VI Del pacto social 1. El contrato social que plantea Rousseau es un pacto de asociación en el que cada individuo cede todos sus derechos a la comunidad. Todos los asociados están en las mismas condiciones porque todos se dieron por completo a la fuerza común que los une 2. Del pacto nace la Voluntad general de la que cada asociado forma parte. Surge así un cuerpo moral y colectivo: el Soberano, en el que los asociados participan como ciudadanos

### Capítulo VII Del soberano

1. El Soberano es la asamblea, el pueblo y está formado por todos los particulares. De ahí que cada individuo por un lado forma parte de la voluntad general y por otro tiene intereses particulares que pueden ser contrarios a la voluntad general.

2. Como el soberano es lo que debe ser, quien se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello, será obligado a ser libre.

## IMMANUEL KANT: introducción a la

### Crítica de la Razón Pura.

#### 1. INTRODUCCIÓN

Durante la etapa de su pensamiento denominada **período crítico**, Kant (1724 –1804) escribió sus obras más importantes, en las que, en consonancia con los ideales de la Ilustración alemana, se propuso realizar una **crítica de la razón** tanto en su **uso teórico** como en su **uso práctico**, cuyo propósito era establecer qué se puede conocer, qué se debe hacer, qué cabe esperar, y, en resumen, qué es el hombre.

2. La **Crítica de la razón pura** es la obra en la que Kant examina la razón en su **uso teórico** y determina **qué se puede conocer**. Ante la diferencia entre el **progreso de las ciencias** y el **estancamiento de la metafísica**, se pregunta *cómo son* posibles las primeras y *si* es posible que la segunda sea una ciencia. Ahora bien, como las ciencias se caracterizan por contener **juicios sintéticos a priori**, es necesario investigar *cómo son* posibles dichos juicios en la ciencia y *si* son posibles en la metafísica.

Como el conocimiento científico se expresa en juicios, la pregunta por las condiciones de posibilidad de la ciencia conduce al análisis de los **juicios** propios de ella. Por un lado, los juicios pueden ser **analíticos** o **sintéticos**. Un juicio analítico o explicativo es aquel cuyo predicado está contenido en su sujeto, y, por tanto, es suficiente el análisis de éste para comprender que el predicado le conviene necesariamente. En cambio, un juicio es sintético si su predicado no se encuentra comprendido en el sujeto y, por esta razón, amplía nuestro conocimiento.

Por otro lado, los juicios pueden ser clasificados en **juicios a priori** y **juicios a posteriori**. Los primeros son aquellos cuya verdad es independiente de la experiencia sensible, mientras que los segundos son juicios que se conocen mediante la experiencia. Por este motivo, los juicios *a priori* son estrictamente universales y necesarios; por el contrario, los juicios *a posteriori* o empíricos no son ni lo uno ni lo otro.

Según Kant, los juicios fundamentales de la **ciencia** son **juicios sintéticos a priori**. Al ser juicios sintéticos, su predicado no está contenido en el sujeto —como ocurre en los juicios analíticos o explicativos—, de modo que amplían nuestro conocimiento. Por ser proposiciones *a priori*, son estrictamente universales y necesarios, a diferencia de los juicios *a posteriori*, que son meramente probables y contingentes. Por tanto, la cuestión de cómo son posibles la matemática y la física supone investigar las condiciones de posibilidad de sus **juicios sintéticos a priori**.

La idea central de Kant acerca del conocimiento es que, además de ser una **síntesis** de la **sensibilidad** y del **entendimiento**, lo es también de unos elementos **a posteriori** o empíricos y de otros **a priori** o independientes de toda experiencia. Al ser estos últimos puestos por la facultad de conocer del sujeto, la **«revolución copernicana»** que Kant propone reside en la afirmación de que no es el sujeto el que se adapta a los objetos al conocerlos, sino que son estos lo que se adaptan al sujeto. De este modo, es posible explicar la posibilidad de **juicios sintéticos a priori en la ciencia**

En la parte de la *Crítica de la razón pura* llamada **estética trascendental**, este pensador establece que el **espacio** y el **tiempo** son **formas a priori** de la sensibilidad o **intuiciones puras** en las que se ordena la materia empírica, es decir, los datos de las sensaciones o *a posteriori*. Los **juicios**

**sintéticos a priori** son posibles en la **matemática** —en la geometría y la aritmética— porque se refieren a estos elementos *a priori*.

En la **analítica trascendental**, deduce a partir de las clases de juicios doce **conceptos a priori** o **categorías** —entre los hay que destacar las de sustancia y causa— mediante los cuales el entendimiento ordena los fenómenos, y que, además, son la condición de posibilidad de los **juicios sintéticos a priori** en la **física**. Ahora bien, estos conceptos puros sólo pueden referirse a los *fenómenos* dados por la sensibilidad y su aplicación a objetos no sensibles es hacer un uso ilegítimo de ellos. Para que haya conocimiento son necesarios, pues, tanto la **intuición** como el **concepto**.

Kant distingue, pues, entre el **fenómeno** o la cosa en cuanto conocida y el **noúmeno** o **cosa en sí**, que puede ser pensada, pero no puede ser conocida por sujetos sin intuición intelectual, como es el caso de los seres humanos. Así, el **idealismo trascendental** kantiano, aunque acepta la existencia de cosas en sí, afirma que el espacio y el tiempo no son propiedades reales suyas, sino sólo las formas *a priori* que ordenan la materia sensible constituyendo los fenómenos.

Finalmente, en la **dialéctica trascendental**, Kant niega que sea posible la **metafísica** como ciencia, porque las **ideas trascendentales** de la **razón** (alma, mundo y Dios) no se corresponden con fenómenos. Por ello, al aplicar las categorías a estos objetos que están más allá de la experiencia, la razón incurre inevitablemente en **paralogismos** acerca del **alma**, comete **antinomias** referentes al **mundo** y construye pruebas de la existencia de **Dios** que carecen de validez. Así pues, las ideas de la razón tan sólo pueden tener un **uso regulativo**, es decir, como ideales del conocimiento.

## KARL MARX: *La ideología alemana* contextualización, análisis y comentario.

### 1 | Contextualización de *La ideología alemana*

Esta obra fue redactada por Marx, en colaboración con Engels, durante su estancia en Bruselas, entre los años 1845 y 1846, aunque no fue editada hasta 1932. Supone un momento de ruptura con la herencia Hegeliana y feuerbachiana porque, según los autores, con este pensamiento especulativo no se podía construir un conocimiento científico de la realidad ni plantear su transformación revolucionaria. En esta obra comienza la elaboración de una nueva teoría científica de la sociedad capitalista y una crítica de todas las producciones teóricas que sustentaban el capitalismo, y de la filosofía en especial; es una exposición del nuevo materialismo –el materialismo histórico– que hace a partir de la crítica de la concepción idealista de la historia en la filosofía alemana. También es una crítica al concepto de ideología que circulaba en el momento; para Marx y Engels, la ideología no es solo el conjunto de ideas y valores de una sociedad en un momento dado, sino la falsa conciencia de una sociedad basada en los intereses de la clase que domina en esa época histórica.

Marx y Engels tienen como objetivo prioritario comprender la realidad social de su tiempo –el capitalismo– para transformarla en una sociedad más justa y sin dominación de unos hombres por otros. Pero la realidad del presente solo se entiende si se descubren los mecanismos por los que el hombre ha llegado a esa situación, si se llega a la comprensión de su historia. Esta es la base del materialismo histórico, que es uno de los aspectos principales de la teoría de Marx y Engels. El materialismo histórico consiste en entender la historia desde las realizaciones concretas de los seres humanos, de su acción con la naturaleza y con los otros hombres, y de las condiciones materiales de la existencia de los individuos, pues no se pueden entender las sociedades en función del pensamiento o las imágenes que tienen de sí mismas, sino por lo que los seres humanos hacen por dominar la naturaleza para la reproducción de su propia vida, por su actividad.

Para Marx y Engels, las organizaciones sociales concretas se organizan en tres niveles: una base económica, formada por las relaciones de producción y las fuerzas productivas; una superestructura jurídico-política, integrada por los mecanismos de poder y las normas por las que se rige una comunidad (representadas en el estado y el derecho), y, por último, una determinada visión, o ideas que la sociedad tiene en un momento dado sobre sí misma, que se corresponde con el desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas y el tipo de intercambio de los productos que se da en él. el nivel económico es el fundamental para entender los otros dos, pero no hay determinismo en su propuesta, pues los tres niveles tienen una relativa autonomía. La importancia de este nivel deriva de que en la base económica se llevan a cabo las actividades para la reproducción de la vida y de las formas de sociedad; tal actividad es el trabajo cuyos componentes son las fuerzas productivas – tecnología, ciencia y capacidades humanas– y las relaciones de producción, que son las que se establecen entre los dueños de los medios de producción y las personas que realizan el trabajo. a lo largo de la historia, estos dos elementos pueden entrar en contradicción porque el tipo de relaciones de producción no se corresponde con el desarrollo de las fuerzas productivas. Esto es lo que genera un cambio en el modo de producción. La concepción materialista de la historia supone entenderla como el cambio de los distintos modos de producción, pero el paso de un modo de producción a otro no se ha dado simultáneamente en todos los sitios, y su configuración concreta difiere de unos países a otros.

En la explicación de las fuerzas motrices de la historia, Marx y Engels introducen un nuevo factor, el de la lucha de clases. Cada modo de producción tiene una estructura de clases distinta, que se define fundamentalmente por la posesión o no de los medios de producción y el poder de disfrutar, por ello, de los valores creados por el trabajo extra de los demás. Esto las sitúa en un conflicto permanente, al margen de su voluntad o de los sentimientos particulares de sus miembros. La lucha de clases, junto con la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, coopera de manera dialéctica al cambio histórico, según la teoría de Marx y Engels.

El materialismo histórico es la base para entender el modo de producción capitalista y las posibilidades de su transformación revolucionaria hacia el comunismo, entendido como una sociedad sin clases y en donde no exista la explotación del hombre por el hombre, que es la finalidad última de todo el pensamiento y la actividad de estos autores.

## 2 | Análisis y comentario del texto

### La concepción materialista de la historia en *La ideología alemana*

En esta obra fundamental de la producción de Marx y Engels se especifica el materialismo histórico como intento de comprender el proceso real de producción de la vida y de las formas de intercambio de bienes, producto del trabajo, que se desarrolla en cada modo de producción concreto. A partir de ello explica las formas de conciencia, esto es, las ideas religiosas, filosóficas o morales, que se dan en esos modos de producción y que tienen como base las prácticas materiales de los hombres. Estas ideas las desarrolla en confrontación con los idealistas alemanes, de ahí la referencia continua que hay en el fragmento a analizar –perteneciente a la introducción– a los «historiadores alemanes».

### Elementos que constituyen una concepción materialista de la historia

- La vida humana exige unos bienes para cubrir sus necesidades, y tales bienes han de ser producidos por la acción del hombre sobre la naturaleza mediante el trabajo.
- La producción de esos bienes siempre conduce a nuevas necesidades que exigen nuevos bienes, con lo que la vida social se va haciendo progresivamente más compleja.
- La reproducción de la vida genera la familia como forma de relación social.
- La producción de la vida supone tanto una relación natural (procreación) como social. En tanto que relación social, implica que los hombres se relacionan entre sí de una determinada manera, que, a su vez, está conectada con las fuerzas productivas y las formas de intercambio de bienes. Tales relaciones adoptan distintas formas a lo largo del tiempo. Tienen una historia.

### Los hombres, además de producir su vida, tienen conciencia

- La conciencia se engendra en unas determinadas condiciones materiales de vida.
- La conciencia se expresa bajo la forma de lenguaje.
- La relación del hombre con la naturaleza está determinada socialmente y se expresa en el lenguaje.

### **División del trabajo social y conciencia**

- Desde la división social entre trabajo físico y trabajo intelectual, la conciencia se cree algo independiente de su producción en la práctica.
- Se genera así la idea de la teoría pura al margen de las relaciones sociales. esta es una concepción idealista de la conciencia, la idea de la existencia de un individuo al margen de sus condiciones materiales de vida.

### **La división social del trabajo y sus productos. La propiedad**

- Con la división social del trabajo se da también la distribución desigual de los bienes (la propiedad), cuya primera forma aparece en la familia, en la que el hombre domina a la mujer y los hijos.
- La distribución desigual implica la contradicción entre los intereses del individuo concreto y los intereses generales.
- La distribución desigual genera la imposición al hombre de una actividad que le domina, y no que es dominada por él. le enajena. El comunismo superaría esta situación, y no se le asignaría una tarea específica a nadie contra su voluntad.
- El interés general se ve plasmado en el estado que ilusoriamente representa la comunidad, cuando lo que ocurre realmente es que está asentado en las relaciones desiguales de la sociedad, basadas en la distribución desigual. Por eso, las luchas políticas son una de las formas de la lucha de clases.

### **Condiciones para acabar con la enajenación derivada de la distribución desigual**

- Que se dé la contradicción entre una «masa de desposeídos» y un mundo de riquezas y abundancia. Para ello, es necesario incrementar las fuerzas productivas.
- La constitución de sujetos históricos, «individuos histórico-universales», que lleven a cabo la revolución de este sistema enajenante. Este sujeto histórico es el proletariado.
- La implantación del comunismo, que abolirá la propiedad privada y establecerá nuevas formas de producción e intercambio no enajenantes; el comunismo es el movimiento real que supera el estado actual.
- Para que sea un fenómeno mundial (y no una simple idea), el comunismo debe darse en pueblos en los que haya un gran desarrollo de las fuerzas productivas y control del intercambio para evitar que se convierta en un fenómeno local y abatible por el capitalismo imperante.

## **3 | Otros planteamientos filosóficos**

### **El problema de la concepción de la historia en la filosofía occidental**

La reflexión sobre la historia como problema filosófico aparece principalmente en la edad Media en el pensamiento de San Agustín, que la incluye como parte del plan que dios tiene sobre los hombres.

Se retoma en el renacimiento, pero desligada de su justificación teológica, especialmente en la obra de Maquiavelo, que utiliza el magisterio de la historia para construir su nueva ciencia política.

La ilustración va a entender la historia orientada al futuro, introduciendo la idea de progreso hacia lo mejor del hombre y de la sociedad desde el desarrollo de la razón. Así aparece principalmente en Kant, que la comprende como la forma general y necesaria para la realización del ser humano y su progreso moral. Montesquieu también es uno de los primeros que intentan comprender la naturaleza de las leyes de la historia, lo que supone ya que la historia no es azarosa, ni producto de voluntades divinas ni del capricho de algunos hombres.

la preocupación por la historia tiene en el pensamiento de Hegel un gran protagonismo, al considerarla el lugar de realización del espíritu. En este sentido, la historia ha de obedecer a unas leyes que es menester captar, aunque no sean evidentes a la observación.

Hegel inaugura una concepción dialéctica e idealista de la historia, abandonando el optimismo ilustrado. Marx y Engels parten de la concepción dialéctica de la historia de Hegel, pero desde una perspectiva materialista.

Ya en el siglo XX, la historia es central en Heidegger, que introduce la temporalidad como condición de lo humano y la posibilidad de superar la metafísica tradicional. Esta vía será explorada también en el pensamiento del filósofo español José Ortega y Gasset, para quien la historia constituye la auténtica naturaleza humana y el marco esencial de su vida, pues toda vida humana es constitutivamente histórica.

## FRIEDRICH NIETZSCHE. El Gay saber.

### 1 | Contextualización de *El gay saber*

*El gay saber* ('la ciencia alegre'), que también ha sido editado con el título *La gaya ciencia*, está formado por cinco libros y un epílogo poético. Los cuatro primeros vieron la luz en 1882. Cinco años después, cuando las intuiciones del proyecto filosófico de Nietzsche, tales como la crítica de la metafísica occidental o la afirmación de lo real como voluntad de poder, estaban ya desarrolladas en otros textos, se hizo una segunda edición, que incorporaba el quinto libro y las «Canciones del príncipe Vogelfrei». La obra de 1882, libros I-IV, funciona como puente que comunica su segundo período filosófico, el Nietzsche crítico «ilustrado» de la cultura, cuya obra más representativa es *Humano demasiado humano* (1878), con el de plena madurez, iniciado con los dos libros de *Así habló Zaratustra* (1884), que culmina con el gran proyecto inacabado de *La voluntad de poder*, del que llegó a publicar obras tan relevantes como *Más allá del bien y del mal* o *El anticristo*. el libro V, que arranca con la noticia de la muerte de dios, se sitúa en el corazón de esa «filosofía del mediodía», cuya razón de ser es destruir la vieja metafísica platónica, con todas sus secuelas, tales como la moral cristiana o la filosofía optimista y progresista de Rousseau y Hegel. Pero no se trata solo de destruir los errores de la falsa cultura, sino de despejar el camino para edificar la nueva filosofía que Nietzsche concibe como una transvaloración de todos los valores. No dios, sino la vida con su inocencia y poder constituye el fundamento de todo cuanto hay (de valor) y la veracidad de todas las interpretaciones.

Cuando Nietzsche concibe estas ideas, Europa ha consumado la primera revolución industrial y está a punto de convertirse, gracias a la técnica, en la dueña del mundo. Embriagada de sus ideales de progreso y libertad, no necesita ya al viejo dios cristiano. Nuestro filósofo se limita a registrar el hecho histórico: «el más grande de los últimos acontecimientos –que “dios ha muerto”– [...] comienza ya a lanzar sus primeras sombras sobre Europa». Dios es la realidad-valor que funciona como fundamento metafísico de la cultura occidental desde Grecia, y sus más evidentes manifestaciones son el desdoblamiento platónico de mundos o la moral cristiana del sacrificio y la renuncia. su muerte significa el fin de una fe cultural, de una forma de interpretar lo real y de vivir de acuerdo a ella. Termina una época y comienza otra caracterizada por el surgimiento del nihilismo.

El significado que tiene el término *nihilismo* en la obra nietzscheana es complejo y ambivalente. Por un lado denota, de acuerdo con su etimología, un amplio conjunto de fenómenos culturales y valores puramente negativos como el budismo o el cristianismo, religiones que niegan con sus falsas promesas la verdadera fuente de valor, la vida material sensible y finita, o el platonismo de los dos mundos, que pone los valores trascendentes de la cultura –Bien, Verdad, Belleza– en el mundo inmutable ordenado y eterno de las ideas, desprestigiando así todo lo mudable y perecedero de las cosas terrenales. También contienen síntomas nihilistas el pesimismo moderno de su maestro Schopenhauer, el idealismo de Kant o los proyectos políticos ilustrados de emancipación inspirados en la revolución francesa. Ni la voluntad de verdad de la ciencia moderna está libre de sospecha. Pero la destrucción de los errores en los que ha vivido hasta ahora el individuo europeo no es solo un motivo de preocupación y angustia. También, de alegría y esperanza. la muerte de dios, cimiento teológico de la historia, es el suceso que libera el horizonte y proporciona al ser humano la ocasión para la creación y el experimento. Este es el lado afirmativo del nihilismo. La destrucción de los viejos valores no significa la desaparición de todo valor, sino el hundimiento de los falsos valores.

La última parte de la obra de Nietzsche, tal y como quedó antes de caer en la locura (enero de

1889), incluye una interpretación metafísica de la realidad en torno a la idea de vida como voluntad de poder. La transvaloración de todos los valores, la moral del «sobrehombre» y el eterno retorno de lo idéntico son variaciones de una misma idea que gira en torno a una afirmación dionisiaca del mundo, entendido como aceptación de la vida tal y como se manifiesta, con su gozo y su dolor, con su potencia de ser y con su muerte.

## 2 | Análisis y comentario del texto

### La muerte de Dios como acontecimiento histórico

El texto comprende los cuatro primeros párrafos del libro V de *El gay saber*. A pesar del carácter aforístico de la escritura nietzscheana, contienen una estructura argumentativa que intentaremos mostrar a través de los títulos de los párrafos y de los significados a que remiten.

### El acontecimiento de la muerte de Dios y su sentido para «nosotros» los filósofos

(§ 343. *Lo que va junto con nuestro buen humor*)

La muerte de dios es presentada en el texto como un suceso del que se da noticia, a medio camino entre el titular de periódico y la profecía histórica. «Dios» es la cifra de todo fundamento, de todo valor, del orden cultural e histórico que ahora entra en crisis. Dicha crisis tiene su origen en el hecho de que el dios cristiano no alimenta ya con su fe los principios morales y las actitudes de los seres humanos en sus vidas. Desconfianza y agotamiento son las impresiones que tienen que experimentar aquellos que se dan cuenta de lo que realmente está pasando. El resto del párrafo está dedicado a meditar sobre las consecuencias que han de seguirse del «acontecimiento». La filosofía debe descifrar enigmas. En cierto modo, Nietzsche rechaza la concepción tradicional de la verdad. No hay verdades unívocas, sino interpretaciones abiertas, perspectivas sobre las cosas. El «nosotros» sitúa al filósofo frente al acontecimiento, pero orientado a su superación: «Primogénitos del siglo futuro». La crisis es real y profunda: «las sombras que han de envolver enseguida a Europa». Pero Nietzsche la ve como la ocasión de un nuevo comienzo, iluminada por la aurora que permite ver un horizonte despejado.

### Ciencia y creencia. Examen crítico de la ciencia

(§ 344. *En qué medida somos piadosos nosotros también*)

El proceso de crítica que ha conducido al estado de la muerte de dios ha sido el positivismo, la ilustración; en suma, la ciencia moderna. De ahí que Nietzsche se detenga a examinar los supuestos de la propia ciencia en relación con la vida, la única fuente de valor que él quiere salvaguardar. Pero la verdad científica, al moverse en la abstracción de las leyes generales, también es sospechosa porque presenta la vida como apariencia y engaño. Resumamos la argumentación nietzscheana: la ciencia lo somete todo a prueba. Por tanto, se presenta como un saber exento de convicciones. Pero la ciencia parte de una creencia no examinada críticamente sometida a prueba: la fe incondicional en que la verdad es lo más valioso. ¿De dónde extrae la ciencia esa voluntad de verdad? ¿No tendría que obtenerlo de la vida? Pero la fe en la ciencia presupone «un mundo distinto de la vida». De ahí que Nietzsche le extienda un certificado de sospecha: la ciencia es también una «fe metafísica» que no escapa al idealismo platónico.

## El problema de la moral: origen y valor de la moral para la vida

(§ 345. *La moral como problema*)

En paralelo con el párrafo anterior, Nietzsche examina aquí el nivel crítico a que ha llegado la filosofía en el uso práctico de la razón, esto es, en moral. Distingue entre las morales como sistemas de costumbres, normas y deberes que comparte un pueblo y se configura como un elemento estructural de la cultura. Estas morales han sido discutidas y criticadas por filósofos e historiadores. Pero nadie se ha planteado la génesis del sentimiento y la valoración morales, el origen y «el valor del mandato “tú debes”». El filósofo de la moral da por probado el hecho de que el ser humano es un ser «constitutivamente moral». La tarea que Nietzsche propone a su filosofía futura es examinar el valor mismo de la moral para la vida: poner en duda el «valor de la moral». La llevó a cabo en uno de sus libros más celebres, *La genealogía de la moral*.

Relación del «acontecimiento» de la muerte de Dios con el problema del nihilismo

(§ 346. *Nuestro interrogante*)

Podría decirse que Nietzsche quiere marcar el nivel de su propio radicalismo crítico y situarlo en relación con la crítica ilustrada de sus maestros: el escepticismo de Hume, el criticismo de Kant o el pesimismo de Schopenhauer: «lo sabemos, el mundo en que vivimos no es divino, ni moral «“ni humano”». En este «ni humano» se sitúa Nietzsche, pues amplía su crítica al humanismo moderno que cree en la razón y en el progreso ilimitado. También el «humanismo» moderno incurre en el mismo juego de restarle valor a la vida al separar y oponer hombre y mundo, para convertir al hombre «en el principio “que niega-el-mundo”». Lo mostrado por el «acontecimiento» de la muerte de dios es el estado espiritual de «nihilismo» que caracteriza al siglo XIX europeo. La pregunta a la que alude el título es precisamente la que interroga por el sentido de ese nihilismo: ¿es *lo último*, el efecto final de descomposición y agotamiento de una cultura que ya ha hecho lo suyo en la historia, o es *lo primero*, el desenmascaramiento de un error que permite un nuevo comienzo y una transvaloración de los valores?

### 3 | Otros planteamientos filosóficos

#### El problema de la destrucción de la metafísica occidental y la crítica de la cultura en la historia de la filosofía

si identificamos como problema central del texto el «síntoma» de la muerte de dios, que anuncia la «enfermedad» del nihilismo e invita a los filósofos atentos a lo que llega del porvenir, a buscar la «curación» –el filósofo como médico de la cultura–, entonces podemos concluir que el enfoque de Nietzsche no tiene precedentes en la historia de la filosofía desde que se constituye en saber normativizado en la academia platónica. Los sofistas griegos o los moralistas y enciclopedistas franceses (Montaigne, Chanford, Diderot, etc.) no sirven como ejemplos porque hay en Nietzsche un radicalismo filosófico y un alcance sistemático en sus reflexiones que no son desmentidos por una escritura que se da como aforismo, fragmento y metáfora. Hasta Hegel y Schopenhauer, la filosofía se había presentado como tratados que plantean los problemas nodales de la tradición: el problema del conocimiento, la estructura de la realidad (metafísica), el método. Pero con Nietzsche, la filosofía se convierte en crítica, comentario y deconstrucción de las ideas establecidas. La filosofía no es un saber superior. Ya el primer Nietzsche, el autor de *El nacimiento de la tragedia o Verdad y mentira en sentido extramoral*, había aproximado la filosofía al arte y le había negado cualquier

privilegio cognoscitivo. Los conceptos no son constructos de un sujeto trascendental con valor universal, sino metáforas que han tenido éxito.

La posteridad que aguardaba a estas ideas iba a ser inmensa, aunque inicialmente la filosofía académica le dio la espalda. Su influencia, muy intensa a raíz de su muerte en 1900, se hizo sentir primero en el mundo del arte y de la política. Nietzsche comparte con Marx el privilegio de haber sido la influencia dominante en el siglo XX, aunque con la diferencia de que en el comienzo del XXI la presencia del primero se ha acentuado más aún si cabe. Su crítica del idealismo y su filosofía de la vida se convirtieron en el origen de una corriente filosófica que tendrá sus más altos representantes en filósofos de la talla de Georg Simmel (1858 – 1918), Max Scheler (1874 – 1928) y José Ortega y Gasset (1883 – 1955). También está en el origen de la filosofía existencial de Jaspers o Sartre. Su crítica de la cultura y sus análisis psicológicos de las motivaciones humanas influirían en otro de los grandes constructores de ideas del siglo XX, Sigmund Freud (1856 – 1939), y de ahí pasaría a impregnar la crítica cultural llevada a cabo por la escuela de Fráncfort. Su análisis de la crisis de la metafísica marcaría la filosofía de Martin Heidegger y sus reflexiones sobre el lenguaje tendrían un eco en el Wittgenstein de la teoría de los juegos de lenguaje.

## ORTEGA Y GASSET. El Tema de nuestro Tiempo, cap. X. contextualización, análisis y comentario

### El texto y el autor

El tema de nuestro tiempo fue escrito por Ortega en 1923- Él mismo observa un poco después que, si bien el título es muy solemne, con él quiere plantear la sustitución de la razón pura por la «razón vital». En esta obra, no obstante, aparecen otros temas clásicos en la filosofía de Ortega como son la teoría de las generaciones, el concepto de «perspectiva», la crítica al idealismo y también a la Modernidad.

Ortega parte en esta obra de la situación europea y de la idea de crisis cultural que ya se había establecido en Europa. Él observa que Europa ha perdido el rumbo en relación a la cultura y a la vida: existía una excesiva adoración de la cultura y, por el contrario, una exagerada relegación de la vida. La pretensión de Ortega es encontrar el valor intrínseco de la vida.

Esta búsqueda no puede ser individual, sino colectiva; más bien, generacional. Ortega dice que su época es una época juvenil, de construcción de conceptos. Esos nuevos conceptos donde más pronto brotan es en la ciencia y en la filosofía. Por eso, al filósofo le toca marcar el cambio de rumbo en la vida. Ahora, el culturalismo (uso y abuso de la cultura frente a la naturaleza, la vida) debe ser sustituido por el vitalismo y el perspectivismo.

Ortega es optimista, ya que piensa que en ese momento se puede revalorizar lo vital y luchar contra las dos actitudes filosóficas que más daño han hecho a la vida: el relativismo y el racionalismo. El relativismo acepta que el ser humano es la medida de todas las cosas, pero al ser tan flexible y maleable, al defender la teoría del «todo vale», cae en el escepticismo y pierde interés por la verdad. El racionalismo, por el contrario, quiere encontrar una verdad tan absoluta que anula la vida, al reconocerla como aparente e irreal. El escepticismo salva la vida, pero pierde la razón; el racionalismo salva la razón, pero pierde la vida.

Ahora ha llegado el momento de la razón vital. Cultura y vida deben relacionarse mucho más intensamente. La vida es biológica, pero también espiritual o cultural. Por eso, la vida humana debe ser culta, pero también la cultura debe ser vital. Cada cultura debe asumir las perspectivas de todas las vidas de los individuos. Cada vida es un punto de vista sobre el mundo. Cada persona, cada pueblo, es un aspecto más de la verdad, y sin la suma de todos estos aspectos o perspectivas la verdad es insuficiente. La verdad adquiere una dimensión histórica y vital.

Ortega defiende que no existe un punto de vista objetivo, ni siquiera Dios ofrece un punto de vista neutral. Dios es también un punto de vista, no un punto de vista racional, sino la suma de todos los puntos de vista individuales. La faena, el trabajo, el tema de nuestro tiempo, al no ser nosotros dioses, es ser fieles a nuestra vida, tener una existencia auténtica con la que sumar cada una de las perspectivas vitales para alcanzar, de este modo, la verdad integral.

### El texto en el contexto filosófico

Las referencias filosóficas de Ortega son, fundamentalmente, Kant, Nietzsche y Dilthey. Si en Kant la razón sustituía a la vida y en Nietzsche, más radical, la vida sustituía a la razón, en Ortega

encontramos una razón que es la función vital y espontánea de los seres humanos, y que se realiza en la historia.

Ortega no va contra la razón, sino contra el racionalismo. La crítica a Kant se concentra no en la razón, sino en la «razón pura», que se aparta y se independiza de la vida. La razón no puede estar al margen de la vida, ya que esto la convertiría en irracional. Ortega, por el contrario, inventa el «racio-vitalismo». El raciovitalismo es la doctrina de la razón vital, y, por un lado, evita la reducción a la razón pura, sin el concurso de la vida, y, por otro, esquiva la exagerada exaltación nietzscheana de lo instintivo, sin la razón.

Así, aunque recibió la influencia de Nietzsche, Ortega no admitió que lo clasificaran como vitalista. En ninguna parte de su filosofía aceptó que todo lo humano pudiese reducirse a vida biológica ni tampoco desvalorizó la razón en favor de los instintos. Por el contrario, con su apelación a la vida como realidad radical, se acerca a Dilthey y a Heidegger. El ser humano no es naturaleza, sino historia; dicho de otro modo, el ser humano no es, sino que se hace. Somos lo que hacemos, y nos pasa lo que nos constituye.

Con estas ideas, Ortega se acerca más a los existencialismos que a los vitalismos. Vivir es encontrarse con el mundo, tener una existencia entre las cosas, ocupándose de ellas y dándoles a cada una una finalidad práctica en conexión con nuestra existencia. El ser humano es un proyecto (una esencia) que se desarrolla en la historia (existencia).

En cuanto a la repercusión del pensamiento de Ortega en otros filósofos, es tan profunda que la mayor parte de la filosofía contemporánea española es deudora suya. Uno de sus mejores discípulos, Julián Marías, habla de una Escuela de Madrid, que lo tiene como maestro. A esta escuela pertenecen, entre otros, Manuel García Morente, José Gaos, Xavier Zubiri o María Zambrano. Todos ellos están preocupados por sacar a España de su atraso, por darle una educación a nivel europeo y por reflexionar sobre el carácter «invertido» de España.

Ortega es de los primeros que se da cuenta de que España debe tener un proyecto común con Europa, aunque la Guerra Civil hizo que todos estos intentos fuesen condenados al fracaso. España se encerró en sí misma y la mayoría de estos pensadores tuvieron que marchar al exilio.

La actualidad de estos problemas es evidente. Todavía el concepto de «España invertida» está sin resolver. La crítica de Ortega a esta idiosincrasia española pone en evidencia el «nivel de nuestro radicalismo», que impide, en numerosas ocasiones, un entendimiento común aceptando las diferencias existentes.

## Conceptos

- \* **Culturalismo.** Teoría que sostiene la prioridad de la cultura sobre la naturaleza, porque la cultura adjudica valores a las cosas. Por ello, el mundo de la cultura es el mundo por excelencia del ser humano. Lo que caracteriza, por tanto, al ser humano no es la naturaleza, ni la vida, sino la cultura y el espíritu.
- \* **Relativismo.** Básicamente, tiene dos significados. Teoría epistemológica que niega que haya verdades absolutas. Más bien, todas las verdades son relativas al sujeto y a las circunstancias o condiciones en las que aparecen. Teoría ética que afirma que no podemos decir de ninguna acción que sea buena o mala absolutamente. La bondad o maldad de los actos depende de las circunstancias, de las condiciones o de los momentos en los que se

realizan.

- \* **Raciovitalismo.** Pretende ser un punto intermedio entre el racionalismo y el vitalismo. Reconoce el valor de la razón, pero la pone en relación con la vida. Vivir no es más que razonar ante las circunstancias de la vida en las que nos desenvolvemos. Por eso, la razón siempre tiene que ir ligada a la vida. La razón vital, dice Ortega, «es una y misma cosa con vivir». Solo cuando vivimos una vida que nos hace comprender y da sentido a lo que nos rodea y con lo que nos relacionamos se puede decir que es razón vital.
- \* **Existencialismo.** El ser humano no es una realidad fija, una sustancia, sino que es un ser existente, y en cuanto tal no está constituido definitivamente desde su origen, sino que se va construyendo a sí mismo. Por tanto, el ser humano no es una idea, inmutable y trascendente, como en Platón, ni una conciencia, aislada y fija, como en la Modernidad, sino un proyecto.

## JÜRGEN HABERMAS. La inclusión del otro. Tres modelos normativos de democracia.

### La propuesta habermasiana de una política deliberativa considerada como posible traslación de la teoría de la acción comunicativa al espacio político.

La acción política presupone la posibilidad de decidir a través de la palabra sobre el bien común. Esta acepción del término (válida en tanto que ideal aceptado) guarda relación con la concepción de la política deliberativa mantenida por Habermas. Éste ha desarrollado un modelo normativo de democracia en el que se incluye un procedimiento ideal de deliberación y toma de decisiones: el modelo de la política deliberativa, cuyo propósito reside en extender el uso público de la palabra y, con ello, el de la razón práctica, a aquellas cuestiones concernientes a la buena ordenación de la sociedad.

La generación de un poder legítimo por medio de la política deliberativa representa un procedimiento para resolver problemas, que ha menester de saber y de la elaboración de ese saber, con el fin de programar la regulación de los conflictos y la persecución de fines colectivos. De manera que la pieza medular de la política deliberativa se encuentra en una red de discursos y formas de negociación que tienen como fin posibilitar la solución de cuestiones pragmáticas, morales y éticas.

El concepto de una política deliberativa sólo cobra una referencia empírica cuando se tienen en cuenta la pluralidad de formas de comunicación en las que se configura una voluntad común, esto es, no sólo mediante la autocomprensión ética, sino también por medio de acuerdos de intereses y compromisos, mediante la elección racional de medios en relación a un fin, las fundamentaciones morales y la comprobación de lo coherente desde el punto de vista jurídico. La propuesta de Habermas puede ser considerada como un tercer modelo democrático (en relación con la concepción republicana del Estado concebido como una comunidad ética, así como en relación con la concepción liberal del Estado concebido como guardián de la sociedad centrada en el subsistema económico) que se apoya en las condiciones comunicativas bajo las cuales el proceso político tiene para sí la presunción de producir resultados racionales porque es llevado a cabo en toda su extensión de una manera deliberativa. Pero a pesar de poder ser considerada como un tercer modelo de democracia, la teoría discursiva habermasiana asume elementos tanto de la concepción liberal como de la concepción republicana, y los integra en el concepto de un procedimiento ideal para la deliberación y la toma de decisiones. Cabe preguntarse ¿dónde radica pues la novedad habermasiana? El proceso democrático propuesto genera una interna conexión entre negociaciones, discursos de autocomprensión y discursos referentes a la justicia, y cimienta la presunción de que bajo tales condiciones se alcanzan resultados racionales o equitativos. La razón práctica se repliega desde la noción de los derechos universales del ser humano a aquellas reglas del discurso y formas de la argumentación que toman su contenido normativo de la base de validez de la acción orientada al entendimiento (de la estructura de la comunicación lingüística). La teoría del discurso se apoya en los procesos de entendimiento intersubjetivo que se producen en las deliberaciones en las cámaras parlamentarias, y en las redes de comunicación de la esfera política de la opinión pública. Esto pone de relieve que la teoría del discurso cuenta con una intersubjetividad de orden superior.

Las comunicaciones configuran escenarios donde puede tener lugar una formación más o menos racional de la opinión pública y de la voluntad común acerca de temas que resultan relevantes para el conjunto de la sociedad y sobre materias que requieren de alguna regulación. El poder producido comunicativamente se transforma en poder utilizable administrativamente. Se respetan los límites entre Estado y sociedad, pero aquí la sociedad civil, como base social de una esfera pública autónoma, se diferencia tanto del sistema económico de acción, como de la administración pública. Una democracia así comprendida lleva a la exigencia normativa de un desplazamiento del centro de

gravedad en relación a aquellos recursos que representan el dinero, el poder administrativo y la solidaridad, recursos con los cuales se satisfacen en las sociedades modernas las necesidades de integración y regulación.

De ello se derivan implicaciones normativas tales como que el poder de integración social que posee la solidaridad debería desplegarse a lo largo de los distintos espacios públicos autónomos y de los procedimientos institucionalizados de formación democrática de la opinión y de la voluntad común propios del Estado de derecho; a la par que el poder de la solidaridad debería afirmarse frente a los otros dos poderes, esto es, el dinero y el poder administrativo.

Por medio de la teoría discursiva entra en juego una idea que toma como eje una racionalización cuyo significado es más que el de una mera legitimación, y menos que constitución de poder. Con la teoría discursiva se introduce la idea de que los procedimientos y los presupuestos comunicativos de la formación democrática de la opinión, así como de la voluntad, funcionan como las más importantes esclusas para la racionalización discursiva de las decisiones de un gobierno y de una administración que se encuentran sujetos al derecho y a la ley. Se nos presenta así un sistema político como subsistema especializado en la toma de decisiones que permiten la vinculación colectiva, a la vez que las estructuras comunicativas del espacio público se perciben como constituyendo una extensa red de sensores que reaccionan ante la presión de los problemas que afectan a la sociedad en su conjunto y que además estimulan la generación de opiniones de bastante influencia. Lo que se percibe es cómo una opinión pública, transformada en poder comunicativo mediante procesos democráticos, tiene que dirigir el uso del poder administrativo hacia determinados canales, pero no se le permite que sea ella la que mande. El poder generado comunicativamente es un poder por el que las organizaciones han de competir y con el que quienes ocupan posiciones de poder pueden hacer economías, pero que ninguno de ellos puede producir. La formación pública de la opinión y la voluntad, que termina en resoluciones acerca de políticas y leyes, ha de llevarse a cabo a través de formas de comunicación que hagan valer el principio de discurso teniendo en cuenta dos aspectos. Por un lado ha de clarificar las contribuciones, los temas, las razones y las informaciones, con la finalidad de que los resultados que se alcancen obtengan una aceptabilidad racional. Pero a su vez, ese carácter discursivo de la formación y la voluntad en el espacio público político tiene que establecer relaciones de entendimiento que fomenten la fuerza productiva que representa la libertad comunicativa. El poder comunicativo propio de las convicciones comunes surgirá de aquellas estructuras no desdeñadas de la intersubjetividad.

Al concepto discursivo de la democracia le corresponde la imagen de una sociedad descentralizada que, a través de la emergencia del espacio público, se transformó en una plataforma diferenciada para la percepción, la identificación y la deliberación de los problemas que acucian al entramado de la sociedad. La esfera o espacio de la opinión pública no ha de ser entendido como institución, y tampoco como organización, no constituye un entramado de normas con diferenciación de roles, con regulación en cuanto a las condiciones de pertenencia, etc., ni representa un sistema. Lo que sí permite es un trazado de límites a nivel interno, pero se caracteriza por la posesión de horizontes abiertos, con múltiples intersticios. El espacio de la opinión pública cabe ser descrito como una red propicia para la comunicación de contenidos y de tomas de postura, esto es, de opiniones. A su vez, en este espacio, quedan filtrados y sintetizados los diversos flujos de comunicación de modo tal que se concentran en opiniones públicas agrupadas en torno a temas concretos. Los procesos públicos de comunicación no buscan tan solo una difusión de los contenidos y de las tomas de postura por medio de procedimientos efectivos de transmisión. Lo que permite y asegura una inclusión adecuada de los implicados es la circulación de mensajes inteligibles, provocadores e inspiradores de la atención. La conformidad ante las diversas contribuciones y los diferentes temas tiene lugar como resultado de la controversia, más o menos intensa, en la que las informaciones, las iniciativas, las proposiciones y los razonamientos puedan ser procesados y elaborados de una manera más o menos coherente. Los logros obtenidos por la comunicación pública han de ser evaluados conforme a criterios formales que conciernen a la producción de una opinión pública cualificada y reconocida, dado que si las estructuras de una opinión pública se encuentran sometidas por el influjo de

relaciones de poder, esto supone un impedimento para el libre ejercicio de discusiones prolíficas y esclarecedoras.

Un espacio público político sólo puede cumplir su función de reconocer y discernir acerca de los problemas concernientes a la sociedad y de ser capaz de tematizarlos, en la medida en que se sienta implicado por, y esté compuesto de, los contextos de comunicación de aquellos que se encuentran potencialmente afectados.

La política deliberativa se mantiene como parte integrante de una sociedad compleja que se substraen en cuanto totalidad a los modos de consideración de la teoría del derecho. Una democracia interpretada conforme a los términos de la teoría discursiva, enlaza con la consideración según la cual el sistema político aparece como un sistema de acción entre otros. La política deliberativa, tanto si se lleva a cabo por medio de procedimientos formales de formación institucionalizada de la voluntad y de la opinión, como si se efectúa de manera informal en las redes del espacio público político, guarda interna relación con los contextos de un mundo de la vida, respetuoso con dicho tipo de política, y racionalizado. Las comunicaciones políticas filtradas de un modo deliberativo se muestran dependientes de los recursos del mundo de la vida (de una cultura política libre, de las iniciativas de las asociaciones conformadoras de opinión) que se constituyen y regeneran de manera espontánea y que se muestran no muy accesibles a los intentos de intervención y dirección política.

Para Habermas la política no consiste sólo en cuestiones referentes a la autocompresión ética. El error consiste en el estrechamiento ético al que resultan sometidos los discursos políticos. En las condiciones de un pluralismo social y cultural, tras los objetivos relevantes desde el punto de vista político, hay con frecuencia intereses y orientaciones valorativas que no son elementos constitutivos de la identidad del conjunto de la comunidad, es decir, del conjunto de una forma de vida compartida intersubjetivamente. Estos intereses y estas orientaciones, que entran en conflicto con otros, requieren de un acuerdo o de un compromiso que no ha de alcanzarse a través de discursos éticos, aun cuando los resultados de ese acuerdo no obtenidos de forma discursiva estén sujetos a la reserva de no vulnerar los valores fundamentales de una cultura que concitan consenso.

El acuerdo sobre intereses se lleva a cabo como una formación de compromisos entre distintas partes que se apoyan por una parte en potenciales de poder, y por otra en potenciales de sanción. Negociaciones de este tipo presupondrán la disposición a cooperar, la voluntad de lograr resultados que puedan resultar aceptables para todas las partes insertas en el conflicto, aun cuando el deseo de cooperación sea despertado por diferentes motivos. La práctica argumentativa pone en marcha una competición cooperativa que se lanza en busca de los mejores argumentos, competición que une a los participantes en el orientarse al objetivo del entendimiento. La búsqueda del compromiso no excluirá en modo alguno el poder ni la acción estratégica, pero la equidad del compromiso alcanzado se medirá conforme a procedimientos que necesitan de justificación racional o normativa desde el punto de vista de la justicia. De aquí la manera ya referida acerca de cómo cobra referencia empírica el concepto de una política deliberativa.

Se puede observar entonces que el camino seguido por la ética discursiva ha sido el tratar de conseguir que el ámbito de la pragmática lingüística y el ámbito de la ética colaboren; en ello radica el proyecto fundamental de Habermas. Su pretensión es la de fundar una ética en las condiciones inevitables del habla. Hay que tomar en consideración que el lenguaje constituye una herramienta con muy diferentes usos, uno de los cuales es, sin duda, el llegar a un consenso práctico sobre nuestras normas de acción. Un consenso alcanzado en una situación ideal de comunicación en la que cada participante pudiera defender sus intereses, a la vez que atender a los argumentos de los demás. Se lleva a cabo una sustitución de las formas de la subjetividad trascendental por las formas de la comunicación.

La clave de la racionalidad comunicativa es la invocación de razones o fundamentos, la fuerza

inerme del mejor argumento, para que las aspiraciones obtengan un reconocimiento intersubjetivo. Un entendimiento discursivo garantiza el tratamiento de temas, razones e informaciones, y no podrá producirse sino en contextos en los que haya una cultura abierta al aprendizaje y personas capaces de aprender. Las imágenes dogmáticas del mundo, así como los patrones rígidos de socialización, pueden representar las barreras para el desarrollo de un modo discursivo de socialización.

Es decir, que la efectividad del modelo de la democracia deliberativa de Habermas se hace recaer sobre procesos informales, que están presuponiendo la existencia de una fuerte y arraigada cultura cívica. Se mantiene el principio de la representación parlamentaria, el principio de la mayoría, partidos políticos, etc. Y a su vez pone el acento en la esfera pública (en la importancia de la opinión pública para el proceso democrático), asentada en la sociedad civil, que está constituida por aquellos espacios en los que, libres de la interferencia estatal, y dejados a la espontaneidad social no regulada por el mercado, surgen la opinión pública informal, las organizaciones cívicas y todo lo que, influyendo desde fuera, evalúa y critica a la política. El proceso de institucionalización política que habría de ser calificado como legítimo desde la perspectiva de la teoría del discurso surge de las interacciones de cada una de esas instancias, tanto las institucionales como las que están más ligadas a una dimensión sociocultural.

Pero quizás el aspecto decisivo sobre el que se mueve el modelo de política deliberativa resida en la robustez que ha de poseer la sociedad civil, así como en su capacidad para llevar a cabo la problematización y el procesamiento público de todos los asuntos que afectan a la sociedad y a sus ciudadanos. La energía procedente de los procesos comunicativos requiere de conducciones que eviten pérdidas y favorezcan una eficaz transmisión a todos los sectores sociales. Para ello se necesita que los ciudadanos se responsabilicen de su propio destino en común y que reflexionen acerca de la sociedad y de sus condiciones, al margen de coacciones que puedan ser impuestas por parte de un poder superior.

Los sujetos de derecho privado no podrán llegar a disfrutar de iguales libertades subjetivas si ellos mismos, ejerciendo su autonomía ciudadana, no logran alcanzar una clarificación acerca de cuáles sean los puntos de vista relevantes con respecto a los cuales han de ser tratados lo igual y lo desigual. Para alcanzar un disfrute en igualdad de oportunidades de las libertades subjetivas de acción, esto debe llevarse a cabo en la esfera pública, es decir, en la polémica pública sobre la interpretación adecuada de las necesidades y criterios. De este modo, la autonomía privada de los individuos se asegura en el ejercicio de su autonomía ciudadana.

Habermas lleva a cabo una defensa del contenido racional de una moral del igual respeto para cada cual y de la responsabilidad solidaria universal de uno para con el otro. Con ello se corresponde un universalismo sensible a la diferencia, que abarca a la persona del otro, o de los otros en su alteridad. Esa comunidad moral se construye sobre la base de la idea negativa de la eliminación de la discriminación y del sufrimiento, así como de la incorporación de lo marginado y del marginado en una consideración recíproca. La orientación al entendimiento intersubjetivo, predominante en la práctica comunicativa cotidiana, se mantiene también para una comunicación entre extraños que se efectúa en espacios de opinión pública ramificados de forma compleja. No se trata así de una incorporación de lo propio y una exclusión de lo ajeno. La propuesta habermasiana indica más bien que los límites de la comunidad han de encontrarse abiertos para todos, también para aquellos que son extraños para los otros y quieren continuar siéndolo. Fuente: *"Cuaderno de Materiales, nº 13, Poder y Control Social. Ana González Menéndez.*

## B. Aclaraciones sobre el comentario de texto en la EVAU.

No hay que tener miedo a esta parte del examen, puesto que el Equipo Docente nunca pedirá del alumno un comentario exhaustivo del texto, ni un comentario que sea fiel a una técnica de comentario precisa. **Se trata de que el alumno muestre que es capaz de leer e interpretar un texto filosófico**, y para ello recomiendo seguir el siguiente modelo, propuesto por *Moisés González* en cursos anteriores:

- 1. Sentido global del texto.**
- 2. Ideas principales del mismo.**
- 3. Relación del texto con el conjunto de la obra del autor.**
- 4. Corriente histórica a la que pertenece.**
- 5. Influencias en otros autores.**
- 6. Relación del texto con la actualidad.**

Pero se debe insistir en que el comentario no tiene por qué seguir por completo este esquema, particularmente porque en muchos casos el alumno no sabrá contestar –y no tiene la obligación de saberlo– a alguna de estas instrucciones (por ejemplo, al punto 5). Para concretar la tarea del comentario de texto, propongo al alumno el siguiente método:

### 1. PRIMERA PARTE: ESTUDIO DEL TEXTO

- a) Una primera lectura del texto como primera aproximación;
- b) una segunda lectura realizando subrayados de los conceptos o frases que el alumno considere fundamentales;
- c) en su caso, tal vez en la otra cara de la hoja, redactar un esquema de la lógica del texto, esquema que muestre sus distintas partes y las relaciones de unos conceptos con otros;
- d) escribir en el propio texto (márgenes, entre líneas, en la otra cara,...) palabras clave o resumen que expresen las ideas que a uno le sugiera el texto.

### 2. SEGUNDA PARTE: REDACCIÓN

A) Se debe comenzar presentando en una o dos frases el tema al que se refiere el texto e, inmediatamente después, un resumen del mismo, resumen que debe incluir las ideas principales del texto.

B) A continuación conviene destacar aspectos que van más allá del texto mismo o que no se refieren propiamente a las ideas que aparecen en él, por ejemplo:

- indicar a qué obra del autor pertenece, y la importancia del texto y de la obra en cuestión en la filosofía del autor;

- destacar aspectos como el estilo (cuando esto sea significativo), el motivo por el que el filósofo escribió el texto o/y la obra, ...

C) Explicar los conceptos fundamentales que aparecen en el texto, mostrando su significación en el conjunto de la filosofía del autor y sus posibles conexiones con los conceptos de otros autores;

D) Finalmente, se puede terminar indicando cómo han resuelto otros filósofos la misma cuestión que se plantea el autor.

Cuando el alumno tenga un juicio formado sobre el tema del texto o alguna de sus ideas principales, conviene que las exprese, pero teniendo en cuenta lo siguiente:

- su opinión personal debe estar argumentada;
- si dicha opinión coincide con la de algún filósofo, debe apoyarse en él para criticar al autor del texto.

De nuevo, no hay que asustarse con estas recomendaciones pues no es preciso cumplir todas y, básicamente, porque el Equipo Docente va a evaluar al alumno teniendo siempre presente que éste ha seguido un curso muy elemental de Historia de la Filosofía.

Y una última recomendación: una buena idea es dejar el comentario para el final, dejando un tiempo estimado de en torno a 25 min. En cualquier caso, no dejar nunca en blanco (son 2.5 puntos) e intentar como mínimo un resumen de las tesis principales ordenadas. *Javier Echegoyen.*

## C. Créditos.

La mayor parte de materiales de estos apuntes han sido elaborados por *Francisco Javier Quirós Cuevas*. Los temas de Ortega y Habermas son obra de D. *Valentín Fernández Polanco*, antiguo Jefe de Departamento de Filosofía en el IES Juana de Castilla, al cual agradecemos su generosidad por compartir su trabajo. Así mismo, se han seleccionado ciertos materiales de dominio público en la web.

## D. Modelos exámenes EVAU. Univ. Complutense de Madrid 2018/19.



UNIVERSIDADES PÚBLICAS DE LA COMUNIDAD DE MADRID  
EVALUACIÓN PARA EL ACCESO A LAS ENSEÑANZAS  
UNIVERSITARIAS OFICIALES DE GRADO

Curso 2018-2019

MATERIA: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

**INSTRUCCIONES GENERALES Y CALIFICACIÓN**

Después de leer atentamente los textos y las preguntas siguientes, el alumno deberá escoger **una** de las dos opciones propuestas y responder a las cuestiones de la opción elegida.

**CALIFICACIÓN:** Las respuestas a las cuestiones 1ª, 2ª, 3ª y 4ª podrán obtener una calificación máxima de dos puntos y medio cada una.

**TIEMPO:** 90 minutos.

**OPCIÓN A**

**TEXTO**

«Y por cierto que, no teniendo yo ninguna razón para creer que haya algún Dios engañador y no habiendo aún considerado ninguna de las que prueban que hay un Dios, la razón de dudar, que depende solo de esta opinión, es muy leve y, por decirlo así, metafísica. Pero para poderla suprimir del todo, debo examinar si hay Dios, tan pronto como encuentre ocasión para ello; y si hallo que lo hay, debo examinar también si puede ser engañador; pues, sin conocer estas dos verdades, no veo cómo voy a poder nunca estar cierto de cosa alguna. Y para poder encontrar alguna ocasión de indagar todo esto, sin interrumpir el orden que me he propuesto en estas meditaciones, que es pasar gradualmente de las primeras nociones que halle en mi espíritu a las que luego pueda encontrar, debo dividir aquí todos mis pensamientos en ciertos géneros y considerar en cuáles de estos géneros hay propiamente verdad o error» (RENÉ DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*).

En este texto, Descartes reflexiona sobre el problema del conocimiento.

**Cuestiones:**

1. Exponga las ideas fundamentales del texto propuesto y la relación que existe entre ellas.
2. Exponga el problema de la *sociedad y/o política* en un autor o corriente filosófica de la época antigua.
3. Exponga el problema de la *ética y/o moral* en un autor o corriente filosófica de la época moderna.
4. Exponga el problema del *ser humano* en un autor o corriente filosófica de la época contemporánea.

## OPCIÓN B

### TEXTO

«Si están suficientemente institucionalizadas las correspondientes condiciones de comunicación, la política dialógica y la política instrumental pueden *entrelazarse* en el medio que representan las deliberaciones. Todo depende, pues, de las condiciones de la comunicación y de los procedimientos que prestan su fuerza legitimadora a la formación institucionalizada de la opinión y de la voluntad común. El tercer modelo de democracia que yo quisiera proponer se apoya precisamente en las *condiciones comunicativas* bajo las cuales el proceso político tiene para sí la presunción de producir resultados racionales porque se lleva a cabo en toda su extensión de un modo deliberativo» (JÜRGEN HABERMAS, «Tres modelos normativos de democracia», en *La inclusión del otro*).

Este texto trata el problema de la política.

#### **Cuestiones:**

1. Exponga las ideas fundamentales del texto propuesto y la relación que existe entre ellas.
2. Exponga el problema del *conocimiento y/o realidad* en un autor o corriente filosófica de la época medieval.
3. Exponga el problema del *ser humano* en un autor o corriente filosófica de la época moderna.
4. Exponga el problema de la *ética y/o moral* en un autor o corriente filosófica de la época contemporánea.

## HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

### CRITERIOS ESPECÍFICOS DE CORRECCIÓN

#### OPCIÓN A

- 1º) En la respuesta a la primera pregunta se comprobará el grado en que el alumno es capaz de:
- a) identificar las ideas fundamentales del texto (**hasta 1 punto**).
  - b) exponer la relación existente entre tales ideas (**hasta 1 punto**).
  - c) utilizar un vocabulario preciso (**hasta 0,5 puntos**).
- Calificación: hasta 2,5 puntos.
- 2º) Con la segunda pregunta se pretende comprobar la capacidad del alumno para:
- a) exponer el problema de la *sociedad y/o política* en un autor que pertenezca a la época antigua (**hasta 2 puntos**).
  - b) utilizar un vocabulario preciso (**hasta 0,5 puntos**).
- Calificación: hasta 2,5 puntos.
- 3º) Con la tercera pregunta se pretende comprobar la capacidad del alumno para:
- a) exponer el problema de la *ética y/o moral* en un autor que pertenezca a la época moderna (**hasta 2 puntos**).
  - b) utilizar un vocabulario preciso (**hasta 0,5 puntos**).
- Calificación: hasta 2,5 puntos.
- 4º) Con la cuarta pregunta se pretende comprobar la capacidad del alumno para:
- a) exponer el problema del *ser humano* en un autor que pertenezca a la época contemporánea (**hasta 2 puntos**).
  - b) utilizar un vocabulario preciso (**hasta 0,5 puntos**).
- Calificación: hasta 2,5 puntos.

#### OPCIÓN B

- 1º) En la respuesta a la primera pregunta se comprobará el grado en que el alumno es capaz de:
- a) identificar las ideas fundamentales del texto (**hasta 1 punto**).
  - b) exponer la relación existente entre tales ideas (**hasta 1 punto**).
  - c) utilizar un vocabulario preciso (**hasta 0,5 puntos**).
- Calificación: hasta 2,5 puntos.
- 2º) Con la segunda pregunta se pretende comprobar la capacidad del alumno para:
- a) exponer el problema del *conocimiento y/o realidad* en un autor que pertenezca a la época medieval (**hasta 2 puntos**).
  - b) utilizar un vocabulario preciso (**hasta 0,5 puntos**).
- Calificación: hasta 2,5 puntos.
- 3º) Con la tercera pregunta se pretende comprobar la capacidad del alumno para:
- a) exponer el problema del *ser humano* en un autor que pertenezca a la época moderna (**hasta 2 puntos**).
  - b) utilizar un vocabulario preciso (**hasta 0,5 puntos**).
- Calificación: hasta 2,5 puntos.
- 4º) Con la cuarta pregunta se pretende comprobar la capacidad del alumno para:
- a) exponer el problema de la *ética y/o moral* en un autor que pertenezca a la época contemporánea (**hasta 2 puntos**).
  - b) utilizar un vocabulario preciso (**hasta 0,5 puntos**).
- Calificación: hasta 2,5 puntos.



UNIVERSIDADES PÚBLICAS DE LA COMUNIDAD DE MADRID  
EVALUACIÓN PARA EL ACCESO A LAS ENSEÑANZAS  
UNIVERSITARIAS OFICIALES DE GRADO

Curso 2018-2019

MATERIA: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

**INSTRUCCIONES GENERALES Y CALIFICACIÓN**

Después de leer atentamente los textos y las preguntas siguientes, el alumno deberá escoger **una** de las dos opciones propuestas y responder a las cuestiones de la opción elegida.

**CALIFICACIÓN:** Las respuestas a las cuestiones 1ª, 2ª, 3ª y 4ª podrán obtener una calificación máxima de dos puntos y medio cada una.

**TIEMPO:** 90 minutos.

**OPCIÓN A**

**TEXTO**

«Lo que acontece con la visión corpórea se cumple igualmente en todo lo demás. Todo conocimiento lo es desde un punto de vista determinado. La *species aeternitatis* de Spinoza, el punto de vista ubicuo, absoluto, no existe propiamente: es un punto de vista ficticio y abstracto. No dudamos de su utilidad instrumental para ciertos menesteres del conocimiento; pero es preciso no olvidar que desde él no se ve lo real. El punto de vista abstracto solo proporciona abstracciones.

Esta manera de pensar lleva a una reforma radical de la filosofía y, lo que importa más, de nuestra sensación cósmica.

La individualidad de cada sujeto real era el indomable estorbo que la tradición intelectual de los últimos tiempos encontraba para que el conocimiento pudiese justificar su pretensión de conseguir la verdad. Dos sujetos diferentes –se pensaba– llegarán a verdades divergentes. Ahora vemos que la divergencia entre los mundos de dos sujetos no implica la falsedad de uno de ellos. Al contrario, precisamente porque lo que cada cual ve es una realidad y no una ficción, tiene que ser su aspecto distinto del que otro percibe. Esa divergencia no es contradicción, sino complemento» (JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*).

Ortega y Gasset reflexiona en este texto sobre el problema del conocimiento.

**Cuestiones:**

1. Exponga las ideas fundamentales del texto propuesto y la relación que existe entre ellas.
2. Exponga el problema de la *ética y/o moral* en un autor o corriente filosófica de la época medieval.
3. Exponga el problema del *ser humano* en un autor o corriente filosófica de la época moderna.
4. Exponga el problema de *Dios* en un autor o corriente filosófica de la época contemporánea.

## OPCIÓN B

### TEXTO

«[...] Que existe la verdad es evidente por sí mismo, puesto que quien niega que la verdad existe está diciendo que la verdad existe; pues si la verdad no existe, es verdadero que la verdad no existe. Pero para que algo sea verdadero, es necesario que exista la verdad. Dios es la misma verdad. Jn 14, 6: *Yo soy el camino, la verdad y la vida*. Por lo tanto, que Dios existe es evidente por sí mismo» (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*).

Este texto trata el problema del conocimiento, en concreto de cómo el ser humano conoce a Dios.

#### **Cuestiones:**

1. Exponga las ideas fundamentales del texto propuesto y la relación que existe entre ellas.
2. Exponga el problema del *ser humano* en un autor o corriente filosófica de la época antigua.
3. Exponga el problema de la *ética y/o moral* en un autor o corriente filosófica de la época moderna.
4. Exponga el problema de la *sociedad y/o política* en un autor o corriente filosófica de la época contemporánea.

## HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

### CRITERIOS ESPECÍFICOS DE CORRECCIÓN

#### OPCIÓN A

- 1º) En la respuesta a la primera pregunta se comprobará el grado en que el alumno es capaz de:
- identificar las ideas fundamentales del texto (**hasta 1 punto**).
  - exponer la relación existente entre tales ideas (**hasta 1 punto**).
  - utilizar un vocabulario preciso (**hasta 0,5 puntos**).
- Calificación: hasta 2,5 puntos.
- 2º) Con la segunda pregunta se pretende comprobar la capacidad del alumno para:
- exponer el problema de la *ética y/o moral* en un autor que pertenezca a la época medieval (**hasta 2 puntos**).
  - utilizar un vocabulario preciso (**hasta 0,5 puntos**).
- Calificación: hasta 2,5 puntos.
- 3º) Con la tercera pregunta se pretende comprobar la capacidad del alumno para:
- exponer el problema del *ser humano* en un autor que pertenezca a la época moderna (**hasta 2 puntos**).
  - utilizar un vocabulario preciso (**hasta 0,5 puntos**).
- Calificación: hasta 2,5 puntos.
- 4º) Con la cuarta pregunta se pretende comprobar la capacidad del alumno para:
- exponer el problema de *Dios* en un autor que pertenezca a la época contemporánea (**hasta 2 puntos**).
  - utilizar un vocabulario preciso (**hasta 0,5 puntos**).
- Calificación: hasta 2,5 puntos.

#### OPCIÓN B

- 1º) En la respuesta a la primera pregunta se comprobará el grado en que el alumno es capaz de:
- identificar las ideas fundamentales del texto (**hasta 1 punto**).
  - exponer la relación existente entre tales ideas (**hasta 1 punto**).
  - utilizar un vocabulario preciso (**hasta 0,5 puntos**).
- Calificación: hasta 2,5 puntos.
- 2º) Con la segunda pregunta se pretende comprobar la capacidad del alumno para:
- exponer el problema del *ser humano* en un autor que pertenezca a la época antigua (**hasta 2 puntos**).
  - utilizar un vocabulario preciso (**hasta 0,5 puntos**).
- Calificación: hasta 2,5 puntos.
- 3º) Con la tercera pregunta se pretende comprobar la capacidad del alumno para:
- exponer el problema de la *ética y/o moral* en un autor que pertenezca a la época moderna (**hasta 2 puntos**).
  - utilizar un vocabulario preciso (**hasta 0,5 puntos**).
- Calificación: hasta 2,5 puntos.
- 4º) Con la cuarta pregunta se pretende comprobar la capacidad del alumno para:
- exponer el problema de la *sociedad y/o política* en un autor que pertenezca a la época contemporánea (**hasta 2 puntos**).
  - utilizar un vocabulario preciso (**hasta 0,5 puntos**).
- Calificación: hasta 2,5 puntos.