

Textos de filosofía

para la prueba de acceso a la universidad

Francisco Castilla Urbano, Manuel Pérez Cornejo

Madrid

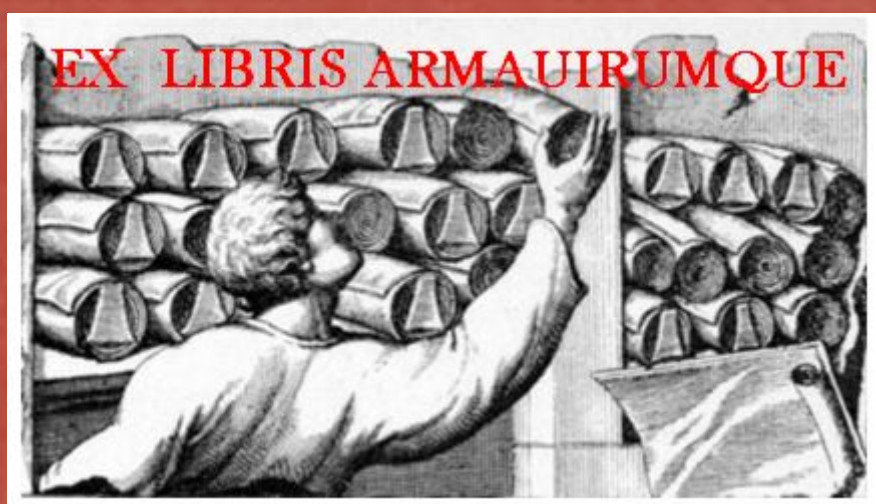
ANAYA

NUEVA
SELECTIVIDAD



Este libro pretende facilitar a los alumnos y a los profesores la preparación de la prueba de acceso a la universidad. En él se presentan los textos propuestos por la Comisión Elaboradora de dicha prueba de la Comunidad Autónoma de Madrid, revisados y contrastados con las ediciones originales.

Además de los textos, que van acompañados de unos comentarios para facilitar su comprensión, se incluye una descripción del contexto histórico, sociocultural y filosófico; una breve exposición del pensamiento de cada filósofo y la relación del texto con su filosofía. También se ofrecen un glosario (recopilado al final del libro a modo de diccionario) y una solución orientativa de las pruebas de Selectividad.



Textos de filosofía

para la prueba de acceso a la universidad

Francisco Castilla Urbano, Manuel Pérez Cornejo

ANAYA

Edición:

Manuel Andaluz

Diseño de cubiertas e interiores:

M.Á. Pacheco, J. Serrano

Equipo técnico:

Isabel Pérez

Isabel Gallego

Encarnación Martín

Mercedes Pérez

Sergio Borbolla

Miguel Ángel Alonso

Los derechos de los textos que se reproducen en esta obra han sido cedidos para esta edición por las siguientes personas y editoriales:

PLATÓN, *Fedón*, 74a-83d. Trad. Luis Gil Fernández, Alianza Editorial, Madrid, 2009.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* II, 4-6; X, 6-8. Trads. Salvador Rus Rufino y Joaquín E. Meabe, Tecnos, Madrid, 2009.

Política I, 1-3. Trads. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Tecnos, Madrid, 2004.

AGUSTÍN DE HIPONA, *Del libre albedrío* II, 1-2. Trad. Evaristo Seijas, Biblioteca de Autores Cristianos, Editorial Católica, Madrid, 1951.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* I, q. 2, a. 1-3. Trad. José Martorell Capó, Biblioteca de Autores Cristianos, Editorial Católica, Madrid, 1994.

DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*, «Meditación tercera». Trad. Manuel García Morente, Tecnos, Madrid, 2002.

LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano* II, cap. II, §§ 1-3. Trad. M.ª Esmeralda García, Editora Nacional, Madrid, 1980.

HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, sec. 7, parte 2. Trads. Jaime de Salas y Gerardo López Sastre, Tecnos, Madrid, 2007.

ROUSSEAU, J.J., *Del contrato social* I, caps. 6-7. Trad. Mauro Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 2003.

KANT, I., *Crítica de la razón pura*, «Prólogo a la 2.ª edición». Trad. Manuel García Morente, Porrúa, México D.F., 1991.

MARX, K., *La ideología alemana*, «Introducción», Apartado A, [1] Historia. Trad. Wenceslao Pérez Rocas, Grijalbo, Barcelona, 1970.

NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia* V, §§ 343-346. Trad. Luis Jiménez Moreno, Narcea, Madrid, 1973.

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, 6.41-7. Trads. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Alianza Editorial, Madrid, 2001.

Investigaciones filosóficas, §§ 116-133. Trads. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Crítica, Barcelona, 1988.

ORTEGA Y GASSET, J., *El tema de nuestro tiempo*, cap. X «La doctrina del punto de vista». Tecnos, Madrid, 2002.

© Del texto: Francisco Castilla Urbano, Manuel Pérez Cornejo, 2009.

© Del conjunto de esta edición: GRUPO ANAYA, S.A., 2010 - Juan I. Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid - ISBN: 978-84-667-8758-1

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagieren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

Depósito Legal: M-40495-2010

Imprime: Huertas Industrias Gráficas S.A.

Índice

Selección de textos de filosofía	5
Platón. <i>Fedón</i>, 74a-83d	7
Contexto histórico, sociocultural y filosófico	7
Principales líneas del pensamiento de Platón	8
Relación del texto con el pensamiento de Platón	10
Texto comentado	11
Caso práctico	25
Aristóteles. <i>Ética a Nicómaco</i> II, 4-6, 1105a-1107b; X, 6-8, 1176a-1179b <i>Política</i> I, 1-3, 1252a-1254a	31
Contexto histórico, sociocultural y filosófico	31
Principales líneas del pensamiento de Aristóteles	32
Relación del texto con el pensamiento de Aristóteles	34
Texto comentado	35
Caso práctico	52
Agustín de Hipona. <i>Del libre albedrío</i> II, 1-2	57
Contexto histórico, sociocultural y filosófico	57
Principales líneas del pensamiento de San Agustín	58
Relación del texto con el pensamiento de San Agustín	60
Texto comentado	61
Caso práctico	66
Tomás de Aquino. <i>Suma de teología</i> I, q. 2, a. 1-3	71
Contexto histórico, sociocultural y filosófico	71
Principales líneas del pensamiento de Santo Tomás	72
Relación del texto con el pensamiento de Santo Tomás	74
Texto comentado	75
Caso práctico	83
Descartes. <i>Meditaciones metafísicas</i>, «Meditación tercera»	89
Contexto histórico, sociocultural y filosófico	89
Principales líneas del pensamiento de Descartes	90
Relación del texto con el pensamiento de Descartes	92
Texto comentado	93
Caso práctico	107
Locke. <i>Ensayo sobre el entendimiento humano</i> II, cap. II, §§ 1-3	113
Contexto histórico, sociocultural y filosófico	113
Principales líneas del pensamiento de Locke	114
Relación del texto con el pensamiento de Locke	116
Texto comentado	117
Caso práctico	120
Hume. <i>Investigación sobre el conocimiento humano</i>, sec. 7, parte 2	125
Contexto histórico, sociocultural y filosófico	125
Principales líneas del pensamiento de Hume	126
Relación del texto con el pensamiento de Hume	128
Texto comentado	129
Caso práctico	134

Rousseau. <i>Del contrato social I, caps. 6-7</i>	139
Contexto histórico, sociocultural y filosófico	139
Principales líneas del pensamiento de Rousseau	140
Relación del texto con el pensamiento de Rousseau	142
Texto comentado	143
Caso práctico	147
Kant. <i>Crítica de la razón pura, «Prólogo a la 2.^a edición»</i>	153
Contexto histórico, sociocultural y filosófico	153
Principales líneas del pensamiento de Kant	154
Relación del texto con el pensamiento de Kant	156
Texto comentado	157
Caso práctico	175
Marx. <i>La ideología alemana, «Introducción», Apartado A, [1] Historia</i>	181
Contexto histórico, sociocultural y filosófico	181
Principales líneas del pensamiento de Marx	182
Relación del texto con el pensamiento de Marx	184
Texto comentado	185
Caso práctico	194
Nietzsche. <i>La gaya ciencia V, §§ 343-346</i>	199
Contexto histórico, sociocultural y filosófico	199
Principales líneas del pensamiento de Nietzsche	200
Relación del texto con el pensamiento de Nietzsche	202
Texto comentado	203
Caso práctico	210
Wittgenstein. <i>Tractatus logico-philosophicus, 6.41-7</i> <i>Investigaciones filosóficas, §§ 116-133</i>	215
Contexto histórico, sociocultural y filosófico	215
Principales líneas del pensamiento de Wittgenstein	216
Relación del texto con el pensamiento de Wittgenstein	218
Texto comentado	219
Caso práctico	226
Ortega y Gasset. <i>El tema de nuestro tiempo, cap. X «La doctrina del punto de vista»</i>	231
Contexto histórico, sociocultural y filosófico	231
Principales líneas del pensamiento de Ortega	232
Relación del texto con el pensamiento de Ortega	234
Texto comentado	235
Caso práctico	242
Exámenes de selectividad	247
Criterios específicos de corrección	249
Convocatoria de junio de 2010	250
Diccionario	261

Selección de textos de filosofía



Platón

Contexto histórico, sociocultural y filosófico

La división de la sociedad griega entre nobleza, dedicada a las armas y representante de la excelencia moral, y pueblo, sometido socialmente y dedicado a la agricultura y a la ganadería, cambió profundamente como consecuencia del proceso de expansión colonial iniciado en el siglo VIII a.C.

Apareció un nuevo tipo social, el comerciante, que debía su prosperidad a sí mismo y consideraba secundarios la destreza guerrera y el linaje, valores característicos de los nobles. Además, la colaboración de las clases populares en el triunfo sobre los persas durante las guerras médicas (479 a.C.) les otorgó protagonismo en el gobierno de la **polis**. Atenas se convirtió en la ciudad más próspera y cosmopolita de Grecia.

Ambos procesos impulsaron el desarrollo democrático ateniense y con él un auge cultural sin precedentes, en el que destacan las tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides, las comedias de Aristófanes, las historias de Heródoto y Tucídides, las esculturas de Fidias y Praxíteles, y una nueva concepción de la filosofía de la mano de los **sofistas**, Sócrates y Platón.

Sin embargo, a pesar de su poder, la guerra del Peloponeso finalizó con la derrota de Atenas por Esparta (404 a.C.), que impuso la dictadura de los Treinta Tiranos, afín a sus intereses. Aunque los atenienses restauraron el régimen democrático apenas un año después, ya nada fue igual que en la época de Pericles (462-429 a.C.); incluso ajusticiaron a Sócrates, maestro de Platón.

La decadencia de la democracia ateniense fue imparable, y Alejandro Magno integró a todos los griegos en un imperio en el que no cabían ni la democracia, ni la libertad política, ni los ideales comunitarios.

La legislación democrática, al permitir la participación de los ciudadanos en las asambleas, convirtió en prioritario el dominio de las artes del lenguaje (oratoria, retórica, etc.). Los debates se centraban en cuestiones políticas y jurídicas, lo que exigía con frecuencia discutir los fundamentos de la vida en común: las leyes, las costumbres, las instituciones, etcétera.

En este contexto, la especulación sobre la naturaleza llevada a cabo por los presocráticos carecía de interés; lo que importaba era saber convencer a los demás ciudadanos. Los sofistas eran especialmente apreciados por impartir enseñanzas para adquirir estas habilidades, pero Sócrates y Platón mostraron su rechazo a unas prácticas que consideraban destructivas para la polis.

Polis. Es la ciudad-estado en la que el ciudadano se concibe a sí mismo inserto en una comunidad donde es posible alcanzar el perfeccionamiento de las facultades individuales; fuera de la polis solo cabe la barbarie. Atenas representó la más excelente de estas ciudades-estado, y su descomposición supuso la pérdida de una forma de vida en la que sus ciudadanos, esto es, los varones adultos y libres, eran iguales ante la ley, tenían derecho a expresarse y participaban en las decisiones públicas. A pesar de ser excluidos los metecos (extranjeros), los esclavos y las mujeres, el sistema democrático ateniense fue una isla de libertad en un océano de tiranía.

Sofistas. Eran extranjeros que acudían a Atenas atraídos por su esplendor cultural. Se ganaban la vida formando a los atenienses en las artes del lenguaje. Sus conocimientos de oratoria y retórica eran muy apreciados porque permitían el triunfo en política, razón por la que se les pagaban grandes sumas. Sin embargo, estas habilidades lingüísticas no iban acompañadas de un compromiso con la verdad, por lo que sus enseñanzas conducían al triunfo personal sin importar la postura mantenida ni el rigor de la discusión.

Principales líneas del pensamiento de Platón

La decepción ante la situación de Atenas y la muerte de Sócrates suponen el inicio de la filosofía platónica. Por una parte, hacen que Platón viaje a Egipto y a las colonias griegas del sur de Italia, donde, en contacto con los pitagóricos, adquirió conciencia de la importancia de las matemáticas y se familiarizó con la doctrina sobre la inmortalidad del alma y la reencarnación. Por otro lado, su desencanto con la dictadura de los Treinta Tiranos y con la democracia posterior le llevaron a plantear un modelo de sociedad en el que imperara la justicia.

Platón responsabilizó a los sofistas de la decadencia ateniense: su relativismo no acepta ninguna norma fija y reduce la moralidad a lo que interesa en cada momento. Muchos de los líderes democráticos, demagogos que solo buscaban mantenerse en el poder, habían sido formados en estos principios. Una retórica brillante y, con frecuencia, alejada de la verdad, les hacía ganarse el voto de los ciudadanos. Siguiendo los pasos de Sócrates, Platón buscará las normas universales y los principios inmutables capaces de garantizar la convivencia. Para ello elabora su teoría de las ideas.

Teoría de las ideas

En la teoría de las **ideas** se afirma la existencia independiente y absoluta de unas entidades inmateriales, inmutables y universales que constituyen la auténtica realidad. Si una persona es bella, es porque existe la idea de belleza. La belleza de la persona, que captan los sentidos, puede cambiar, pero la idea de belleza (como la de bien, justicia, etc.) es inteligible y no varía.

Las ideas constituyen un mundo perfecto, eterno e inmutable, que se encuentra jerarquizado. En su cúspide aparece la idea de bien, que es a la vez causa y fin de las demás ideas; por eso, su conocimiento, que es propio de la razón, permite apreciar el orden de las cosas. Esto solo está al alcance de unos pocos (los filósofos). De ahí la propuesta platónica de que sean ellos los que gobiernen.

El mundo sensible es modelado por el demiurgo queriendo imitar el mundo de las ideas. Aunque la materia impide que se alcance la perfección, cuanto de racional hay en el mundo físico se debe a esa imitación del mundo inteligible.

El conocimiento: reminiscencia y dialéctica

Si la ciencia se ocupa de lo universal, los objetos de la ciencia no pueden ser otros que las ideas. Pero si las ideas están en un mundo distinto del sensible, ¿cómo le es posible al hombre su conocimiento? Aquí aparece la doctrina del conocimiento como **reminiscencia**: el hombre es cuerpo y alma, y esta, que es inmortal, pertenece al mundo de las ideas, a donde regresa cuando muere el cuerpo. Mientras permanece en el mundo de las ideas, el alma conoce todo cuanto existe,

Idea (o forma). Es el modelo eterno, inmutable y perfecto de cuanto existe en el mundo sensible. Las esencias de los seres físicos (personas, animales, etcétera), las realidades matemáticas (número, formas geométricas) y los valores morales (justicia, belleza, etc.) son ideas; todas ellas constituyen el mundo de las ideas.

Reminiscencia. Es el proceso por el cual el alma recuerda las ideas, que conocía de su permanencia en el mundo inteligible pero que olvidó al encarnarse en un cuerpo, a partir de la experiencia sensible. Por eso, aprender no es otra cosa que recordar.

pero al encarnarse en un cuerpo, olvida lo que sabe. Sin embargo, el contacto con las realidades físicas del mundo sensible hace que recuerde y comience de nuevo su aprendizaje.

Este aprendizaje se gradúa en dos niveles: la opinión y la ciencia. La opinión no es un conocimiento estricto, sino una forma de creencia más o menos generalizada pero carente de fundamento. Tiene dos grados: la conjetura aventurada o la convicción más o menos verosímil, aunque ambas son propias del mundo sensible y están basadas en los sentidos; por ello no son conocimiento seguro.

También hay dos grados de ciencia: el conocimiento matemático, que hace uso de lo sensible para alcanzar sus conclusiones, y la **dialéctica**, conocimiento de las ideas dirigido por la razón, que representa la culminación de este proceso y la verdad absoluta.

El ser humano: cuerpo y alma

La teoría de las ideas es también la base de la concepción platónica del hombre. El hombre es cuerpo y **alma**, pero esta, como perteneciente al mundo de las ideas, es más valiosa que el cuerpo. Por eso, este es considerado una cárcel para el alma, y la muerte significa una liberación.

El alma está dividida en tres partes: por un lado, el apetito, que engloba los deseos relacionados con las necesidades más básicas; por otro, la voluntad, que es fuente de pasiones nobles, por lo que colabora con la razón, que es la tercera parte, la que nos impulsa a la vida intelectual y a la ordenación de nuestra vida. Así pues, el alma debe servirse de su parte racional, la única inmortal, para controlar la voluntad (alma irascible) y los apetitos (alma concupiscible). Si no fuera así, el hombre caería en la temeridad o en el desenfreno.

Ética y política: el hombre y el Estado justos

Mediante el alma racional se adquiere el conocimiento y se controlan las pasiones. Saber y felicidad son las finalidades del hombre. Para que el saber sea posible, el ser humano debe gozar de equilibrio en su alma, y este se alcanza haciendo que cada parte del alma desempeñe la labor que le corresponde (**virtud**). La armonía entre las partes del alma, bajo el predominio del alma racional, proporciona al hombre justicia, que es el estado moral supremo.

Esta idea del equilibrio entre las partes se extiende al Estado. El hombre solamente puede alcanzar su felicidad en la polis, y esta ha de estructurarse para alcanzar la **justicia**. El Estado ideal es aquél en el que cada ciudadano cumple con la función para la que está más capacitado. En la utopía platónica, campesinos y artesanos, guerreros y gobernantes deben hacer uso de sus cualidades respectivas (templanza, valor y prudencia) para que reine la justicia general, aunque son los hombres prudentes los que deben gobernar.

Dialéctica. Es la forma superior de conocimiento, el conocimiento de las ideas. En el ámbito de la ciencia, se distinguen el conocimiento matemático, que recurre a lo sensible y parte de hipótesis, y el conocimiento dialéctico, que, sin hacer uso de lo sensible, llega a conocer la idea de bien.

Alma. Es, a la vez, principio de la vida y del movimiento, y principio del pensamiento, siendo esta última concepción la que prevalece en Platón. El alma es inmortal e inmaterial y, hasta que se encarna en un cuerpo, permanece en el mundo de las ideas. Platón divide el alma en tres partes: razón (alma racional), ánimo o voluntad (alma irascible) y apetito (alma concupiscible), división que se refleja en los tres grupos que constituyen el Estado (gobernantes, guerreros y productores).

Virtud. Originalmente, significa 'excelencia'. Virtud es, por tanto, la manera más excelente de ser o de que un ser realice una función. Para Platón, las virtudes fundamentales son aquellas que corresponden a las partes del alma y a los grupos que componen el Estado (prudencia, valor y templanza o moderación), y la justicia, que supone la armonía entre todas ellas.

Justicia. En la concepción platónica, la justicia es la misma para el Estado que para el alma individual. En efecto, la justicia en el Estado se realiza cuando cada grupo social cumple con la función que le corresponde, desempeñando la virtud que le es propia: los gobernantes, la prudencia; los guerreros, el valor, y los productores, la moderación.

Relación del texto con el pensamiento de Platón

El *Fedón* es un **diálogo** que narra los últimos momentos de Sócrates, cuyos amigos le piden una explicación de su entereza. Aparece, así, la creencia en un más allá venturoso, basada en la doctrina de la inmortalidad del alma, en cuya demostración se expone la teoría de la reminiscencia, la necesidad de purificación e incluso un esbozo de la teoría de las ideas.

Para Sócrates, el filósofo desea la muerte, pero no mediante el suicidio, porque los hombres son posesión de los dioses y no deben liberarse del presidio en que están sin su orden. El deseo de la muerte va contra la pertenencia a los dioses, por lo que Sócrates recurre a la esperanza de encontrar tras la muerte otros dioses sabios y buenos y otros hombres mejores que los de aquí, creencia que justifica hablando de la vida del filósofo como una preparación para la muerte, y de esta, como la separación de cuerpo y alma.

El filósofo rechaza los placeres y los deseos del cuerpo y no usa los sentidos para buscar el conocimiento, sino que se dedica al cuidado de su alma y a la reflexión. Por eso, la muerte satisface a quien, tras una vida de purificación, ve llegado el momento de alcanzar la verdad.

Tal creencia necesita la demostración de la inmortalidad del alma y, para ello, Sócrates recurre al argumento de los contrarios: todas las cosas se originan a partir de su contrario (lo mayor de lo menor, lo débil de lo fuerte, etc.); en consecuencia, si de lo que vive se produce lo que muere y queremos evitar que todo acabe estando muerto, al morir ha de seguirle el revivir, lo que exige un alma inmortal.

Un segundo argumento a favor de la inmortalidad del alma es el de la *anámnesis* o reminiscencia: aprender es recordar lo que el alma ya sabía por haberlo visto antes. Este proceso solo es posible si se admite la preexistencia del alma.

Platón añade a ambos argumentos la existencia de la idea: el recuerdo de algo nos lleva a considerarlo igual a otra cosa. Pero esa igualdad se asienta sobre «lo igual en sí», que no puede proceder de este mundo, donde solo hay cosas que tienden a ser iguales, pero no lo son nunca con exactitud; luego se ha tenido que conocer antes de tener contacto con lo empírico. Y esto mismo rige para lo bueno, lo bello, lo justo y todas las demás ideas.

Existen, por lo tanto, dos realidades, una visible y cambiante, a la que pertenece lo que se capta por medio de los sentidos, y otra invisible e inmutable, a la que solo accede la inteligencia. El alma es afín a esta última como el cuerpo lo es a la primera. Por eso, cuando muere el hombre se separan ambos y el alma va al Hades y disfruta de lo divino, inmortal y sabio. Esto solo está al alcance de las almas que, dedicadas a la filosofía, se han purificado controlando los deseos y las pasiones del cuerpo; por el contrario, las que se han dejado arrastrar por los placeres o por la injusticia vagarán durante un tiempo hasta reencarnarse de nuevo.

Diálogo. La mayor parte de las obras de Platón están escritas en forma de diálogo. Esto no es fruto de la casualidad, sino que guarda estrecha relación con la concepción platónica y, en última instancia, socrática de la filosofía. El diálogo viene a expresar la búsqueda de la verdad que llevan a cabo los diversos personajes que participan en él. Los diálogos platónicos suelen agruparse en cuatro períodos:

- 1) Época de juventud (393-389 a.C.): pertenecen a esta época, entre otros, *Apología*, *Critón* y *Protágoras*. Abundan las preocupaciones éticas y la reivindicación de la figura de Sócrates.
- 2) Época de transición (388-385 a.C.): son de este período, donde abundan las críticas a los sofistas, *Gorgias*, *Cratilo*, *Hippias Menor*, *Hippias Mayor* y *Menón*.
- 3) Época de madurez (384-370 a.C.): se incluyen en esta época de exposición de la teoría de las ideas *Banquete*, *Fedón*, *Fedro* y *República*.
- 4) Época de vejez (369-347 a.C.): se revisa la teoría de las ideas en *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista* y *Político*, y acaba con *Timeo* y *Las leyes*, su última propuesta política.

Texto comentado

Fedón, 74a-83d

[74a] —¿Y no sucede en todos estos casos que el recuerdo se produce a partir de cosas semejantes, o cosas diferentes?

—Sí, sucede.

5 —Pero, al menos en el caso de recordar algo a partir de cosas semejantes, ¿no es necesario el que se nos venga además la idea de sí a aquello le falta algo o no en su semejanza con lo que se ha recordado?

—Sí, es necesario —contestó.

10 —Considera ahora —prosiguió Sócrates— si lo que ocurre es esto. Afirmamos que de algún modo existe lo igual, pero no me refiero a un leño que sea igual a otro leño, ni a una piedra que sea igual a otra, ni a ninguna igualdad de este tipo, sino a algo que, comparado con
15 todo esto, es otra cosa: lo igual en sí. ¿Debemos decir que es algo, o que no es nada?

b —Digamos que es algo ¡por Zeus! —replicó Simmias—, y con una maravillosa convicción.

—¿Sabemos acaso lo que es en sí mismo?

20 —Sí —respondió.

—¿De dónde hemos adquirido el conocimiento de ello? ¿Será tal vez de las cosas de que hace un momento hablábamos? ¿Acaso al ver leños, piedras u otras cosas iguales cualesquiera que sean, pensamos por ellas en
25 lo igual en el sentido mencionado, que es algo diferente de ellas? ¿O no se te muestra a ti como algo diferente? Considéralo también así: ¿No es cierto que piedras y leños que son iguales, aun siendo los mismos, parecen en ocasiones iguales a unos y a otros no?

30 —En efecto.

c —¿Y qué? ¿Las cosas que son en realidad iguales se muestran a veces ante ti como desiguales, y la igualdad como desigualdad?

—Nunca, Sócrates.

35 —Luego no son lo mismo —replicó— las cosas esas iguales que lo igual en sí.

—No me lo parecen en modo alguno, Sócrates.

Comentario

El diálogo se inicia como un relato de los últimos momentos de la vida de Sócrates contado por Fedón, uno de los presentes, a Equécrates, en Fliunte. Aunque se producen pequeñas intervenciones de otros personajes, son Cebes y Simmias, discípulos del pitagórico Filolao, los que plantean a Sócrates las cuestiones filosóficas fundamentales sobre las que versa el texto. En las líneas anteriores se acaba de exponer la teoría de la reminiscencia, y el fragmento seleccionado comienza con Sócrates convenciendo a Simmias de que todo conocimiento es fruto del recuerdo y que ese recuerdo se produce por semejanza o contraste de unas cosas con otras. El saber, por tanto, precisa no solo del alma, sino también de las cosas para su desarrollo.

Anotaciones

Comentario

La alusión a «lo igual en sí» en la página anterior, que es distinto de la igualdad existente entre objetos que se dicen iguales, supone una introducción de la teoría de las ideas y una muestra de la madurez del pensamiento platónico, que hasta ahora no había desarrollado tal noción. El argumento continúa mostrando que la idea de «lo igual en sí» es más perfecta que el uso empírico que se hace de ella; como, por otra parte, ese uso se tiene desde el instante de nacer, tal idea es anterior al nacimiento de los seres humanos.

40 —Pero, no obstante, ¿no son esas cosas iguales, a pesar de diferir de lo igual en sí, las que te lo hicieron concebir y adquirir su conocimiento?

—Es enteramente cierto lo que dices.

—Y esto ¿no ocurre, bien porque es semejante a ellas, bien porque es diferente?

—Exacto.

45 —En efecto —dijo Sócrates—, no hay en ello ninguna
d diferencia. Si al ver un objeto piensas a raíz de verlo en otro, bien sea semejante o diferente, es necesario que este proceso haya sido un recuerdo.

—Sin duda alguna.

50 —¿Y qué? —continuó—, ¿no nos ocurre algo similar en el caso de los leños y de esas cosas iguales que hace un momento mencionábamos? ¿Acaso se nos presentan igual de la misma manera que lo que es igual en sí? ¿Les falta algo para ser tal y como es lo igual, o no les falta
55 nada?

—Les falta, y mucho —respondió.

—Ahora bien, cuando se ve algo y se piensa: esto que estoy viendo yo ahora quiere ser tal y como es cualquier
e otro ser, pero le falta algo y no puede ser tal y como es dicho ser, sino que es inferior, ¿no reconocemos que es necesario que quien haya tenido este pensamiento se encontrara previamente con el conocimiento de aquello a que dice que esto otro se asemeja, pero que le falta algo para una similitud completa?

65 —Necesario es reconocerlo.

—¿Qué respondes entonces? ¿Nos ocurre o no lo mismo con respecto a las cosas iguales y a lo igual en sí?

—Lo mismo enteramente.

70 —Luego es necesario que nosotros hayamos conocido
75a previamente lo igual, con anterioridad al momento en que, al ver por primera vez las cosas iguales, pensamos que todas ellas tienden a ser como es lo igual, pero les falta algo para serlo.

—Así es.

75 —Pero también convenimos que ni lo hemos pensado, ni es posible pensarlo por causa alguna que no sea el ver, el tocar o cualquier otra percepción; que lo mismo digo de todas ellas.

Anotaciones

—En efecto, Sócrates, pues su caso es el mismo, al
80 menos respecto de lo que pretende demostrar el razona-
miento.

—Pues bien, a juzgar por las percepciones, se debe
b pensar que todas las cosas iguales que ellas nos presen-
tan aspiran a lo que es igual, pero son diferentes de esto.
85 ¿Es así como lo decimos?

—Es así.

—Luego, antes de que nosotros empezáramos a ver, a
oír y a tener las demás percepciones, fue preciso que hu-
biéramos adquirido ya de algún modo el conocimiento de
90 lo que es lo igual en sí, si es que a esto íbamos a referir las
igualdades que nos muestran las percepciones en las co-
sas, y pensar, al referirlas, que todas ellas se esfuerzan por
ser de la misma índole que aquello, pero son, sin embar-
go, inferiores.

—Necesario es, Sócrates, según lo dicho anterior-
mente.

—Y al instante de nacer, ¿no veíamos ya y oíamos y
teníamos las restantes percepciones?

—Efectivamente.

c —¿No fue preciso, decimos, tener ya adquirido con an-
terioridad a estas percepciones el conocimiento de lo
igual?

—Sí.

—En ese caso, según parece, por necesidad lo tenía-
105 mos adquirido antes de nacer.

—Eso parece.

—Pues bien, si lo adquirimos antes de nacer y nacimos
con él, ¿no sabíamos ya antes de nacer e inmediatamente
después de nacer, no sólo lo que es igual en sí, sino tam-
110 bién lo mayor, lo menor y todas las demás cosas de este
tipo? Pues nuestro razonamiento no versa más sobre lo
igual en sí que sobre lo bello en sí, lo bueno en sí, lo justo,
lo santo, o sobre todas aquellas cosas que, como digo,
d sellamos con el rótulo de «lo que es en sí», tanto en las
115 preguntas que planteamos como en las respuestas que
damos. De suerte que es necesario que hayamos adquiri-
do antes de nacer los conocimientos de todas estas co-
sas.

—Así es.

120 —Y si, tras haberlos adquirido, no los olvidáramos
cada vez, siempre naceríamos con ese saber y siempre lo

Comentario

La demostración de la perfección de «lo igual en sí» respecto de lo igual en el mundo empírico y de su precedencia sobre los objetos semejantes, solo es un caso particular de lo bello, lo bueno, lo justo y, en general, lo que afecta a cualquier idea «en sí». Todas ellas son adquiridas antes de nacer, olvidadas en el momento del nacimiento y recordadas (aprendidas) con la ayuda de los sentidos a lo largo de la vida.

Anotaciones

conservaríamos a lo largo de la vida. Pues, en efecto, el saber estriba en adquirir el conocimiento de algo y en conservarlo sin perderlo. Y por el contrario, Simmias, ¿no llamamos olvido a la pérdida de un conocimiento?

125 e —Sin duda alguna, Sócrates —respondió.

—Pero si, como creo, tras haberlo adquirido antes de nacer, lo perdimos en el momento de nacer, y después, gracias a usar en ello de nuestros sentidos, recuperamos
130 los conocimientos que tuvimos antaño, ¿no será lo que llamamos aprender el recuperar un conocimiento que era nuestro? ¿Y si a este proceso le denominamos recordar, no le daríamos el nombre exacto?

—Completamente.

76a —Al menos, en efecto, se ha mostrado que es posible, cuando se percibe algo, se ve, se oye o se experimenta otra sensación cualquiera, el pensar, gracias a la cosa percibida, en otra que se tenía olvidada, y a la que aquélla se aproximaba bien por su diferencia, bien por su semejanza.
140 Así que, como digo, una de dos, o nacemos con el conocimiento de aquellas cosas y lo mantenemos todos a lo largo de nuestra vida o los que decimos que aprenden después no hacen más que recordar, y el aprender en tal caso es recuerdo.

145 —Así es efectivamente, Sócrates.

—Entonces, Simmias, ¿cuál de las dos cosas escoges?
b ¿Nacemos nosotros en posesión del conocimiento o recordamos posteriormente aquello cuyo conocimiento habíamos adquirido con anterioridad?

150 —No puedo, Sócrates, en este momento escoger.

—¿Y qué? ¿Puedes tomar partido en esto otro y decir cuál es tu opinión sobre ello? Un hombre en posesión de un conocimiento, ¿podría dar razón de lo que conoce, o no?

155 —Eso es de estricta necesidad, Sócrates —respondió.

—¿Y te parece también que todos pueden dar razón de esas cosas de las que hablábamos hace un momento?

—Tal sería mi deseo, ciertamente —replicó Simmias—, pero, por el contrario, mucho me temo que mañana a estas horas ya no haya ningún hombre capaz de hacerlo dignamente.
160

c —Luego ¿es que no crees, Simmias —preguntó Sócrates—, que todos tengan un conocimiento de ellas?

Comentario

Sócrates le expone a Simmias de forma resumida la doctrina de la reminiscencia: el conocimiento que poseíamos antes de nacer lo perdemos cuando nuestra alma se encarna en el cuerpo en el momento del nacimiento, pero a partir de nuestro contacto con las cosas sensibles, por tanto, gracias a nuestros sentidos, comenzamos a recordar eso que habíamos olvidado; esto es, las ideas. Luego aprender no es conocer nada nuevo, sino recordar lo que previamente ya sabíamos, aunque por la interferencia del cuerpo lo habíamos olvidado.

No obstante, Sócrates le plantea a Simmias el problema de si ese conocimiento que poseemos desde el nacimiento lo mantenemos durante toda la vida o, tras olvidarlo, lo recordamos. Pero Simmias no sabe responder, a lo que Sócrates contesta que, evidentemente, no tenemos permanentemente ese conocimiento, sino que hemos de recordarlo.

Anotaciones

—En absoluto.

165 —¿Recuerdan, entonces, lo que en su día aprendieron?

—Necesariamente.

—¿Cuándo adquirieron nuestras almas el conocimiento de estas cosas? Pues evidentemente no ha sido después de haber tomado nosotros forma humana.

—No, sin duda alguna.

—Luego fue anteriormente.

—Sí.

175 —En tal caso, Simmias, existen también las almas antes de estar en forma humana, separadas de los cuerpos, y tenían inteligencia.

—A no ser, Sócrates, que adquiramos esos conocimientos al nacer, pues aún queda ese momento.

d —Sea, compañero. Pero, entonces, ¿en qué otro tiempo los perdemos? Pues nacemos sin ellos, como acabamos de convenir; ¿o es que los perdemos en el instante en que los adquirimos? ¿Puedes, acaso, indicar otro momento?

185 —En absoluto, Sócrates, no me di cuenta de que dije una tontería.

—¿Y es que la cuestión, Simmias, se nos presenta así? —continuó Sócrates—. Si, como repetimos una y otra vez, existe lo bello, lo bueno y todo lo que es una realidad semejante, y a ella referimos todo lo que procede

e de las sensaciones, porque encontramos en ella algo que existía anteriormente y nos pertenecía, es necesario que, de la misma manera que dichas realidades existen, exista también nuestra alma, incluso antes de que nosotros nacióramos. Pero si éstas no existen, ¿no se habría dicho en vano este razonamiento? ¿No se presenta así la cuestión? ¿No hay una igual necesidad de que existan estas realidades y nuestras almas, antes, incluso, de que nosotros nacióramos, y de que si no existen aquéllas tampoco existan éstas?

200 —Es extraordinaria, Sócrates, la impresión que tengo —dijo Simmias— de que hay la misma necesidad. Y el razonamiento arriba a buen puerto, a saber, que nuestras almas existen antes de nacer nosotros del mismo modo que

77a la realidad de la que acabas de hablar. Pues nada tengo por tan evidente como el que lo bello, lo bueno y todas las

Comentario

A partir de la teoría de la reminiscencia, Sócrates concluye que el alma es inmortal, que existía antes de su unión con el cuerpo y que entonces fue cuando conoció las ideas, porque en caso contrario no se podría explicar cómo poseemos ese conocimiento de las ideas, pues no ha surgido con el nacimiento ni después del nacimiento, sino que, al contrario, en el momento del nacimiento es cuando se ha olvidado.

Comentario

Aunque la teoría de la reminiscencia se ofrece como un argumento a favor de la preexistencia del alma, se añade ahora la existencia de las ideas «en grado sumo», anticipando la perfección de su realidad, muy superior a la de los objetos del mundo empírico.

Anotaciones

demás cosas de esta índole de que hace un momento hablabas tienen existencia en grado sumo; y en mi opinión, al menos, la demostración queda hecha de un modo satisfactorio.

210 —¿Y en la de Cebes, qué? —replicó Sócrates—, pues es preciso convencer también a Cebes.

—Lo mismo —dijo Simmias—, según creo. Y eso que
b es el hombre más reacio a dejarse convencer por los razonamientos. Sin embargo, creo que ha quedado plenamente convencido de que antes de nacer nosotros existía nuestra alma. Con todo, la cuestión de si, una vez que hayamos muerto, continuará existiendo, tampoco me parece a mí, Sócrates —agregó—, que se haya demostrado. Antes bien, estimo que aún sigue en pie la objeción que hizo
220 Cebes hace un rato, el temor del vulgo de que, al morir el hombre, se disuelva el alma y sea para ella este momento el fin de su existencia. Pues ¿qué es lo que impide que nazca, se constituya y exista en cualquier otra parte, incluso antes de llegar al cuerpo humano, pero en el momento
225 en que haya llegado a éste y se haya separado de él termine también su existencia y encuentre su destrucción?

c —Dices bien, Simmias —repuso Cebes—. Es evidente que se ha demostrado algo así como la mitad de lo que es menester demostrar: que antes de nacer nosotros existía
230 nuestra alma, pero es preciso añadir la demostración de que, una vez que hayamos muerto, existirá exactamente igual que antes de nuestro nacimiento, si es que la demostración ha de quedar completa.

—La demostración, oh Simmias y Cebes —dijo Sócrates—, queda hecha ya en este momento, si queréis combinar en uno solo este argumento con el que, con anterioridad a éste, admitimos aquel de que todo lo que tiene vida nace de lo que está muerto. En efecto, si el alma existe
d previamente, y es necesario que, cuando llegue a la
240 vida y nazca, no nazca de otra cosa que de la muerte y del estado de muerte, ¿cómo no va a ser también necesario que exista, una vez que muera, puesto que tiene que nacer de nuevo? Queda demostrado, pues, lo que decís desde este momento incluso. No obstante, me parece
245 que, tanto tú como Simmias, discutiríais con gusto esta cuestión con mayor detenimiento, y que teméis, como los niños, que sea verdad que el viento disipe el alma y la disuelva con su soplo mientras está saliendo del cuerpo, en especial cuando se muere no en un momento de calma,
e sino en un gran vendaval.

250

Comentario

Antes hemos dicho que Sócrates había demostrado que el alma es inmortal, pero no es del todo cierto, como le recuerdan Simmias y Cebes, pues solo ha probado que existía antes de unirse con el cuerpo, pero no que sobreviva a la muerte del cuerpo. Eso es lo que va a hacer Sócrates inmediatamente.

Comentario

Simmias alude a la teoría del alma como un soplo o como humo que abandona el cuerpo al morir, expuesta por Cebes en la discusión anterior a nuestro fragmento. Si el alma perece a la vez que el cuerpo, carecería de sentido la afirmación de su inmortalidad hecha por Sócrates. Pero, como se indica en esta intervención, queda demostrada su inmortalidad si a la recién expuesta teoría de la reminiscencia se añade el argumento de los contrarios que ya fue explicado: todo surge de su opuesto, por lo que es necesario que el alma exista una vez que muere para nacer de nuevo.

Anotaciones

Cebes, entonces, le dijo sonriendo:

—Como si tuviéramos ese temor, intenta convencer-
nos, oh Sócrates. O mejor dicho, no como si fuéramos
255 nosotros quienes lo tienen, pues tal vez haya en nuestro
interior un niño que sea quien sienta tales miedos. intenta,
pues, disuadirle de temer a la muerte como al coco.

—Pues bien —replicó Sócrates—, preciso es aplicarle
ensalmos cada día, hasta que le hayáis curado por com-
pleto.

78a —Y ¿de dónde sacaremos —respondió Cebes— un
buen conjurador de tales males, puesto que tú nos aban-
donas?

—Grande es la Hélade, Cebes —repuso Sócrates—, en
la que tiene que haber en alguna parte hombres de valía, y
265 muchos son también los pueblos bárbaros que debéis es-
cudriñar en su totalidad en búsqueda de un tal conjurador,
sin ahorrar ni dineros ni trabajos, ya que no hay nada en lo
que más oportunamente podríais gastar vuestro[s] habe-
res. Y debéis también buscarlo entre vosotros mismos,
270 pues tal vez no podríais encontrar con facilidad a quienes
pudieran hacer esto mejor que vosotros.

—Así se hará, ciertamente —dijo Cebes—. Pero volva-
b mos al punto en que hemos quedado, si te place.

—Desde luego que me place, ¿cómo no iba a pla-
275 cerme?

—Dices bien —repuso Cebes.

—¿Y lo que debemos preguntarnos a nosotros mismos
—dijo Sócrates— no es algo así como esto: a qué clase
de ser le corresponde el ser pasible de disolverse y con
280 respecto a qué clase de seres debe temerse que ocurra
este percance y con respecto a qué otra clase no? Y a
continuación, ¿no debemos considerar a cuál de estas
dos especies de seres pertenece el alma y mostrarnos,
según lo que resulte de ello, confiados o temerosos con
285 respecto a la nuestra?

—Es verdad lo que dices —asintió Cebes.

c —¿Y no es lo compuesto y lo que por naturaleza es
complejo aquello a lo que corresponde el sufrir este per-
cance, es decir, el descomponerse tal y como fue com-
290 puesto? Mas si por ventura hay algo simple, ¿no es a eso
solo, más que a otra cosa, a lo que corresponde el no pa-
decerlo?

Comentario

Cebes se muestra descontento con la supuesta demostración que acaba de proponer Sócrates sobre la pervivencia del alma tras la muerte del cuerpo, eludiéndola, y le pide una explicación más detallada de la inmortalidad del alma. Sócrates comienza a exponer una serie de argumentos para probarlo que llevan a la conclusión de que el alma se asemeja a las ideas y que, como tal, es inmortal.

Anotaciones

—Me parece que es así —respondió Cebes.

295 —¿Y no es sumamente probable que lo que siempre se encuentra en el mismo estado y de igual manera sea lo simple, y lo que cada vez se presenta de una manera distinta y jamás se encuentra en el mismo estado sea lo compuesto?

—Tal es, al menos, mi opinión.

300 —Pasemos, pues —prosiguió—, a lo tratado en el argumento anterior. La realidad en sí, de cuyo ser damos razón en nuestras preguntas y respuestas, ¿se presenta siempre del mismo modo y en idéntico estado, o cada vez de manera distinta? Lo igual en sí, lo bello en sí, cada una de las realidades en sí, el ser, ¿admite un cambio cualquiera? ¿O constantemente cada una de esas realidades que tiene en sí y con respecto a sí misma una única forma, siempre se presenta en idéntico modo y en idéntico estado, y nunca, en ningún momento y de ningún modo, admite cambio alguno?

310 —Necesario es, Sócrates —respondió Cebes—, que se presente en idéntico modo y en idéntico estado.

—¿Y qué ocurre con la multiplicidad de las cosas bellas, como, por ejemplo, hombres, caballos, mantos o demás cosas, cualesquiera que sean, que tienen esa cualidad, o que son iguales, o con todas aquellas, en suma, que reciben el mismo nombre que esas realidades? ¿Acaso se presentan en idéntico estado, o todo lo contrario que aquéllas, no se presentan nunca, bajo ningún respecto, por decirlo así, en idéntico estado, ni consigo mismas, ni entre sí?

—Así ocurre con estas cosas —respondió Cebes—; jamás se presentan del mismo modo.

79a —Y a estas últimas cosas, ¿no se las puede tocar y ver y percibir con los demás sentidos, mientras que a las que siempre se encuentran en el mismo estado es imposible aprehenderlas con otro órgano que no sea la reflexión de la inteligencia, puesto que son invisibles y no se las puede percibir con la vista?

330 —Completamente cierto es lo que dices —respondió Cebes.

—¿Quieres que admitamos —prosiguió Sócrates— dos especies de realidades, una visible y la otra invisible?

—Admitámoslo.

335 —¿Y que la invisible siempre se encuentra en el mismo estado, mientras que la visible nunca lo está?

Comentario

Se inicia una distinción entre dos realidades, lo que es en sí, que permanece invariable (el mundo de las ideas), y las cosas empíricas, que están sometidas a cambio (el mundo sensible); estas, además, son visibles y se captan por medio de los sentidos, mientras que lo en sí es invisible y solo se puede alcanzar por medio de la inteligencia.

Anotaciones

—Admitamos también esto —respondió Cebes.

b —Sigamos, pues —prosiguió—, ¿hay una parte en nosotros que es el cuerpo y otra que es el alma?

340 —Imposible sostener otra cosa.

—¿Y a cuál de esas dos especies diríamos que es más similar y más afín el cuerpo?

—Claro es para todos que a la visible —respondió.

—¿Qué, y el alma? ¿Es algo visible o invisible?

345 —Los hombres, al menos, Sócrates, no la pueden ver.

—Pero nosotros hablábamos de lo que es visible y de lo que no lo es para la naturaleza del hombre, ¿o con respecto a qué otra naturaleza crees que hablamos?

—Con respecto a la de los hombres.

350 —¿Qué decimos, pues, del alma? ¿Es algo que se puede ver o que no se puede ver?

—Que no se puede ver.

—¿Invisible, entonces?

—Sí.

355 —Luego el alma es más semejante que el cuerpo a lo invisible, y éste, a su vez, más semejante que aquélla a lo visible.

c —De toda necesidad, Sócrates.

360 —¿Y no decíamos también hace un momento que el alma, cuando usa del cuerpo para considerar algo, bien sea mediante la vista, el oído o algún otro sentido —pues es valerse del cuerpo como instrumento el considerar algo mediante un sentido—, es arrastrada por el cuerpo a lo que nunca se presenta en el mismo estado y se extravía, se embrolla y se marea como si estuviera ebria, por haber entrado en contacto con cosas de esta índole?

—En efecto.

d —¿Y no agregábamos que, por el contrario, cuando reflexiona a solas consigo misma allá se va, a lo que es puro, existe siempre, es inmortal y siempre se presenta del mismo modo? ¿Y que, como si fuera por afinidad, reúnese con ello siempre que queda a solas consigo misma y le es posible, y cesa su extravío y siempre queda igual y en el mismo estado con relación a esas realidades, puesto que ha entrado en contacto con objetos que, asimismo, son idénticos e inmutables? ¿Y que esta experiencia del alma se llama pensamiento?

Comentario

Las dos realidades que se acaban de establecer tienen su correlato antropológico: el cuerpo corresponde a la realidad visible, mientras que el alma es afín a lo invisible.

Anotaciones

- Enteramente está bien y de acuerdo con la verdad lo que dices, oh Sócrates —repuso.
- 380 —Así, pues, ¿a cuál de esas dos especies, según lo dicho anteriormente y lo dicho ahora, te parece que es el alma más semejante y más afín?
- e
- Mi parecer, Sócrates —respondió Cebes—, es que todos, incluso los más torpes para aprender, reconocerían, de acuerdo con este método, que el alma es por entero y en todo más semejante a lo que siempre se presenta de la misma manera que a lo que no.
- 385
- ¿Y el cuerpo, qué?
- Se asemeja más a la otra especie.
- 390 —Considera ahora la cuestión, teniendo en cuenta el que, una vez que se juntan alma y cuerpo en un solo ser, la naturaleza prescribe a éste el servir y el ser mandado, y a aquélla, en cambio, el mandar y el ser su dueña. Según esto también, ¿cuál de estas dos atribuciones te parece más semejante a lo divino y cuál a lo mortal? ¿No estimas que lo divino es apto por naturaleza para mandar y dirigir y lo mortal para ser mandado y servir?
- 80a
- 395
- Tal es, al menos, mi parecer.
- Pues bien, ¿a cuál de los dos semeja el alma?
- 400 —Evidente es, Sócrates, que el alma semeja a lo divino y el cuerpo a lo mortal.
- Considera ahora, Cebes —prosiguió—, si de todo lo dicho nos resulta que es a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que siempre se presenta en identidad consigo mismo y de igual manera, a lo que más se asemeja el alma, y si, por el contrario, es a lo humano, mortal, multiforme, inteligible, disoluble y que nunca se presenta en identidad consigo mismo, a lo que, a su vez, se asemeja más el cuerpo. ¿Podemos decir contra esto otra cosa para demostrar que no es así?
- 410
- No podemos.
- ¿Y entonces, qué? Estando así las cosas, ¿no le corresponde al cuerpo el disolverse prontamente, y al alma, por el contrario, el ser completamente indisoluble o el aproximarse a ese estado?
- 415
- c —¡Cómo no!
- Pues bien, tú observas —dijo— que, cuando muere un hombre, su parte visible y que yace en lugar visible, es decir, su cuerpo, que denominamos cadáver, y al que

Comentario

La apelación a que la naturaleza prescribe la subordinación del cuerpo al alma se basa en la perfección ontológica del mundo de las ideas respecto del mundo empírico, que viene siendo objeto de demostración y que ahora se descubren, respectivamente, como divino y como mortal.

Anotaciones

420 corresponde el disolverse, deshacerse y disiparse, no su-
fre inmediatamente ninguno de estos cambios, sino que
se conserva durante un tiempo bastante largo, y si el fina-
do tiene el cuerpo en buen estado y muere en una buena
estación del año, se mantiene incluso mucho tiempo. Y si
425 el cuerpo se pone enjuto y es embalsamado, como las
momias de Egipto, consérvese entero, por decirlo así, un
d tiempo indefinido. Además hay algunas partes del cuerpo,
los huesos, los tendones y todo lo que es similar, que aun-
que aquél se pudra, son, valga la palabra, inmortales. ¿No
430 es verdad?

—Sí.

—Y el alma, entonces, la parte invisible, que se va a
otro lugar de su misma índole, noble, puro e invisible, al
Hades en el verdadero sentido de la palabra a reunirse con
435 un dios bueno y sabio, a un lugar al que, si la divinidad
quiere, también habrá de encaminarse al punto mi alma;
esa alma, repito, cuya índole es tal como hemos dicho, y
que así es por naturaleza, ¿queda disipada y destruida,
acto seguido de separarse del cuerpo, como afirma el vul-
e go? Ni por lo más remoto, oh amigos Cebes y Simmias,
sino que, muy al contrario, lo que sucede es esto. Si se se-
para del cuerpo en estado de pureza, no arrastra consigo
nada de él, dado el que, por su voluntad, no ha tenido nin-
gún comercio con él a lo largo de la vida, sino que lo ha re-
445 huído, y ha conseguido concentrarse en sí misma, por ha-
berse ejercitado constantemente en ello. Y esto no es otra
cosa que filosofar en el recto sentido de la palabra y, de
81a hecho, ejercitarse a morir con complacencia. ¿O es que
esto no es una práctica de la muerte?

450 —Completamente.

—Así, pues, si en tal estado se encuentra, se va a lo
que es semejante a ella, a lo invisible, divino, inmortal y sa-
bio, adonde, una vez llegada, le será posible ser feliz, libre
de extravío, insensatez, miedos, amores violentos y de-
455 más males humanos, como se dice de los iniciados, pa-
sando verdaderamente el resto del tiempo en compañía
de los dioses. ¿Debemos afirmarlo así, Cebes, o de otra
manera?

—Así es, por Zeus —dijo éste.

b —Pero en el caso, supongo yo, de que se libere del
cuerpo manchada e impura, por tener con él continuo
trato, cuidarle y amarle, hechizada por él y por las pasiones
y placeres, hasta el punto de no considerar que exista otra
verdad que lo corporal, que aquello que se puede tocar y

Comentario

Una vez establecido que, al morir, el cuerpo desaparece y el alma permanece, Sócrates se dispone a demostrar, conforme a lo previsto (78b), cuál es el destino que aguarda a cada alma. Si el alma ha permanecido libre de las pasiones del cuerpo, dedicada a la filosofía, su destino es ese mundo «invisible, divino, inmortal y sabio», donde solo cabe la felicidad. Por el contrario, si el trato con lo corporal ha sido permanente, el alma no se acaba de desprender del cuerpo y permanece a su alrededor, como un fantasma, a la espera de reencarnarse.

Anotaciones

465 ver, beber y comer, o servirse de ello para gozo de amor, en
tanto que aquello que es oscuro a los ojos e invisible pero
inteligible y susceptible de aprehenderse con la filosofía,
está acostumbrada a odiarlo, temerlo y rehuirlo; un alma
c que en tal estado se encuentre, ¿crees tú que se separa del
470 cuerpo, sola y en sí misma y sin estar contaminada?

—En lo más mínimo —respondió.

—¿Sepárase entonces, supongo, dislocada por el ele-
mento corporal, que el trato y la compañía del cuerpo hi-
cieron connatural a ella, debido al continuo estar juntos y a
475 la gran solicitud que por él tuvo?

—Exacto.

—Mas a éste, querido, preciso es considerarle pesado,
agobiante, terrestre y visible. Al tenerlo, pues, un alma de
esa índole es entorpecida y arrastrada de nuevo al lugar vi-
480 sible, por miedo de lo invisible y del Hades, según se dice,
d y da vueltas alrededor de monumentos fúnebres y sepultu-
ras, en torno de los que se han visto algunos sombríos fan-
tasmas de almas; imágenes esas que es lógico que pro-
duzcan tales almas, que no se han liberado con purezas,
485 sino que participan de lo visible, por lo cual se ven.

—Es verosímil, Sócrates.

—Es verosímil, ciertamente, Cebes. Y asimismo lo es
que no sean esas almas las de los buenos, sino las de los
malos, que son obligadas a errar en torno de tales lugares
490 en castigo de su anterior modo de vivir, que fue malo. Y
e andan errantes hasta el momento en que, por el deseo
que siente su acompañante, el elemento corporal, son
atadas a un cuerpo. Y, como es natural, los cuerpos a que
son atadas tienen las mismas costumbres que ellas habían
495 tenido en su vida.

—¿Qué clase de costumbres son esas que dices, Só-
crates?

—Digo, por ejemplo, que los que se han entregado a la
glotonería, al desenfreno, y han tenido desmedida afición
500 a la bebida sin moderarse, es natural que entren en el lina-
je de los asnos y de los animales de la misma calaña. ¿No
82a lo crees así?

—Es completamente lógico lo que dices.

—Y los que han puesto por encima de todo las injusti-
cias, las tiranías y las rapiñas, en el de los lobos, halcones
505 y milanos. O ¿a qué otro lugar decimos que pueden ir a
parar tales almas?

Comentario

Por una especie de justicia compensatoria, las almas errantes se reencarnan en el cuerpo humano o animal que les corresponde según su anterior vida. Esto afecta tanto a los que se dieron a los vicios, como a los que practicaron la injusticia y, en general, a todos aquellos que vivieron al margen de la filosofía, aunque cada uno de ellos en la medida que le es propia.

Anotaciones

—No hay duda —contestó Cebes—, a tales cuerpos.

510 —¿Y no está claro —prosiguió—, con respecto a las demás almas, a dónde irá a parar cada una, según las semejanzas de sus costumbres?

—Sí lo está —respondió—, ¡cómo no va a estarlo!

515 —Ahora bien, ¿no es cierto —continuó Sócrates— que aun dentro de este grupo, los más felices y los que van a parar a mejor lugar son los que han practicado la virtud popular y cívica, que llaman moderación y justicia, que nace de la costumbre y la práctica sin el concurso de la filosofía y de la inteligencia?

—¿Por qué son éstos los más felices?

520 —Porque es natural que lleguen a un género de seres que sea tal como ellos son, sociable y civilizado, como puede serlo el de las abejas, avispa y hormigas, e incluso que retornen al mismo género humano, y de ellos nazcan hombres de bien.

525 —Es natural.

—Pero al linaje de los dioses, a ése es imposible arribar sin haber filosofado y partido en estado de completa pureza; que ahí sólo es lícito que llegue el deseoso de saber. Por esa razón, oh amigos Simmias y Cebes, los que son filósofos en el recto sentido de la palabra se abstienen de los deseos corporales todos, manteniéndose firmes, y no se entregan a ellos; ni el temor a la ruina de su patrimonio ni a la pobreza les arredra, como al vulgo y a los amantes de la riqueza; ni temen tampoco la falta de consideración y de gloria que entraña la miseria, como los amantes de poder y de honores, por lo cual abstiéndose de tales cosas.

—Efectivamente, Sócrates —dijo Cebes—, lo contrario no estaría en consonancia con ellos.

540 **d** —Sin duda alguna, ¡por Zeus! —repuso éste—. Por eso las mandan a paseo en su totalidad quienes tienen algún cuidado de su alma y no viven para el cuerpo, ocupados en modelarle, y no siguen el mismo camino de aquéllos, en la idea de que no saben a dónde van, sino que, pensando que no deben obrar en contra de la filosofía y de la liberación y purificación que ésta procura, se encaminan en pos de ella por el camino que les indica.

—¿Cómo, Sócrates?

545 **e** —Yo te lo diré —respondió—. Conocen, en efecto, los deseos de saber que, cuando la filosofía se hace cargo del alma, ésta se encuentra sencillamente atada y ligada al

Comentario

Los políticos bienintencionados reciben cierto reconocimiento al admitirse su reencarnación en animales que aceptan las jerarquías sociales e incluso en hombres de bien. Pero carecen de los modelos adecuados, por lo que están privados de la estancia junto a los dioses, que solo es posible para los que han practicado la filosofía y han mantenido su alma libre de cualquier inclinación corporal.

Anotaciones

cuerpo, y obligada a considerar las realidades a través de él, como a través de una prisión, en vez de hacerlo ella por su cuenta y por medio de sí misma, en una palabra, revolcándose en la total ignorancia; y que la filosofía ve que lo terrible de esa prisión es que se opera por medio del deseo, de suerte que puede ser el mismo encadenado el mayor cooperador de su encadenamiento. Así, pues, como 555
83a digo, los amantes de aprender saben que, al hacerse cargo la filosofía de nuestra alma en tal estado, le da consejos suavemente e intenta liberarla, mostrándole que está lleno 560 de engaño el examen que se hace por medio de los ojos, y también el que se realiza valiéndose de los oídos y demás sentidos; que asimismo aconseja al alma retirarse de éstos y a no usar de ellos en lo que no sea de necesidad, invitándola a recogerse y a concentrarse en sí misma, sin confiar 565
b en nada más que en sí sola, en lo que ella en sí y de por sí capte con el pensamiento como realidad en sí y de por sí; que, en cambio, lo que examina valiéndose de otros medios y que en cada caso se presenta de diferente modo le enseña a no considerarlo verdadero en nada; y también 570 que lo que es así es sensible y visible, mientras que lo que ella ve es inteligible e invisible. Así, pues, por creer el alma del verdadero filósofo que no se debe oponer a esta liberación, se aparta consecuentemente de los placeres y deseos, penas y temores en lo que puede, porque piensa 575 que, una vez que se siente un intenso placer, temor, pena o deseo, no padece por ello uno de esos males tan grandes que pudieran pensarse, como, por ejemplo, el ponerse enfermo o el hacer un derroche de dinero por culpa del deseo, sino que lo que sufre es el mayor y el supremo de los 580 males, y encima sin que lo tome en cuenta.

—¿Cuál es ese mal, Sócrates? —preguntó Cebes.

—Que el alma de todo hombre, a la vez que siente un intenso placer o dolor en algo, es obligada también a considerar que aquello con respecto a lo cual le ocurre esto 585 en mayor grado es lo más evidente y verdadero, sin que sea así. Y éste es el caso especialmente de las cosas visibles. ¿No es verdad?

—Por completo.

(Trad. Luis Gil Fernández, Alianza Editorial, Madrid, 2009).

Comentario

Al mezclar filosofía y purificación, Platón une conocimiento y virtud: la filosofía permite saber que la realidad empírica a la que se accede por medio de los sentidos no es la verdadera realidad, sino que la verdadera es la realidad inteligible e invisible. Pero, a la vez, ese mismo conocimiento rechaza los placeres y los deseos desenfrenados que encadenan el alma al cuerpo, haciendo posible la purificación que da paso al mundo de las ideas.

Anotaciones

Caso práctico

UNIVERSIDADES PÚBLICAS DE LA COMUNIDAD DE MADRID
PRUEBA DE ACCESO A LAS ENSEÑANZAS UNIVERSITARIAS
OFICIALES DE GRADO
Curso 2010-2011
MATERIA: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

INSTRUCCIONES GENERALES Y VALORACIÓN

ESTRUCTURA: La prueba consta de dos opciones, «A» y «B», cada una de las cuales incluye:

- a) un texto y
- b) cuatro cuestiones relacionadas con dicho texto.

INSTRUCCIONES: El alumno elegirá la opción «A» o la opción «B» y responderá a las cuestiones que aparecen al final de la opción elegida.

PUNTUACIÓN:

Las respuestas a las cuestiones 1.^a, 3.^a y 4.^a podrán obtener una calificación máxima de dos puntos cada una. La contestación a la pregunta 2.^a podrá obtener hasta cuatro puntos.

TIEMPO: Una hora y treinta minutos.

OPCIÓN A

«—[...] Pues nuestro razonamiento no versa más sobre lo igual en sí que sobre lo bello en sí, lo bueno en sí, lo justo, lo santo, o sobre todas aquellas cosas que, como digo, sellamos con el rótulo de “lo que es en sí”, tanto en las preguntas que planteamos como en las respuestas que damos. De suerte que es necesario que hayamos adquirido antes de nacer los conocimientos de todas estas cosas. [...]

—Pero si, como creo, tras haberlo adquirido antes de nacer, lo perdimos en el momento de nacer, y después, gracias a usar en ello de nuestros sentidos, recuperamos los conocimientos que tuvimos antaño, ¿no será lo que llamamos aprender el recuperar un conocimiento que era nuestro? ¿Y si a este proceso le denominamos recordar, no le daríamos el nombre exacto?» (PLATÓN, *Fedón*).

En este texto, su autor reflexiona sobre el problema de la adquisición del conocimiento.

Cuestiones:

1. Exponer las ideas y la estructura argumentativa del texto propuesto.
2. Explicar el problema del conocimiento en Platón y desarrollar sistemáticamente las principales líneas del pensamiento de este autor.
3. Enmarcar el pensamiento de Platón en su contexto histórico, sociocultural y filosófico.
4. Explicar el tratamiento del problema del conocimiento en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época antigua.

Opción A

1. Exponer las ideas y la estructura argumentativa del texto propuesto.

Sócrates (Platón) alude en el texto a la teoría de la reminiscencia, aunque comienza haciendo referencia a las ideas, a «lo que es en sí», para señalar que el conocimiento de estas es lo que adquiere el alma antes de ser alojada en un cuerpo.

Sin embargo, en ese proceso se pierde el conocimiento adquirido previamente y solo con posterioridad se va recuperando partiendo de los sentidos. De ahí que la adquisición de conocimiento se plantee como un proceso de «recordar» lo que el alma ya sabía.

El texto resume brevemente lo que es el proceso de conocimiento para Platón: su adquisición mediante la contemplación de lo en sí por el alma, su olvido en el momento de nacer y la posterior recuperación a partir de la información de los sentidos.

2. Explicar el problema del conocimiento en Platón y desarrollar sistemáticamente las principales líneas del pensamiento de este autor.

A lo largo de su obra, Platón aborda el problema del conocimiento desde distintas perspectivas. En este texto extraído del Fedón, asistimos a la enunciación sintética de la teoría de la «anamnesis» o reminiscencia, mezclada, como corresponde a un diálogo de su época de madurez, con elementos de la teoría de las ideas.

Según esta concepción, el alma inmortal permanece en el mundo de las ideas hasta que se encarna en un cuerpo y olvida lo que ha visto allí. Pero ese olvido es temporal, puesto que al contacto con las cosas del mundo sensible, a través de los sentidos y mediante el esfuerzo por parte del ser humano, el alma recuerda lo que ya sabía.

Con la teoría de las ideas, Platón hace referencia al mundo perfecto, eterno e inmutable de lo en sí como el lugar donde el alma ha adquirido ese saber que debe recordar tras su vuelta al mundo sensible que el demiurgo construyó copiando las ideas.

La teoría de la reminiscencia encuentra su continuidad en la distinción platónica de dos tipos de conocimiento: la ciencia y la opinión. Esta se vincula al mundo físico y, por ello, carece del fundamento que proporciona el co-

nocimiento de las ideas; se trata, por tanto, no de un conocimiento auténtico, sino de una convicción de dos tipos: la conjetura, de escasa fiabilidad, y la creencia más o menos aceptada, que, como tal, es más verosímil que la conjetura.

La ciencia se divide también, a su vez, en dos grados: la matemática y la dialéctica; aunque ambas son producto de la razón, las primeras, por su contacto con lo sensible, son inferiores a la dialéctica, que se apoya en ellas para alcanzar el conocimiento de las ideas y, dentro de estas, para elevarse a la idea de bien.

Esta concepción del conocimiento encuentra su complemento en la antropología platónica: el hombre es un compuesto de cuerpo y alma. Esta desea liberarse de la cárcel del cuerpo para volver al mundo de las ideas. Mientras tanto, la parte inmortal del alma, el alma racional, debe dirigir a las otras partes, irascible y concupiscible, para que las pasiones no hagan más insopor- table su estancia en el mundo sensible.

La felicidad, por tanto, supone una vida armoniosa, la cual nunca será completa si no se extiende a la polis, que debe reproducir en su ámbito el equilibrio individual. Para ello, es necesario que gobernantes, guerreros y artesanos, dominados en cada caso por cada una de las partes del alma señaladas, usen sus respectivas cualidades (prudencia, valor y templanza) para lograr una polis justa, donde todos vivan en armonía bajo la dirección de los que conocen el bien.

3. Enmarcar el pensamiento de Platón en su contexto histórico, sociocultural y filosófico.

Después de la muerte de Pericles y tras la victoria de Esparta en la guerra del Peloponeso, Atenas no solo perdió el liderazgo económico y político que había mantenido hasta entonces, sino que se vio envuelta en enfrentamientos civiles.

Aunque la corrupta y cruel dictadura de los Treinta Tiranos dio paso, un año después, a un régimen democrático, este fue dirigido por demagogos que llevaron la ciudad a una decadencia política que culminó con su conquista por Filipo de Macedonia en el 338 a.C.

Si en lo político caben pocas esperanzas, en lo artístico se manifiesta en menos de un siglo una gran creatividad, con poetas trágicos (como Esquilo, Sófo-

cles y Eurípides), comediógrafos (como Aristófanes), historiadores (como Heródoto y Tucídides), escultores (como Fidias, Praxíteles y Lisipo) y, por supuesto, Sócrates y Platón.

Platón se inclinaba a participar en política para recuperar el esplendor de Atenas, pero ni los Treinta Tiranos ni la democracia que condenó a su maestro Sócrates merecieron su confianza. Su búsqueda de la virtud y de un estado justo y, en general, toda su obra muestran su rechazo hacia las actitudes de los sofistas y de los políticos atenienses.

El relativismo de los sofistas y su desprecio por un conocimiento que reducen a habilidad con el lenguaje no contribuyen a formar ciudadanos responsables. Los políticos, por su parte, tampoco dudaban a la hora de adular y engañar al pueblo. En ambos casos, los perjudicados eran los ciudadanos y la polis; de ahí la propuesta platónica de que gobiernen los que son realmente virtuosos.

En lo filosófico, Platón, sin renunciar a dar respuesta a los problemas planteados por los presocráticos, propone su teoría de las ideas para ocuparse especialmente del hombre y del Estado, recogiendo los nuevos planteamientos de los sofistas y de Sócrates, más centrados en cuestiones antropológicas que cosmológicas.

El pensamiento de Platón, que se eleva muy por encima de todo lo anterior, también muestra las influencias órfico-pitagóricas, como refleja la teoría de la inmortalidad del alma y la importancia dada a la matemática en la elaboración de su sistema.

4. Explicar el tratamiento del problema del conocimiento en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época antigua.

Siendo el problema del conocimiento uno de los más estudiados en la historia del pensamiento no existe prácticamente ningún filósofo en el que no se pueda analizar su respuesta. Optaremos, no obstante, por estudiar el tratamiento realizado por Kant, que marca el paso de la época moderna a la contemporánea.

La respuesta kantiana a la pregunta «¿qué puedo saber?» se desarrolla en la Crítica de la razón pura. Su mayor preocupación en esta obra es si la metafísica es una ciencia. En caso de serlo, será posible alcanzar un conocimiento científico de realidades como el mundo, el alma o Dios. Si, por el contrario,

no lo es, tal vez sea mejor abandonar su estudio ante la imposibilidad de encontrar certeza alguna respecto de estas cuestiones.

Para averiguarlo, Kant comienza por fijarse en la matemática y en la física, que constituyen el mejor ejemplo de ciencias bien constituidas. Su conclusión es que se caracterizan por hacer uso de juicios sintéticos a priori. Estos juicios son sintéticos porque amplían nuestro conocimiento, pero a la vez son a priori; es decir, son universales y necesarios. ¿Cómo se elaboran estos juicios?

En los juicios sintéticos a priori constituyen su materia los datos de la experiencia, que la sensibilidad registra y organiza mediante las formas a priori del espacio y el tiempo, dando lugar a los fenómenos. Los conceptos puros del entendimiento o categorías se aplican sobre esos datos empíricos organizados por la sensibilidad y los interpretan generando el conocimiento científico.

sin los datos de la sensibilidad no sería posible el conocimiento, porque no existiría materia alguna que ordenar, pero sin las estructuras mentales que constituyen las categorías esos datos carecerían de sentido. Ambos elementos son necesarios y hacen posible el conocimiento de los fenómenos, que son las realidades con las que operan las ciencias. En cambio, las «cosas en sí» o noúmenos solo pueden ser pensados, porque no se dan en la experiencia y, por tanto, las categorías no pueden aplicarse sobre ellos.

Esto significa que la metafísica no puede ser una ciencia, puesto que no se ocupa de fenómenos, sino de ideas, ideas que se refieren a noúmenos y con las que opera la razón.

Precisamente por no trabajar con datos de la experiencia, a diferencia de la sensibilidad y el entendimiento, la razón tiende a caer en conjeturas, mostrándose incapaz de alcanzar el verdadero conocimiento. De todo ello debería concluirse el abandono de la metafísica, pero Kant sabrá mostrar en su filosofía práctica la necesidad que tiene el ser humano de entregarse a la especulación metafísica.

Esas ideas que la razón pura no puede conocer constituyen los postulados de la razón práctica; esto es, proposiciones que no se pueden demostrar teóricamente, pero que son condiciones necesarias de la acción moral: la libertad de la voluntad para cumplir con su deber o rechazarlo, la existencia del alma, como garantía del cumplimiento pleno del deber, y la existencia de Dios, en quien se identifican ser y deber ser y se unen felicidad y virtud.

Aristóteles

Contexto histórico, sociocultural y filosófico

Tras la derrota de Atenas en la **guerra del Peloponeso**, Esparta estableció su hegemonía en Grecia, aunque duró muy poco, pues fue vencida por **Tebas** en las batallas de Leuctra y Mantinea. También el dominio tebano fue breve, pues una nueva potencia comenzaba a extender su influencia: Macedonia, un reino «bárbaro», pero fuertemente helenizado.

En la **batalla de Queronea (338 a.C.)**, el rey Filipo II de Macedonia venció a Atenas e impuso su dominio sobre todas las **polis griegas**. Estas perdieron su **independencia y pasaron a formar parte del imperio macedónico**.

A Filipo le sucedió su hijo **Alejandro Magno**, que admiraba profundamente la cultura griega, pues había sido educado por **Aristóteles**. Una vez en el trono, **extendió dicha cultura por todo el mundo conocido al conquistar el imperio persa**. La temprana muerte de Alejandro en el año 323 a.C. le impidió consolidar sus conquistas, iniciándose así el llamado «período helenístico», en el que la **ciudad de Alejandría desplazó a Atenas como nuevo centro cultural y científico**.

En el ámbito de la cultura, en este período, **las comedias de Menandro reemplazaron a las tragedias de Eurípides**. En la oratoria destaca Demóstenes, con sus *Filípicas*, al tiempo que el arte abandona el idealismo del período clásico y se vuelve más realista, destacando el escultor Praxíteles y el pintor Apeles. En ciencia, Eudoxo de Cnido propuso el modelo de universo esférico que adoptó Aristóteles, y Euclides, en *Los elementos*, creó la geometría como ciencia axiomática.

El contexto filosófico de Aristóteles está marcado, a la vez, por su dependencia y por su actitud crítica hacia la teoría de las ideas de su maestro Platón, en cuya Academia estudió durante veinte años: por una parte, Aristóteles acepta las ideas y las incorpora a su teoría, denominándolas «formas», pero, por otra, rechaza el carácter separado que Platón atribuía al mundo inteligible: para Aristóteles, las formas siempre se dan unidas a la materia, constituyendo el individuo concreto: la sustancia, o compuesto **hilemórfico**.

También recoge Aristóteles la tesis de Sócrates y de Platón de que la ciencia es un conocimiento de lo universal, pero, para él, el conocimiento científico se basa en la abstracción que realiza el alma de las formas inscritas en la materia, elaborando a partir de ellas los conceptos.

Asumiendo de nuevo la materia como principio, Aristóteles recoge la herencia de los presocráticos, y vuelve sobre los problemas relacionados con la **naturaleza** y el movimiento, que estudia la física, ciencia que Platón había rechazado por dedicarse a la investigación del mundo sensible.

Hilemorfismo. Teoría según la cual todo ser real se compone de materia (*hylé*) y forma (*morphé*), siendo la forma universal, y la materia, el principio que la individualiza o particulariza, reduciéndola a un ser concreto. La materia es aquello con lo que se hace algo (por ejemplo, el bronce de una escultura); la forma, aquello que determina la materia para ser algo y por lo cual un objeto es lo que es (por ejemplo, la imagen del dios que el escultor imprime en la materia). Las formas aristotélicas son las ideas platónicas, pero unidas indisolublemente a la materia que configuran para formar el individuo real o sustancia.

Naturaleza. En Aristóteles, la naturaleza es el principio del movimiento y del reposo que anima a los seres naturales, y se identifica principalmente con la forma, que configura interiormente a la materia, actualizando sus potencialidades. La forma, actuando como «naturaleza», es la causa eficiente del movimiento de un ser natural y también el fin hacia el que se dirige el curso entero de su desarrollo. Se opone al «arte», porque en un ser artificial la forma no es intrínseca, sino que le es impuesta desde fuera; por eso, no es capaz de moverse por sí mismo.

Principales líneas del pensamiento de Aristóteles

Metafísica y física

Frente al idealismo de su maestro Platón, Aristóteles es realista: no existen dos mundos separados, uno sensible y otro inteligible, sino un **único mundo**, formado por objetos individuales: las **sustancias**. **Cualquier sustancia es un compuesto hilemórfico**; es decir, un combinado de materia y forma. **La forma es la idea platónica unida indivisiblemente a la materia a la que configura**. Las formas son universales, y la lógica se encarga de estudiar sus relaciones.

La metafísica, filosofía primera o sabiduría, se ocupa, en cambio, de estudiar las primeras causas y los primeros principios de la realidad. El ser, según Aristóteles, aunque es único, se manifiesta de diez maneras diferentes, denominadas **categorías**: la primera es la sustancia, que es la categoría fundamental, y las nueve restantes (cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, situación, posesión, acción y pasión) son accidentes o modificaciones que se predicán de la sustancia.

En su física, Aristóteles define los seres naturales como aquellos que tienen en sí mismos el principio del movimiento y del reposo. El movimiento se explica como el paso del ser en potencia al ser en acto: un ser que está privado de cierta forma, pero puede tenerla, pasa a adquirirla efectivamente.

Como todo movimiento requiere un ser en acto previo que actúe como **causa** eficiente o motor del cambio y además siempre se dirige hacia una meta, que actúa como causa final del movimiento; habida cuenta, asimismo, de que resulta imposible la existencia de una serie infinita de motores y de móviles en la naturaleza, es necesario admitir la existencia de un primer motor inmóvil, acto puro, que es causa y fin último de todos los movimientos del universo.

Antropología y teoría del conocimiento

Como cualquier otra sustancia, el hombre se compone de forma (alma) y materia (cuerpo), siendo el alma el principio vital que anima y organiza el cuerpo. Como forma y materia van siempre unidas, alma y cuerpo son inseparables, por lo que Aristóteles niega que el alma humana sea inmortal.

El alma racional, específica del hombre, es capaz de adquirir la ciencia, un conocimiento basado en conceptos universales, abstrayendo las formas y separándolas de la materia a la que están unidas.

El proceso de abstracción avanza desde los sentidos al concepto universal, y en él desempeña un papel decisivo la imaginación, sobre la que operan el **intelecto paciente**, que tiene la posibilidad de conocer las formas, y el **intelecto agente**, que las separa de la materia. Este último constituye la parte más perfecta y divina del hombre, porque su capacidad para conocer las formas lo hace separado, eterno e inmortal.

Categorías. Aunque el ser es único, puede decirse de diferentes maneras. Esas maneras de presentarse el ser son las categorías, los géneros supremos de las cosas. Aristóteles distingue diez categorías: sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, situación, posesión, acción y pasión. La lista la obtiene Aristóteles del análisis de la oración, por lo que las categorías también pueden interpretarse gramaticalmente, como los predicados más generales del lenguaje.

Causas. En la producción de cualquier ser intervienen, según Aristóteles, cuatro causas: formal, material, eficiente y final. La causa formal es la forma que caracteriza a un ser; la material, la materia de la que está hecho, sobre la que actúa la forma; la causa eficiente es el agente que produce algún cambio, y la causa final es la meta u objetivo hacia el que se orienta dicho cambio.

Intelecto paciente/Intelecto agente. Para explicar el conocimiento científico, que se basa en la abstracción de las formas por parte del alma, Aristóteles introduce dos intelectos: el paciente y el agente. El **intelecto paciente** está en potencia de recibir las formas; el **intelecto agente** las despoja de sus componentes individuales y abstrae la especie inteligible, formando el concepto universal. Aristóteles afirma que el intelecto agente es separado, inmortal y eterno.

Ética y política

La ética aristotélica es **eudemonista**; es decir, se trata de una ética de la felicidad, bien supremo que Aristóteles no entiende como idea separada, al estilo de Platón, sino como un bien accesible a la actividad práctica del hombre.

El fin último de nuestros actos es alcanzar la felicidad, pero ni la vida activa (política o militar) ni la vida placentera garantizan su logro. Solo la vida teórica o contemplativa, dedicada a la búsqueda del conocimiento, permite ser plenamente feliz, porque esa vida se caracteriza por el ejercicio de aquello que constituye la naturaleza específica del hombre: la razón, y, más concretamente, del intelecto, cuya actividad lo asemeja a los mismos dioses.

El ejercicio de la contemplación permite al hombre alcanzar las **virtudes** intelectuales, como la prudencia y la sabiduría, pero como el hombre es también un ser corporal, no puede dedicarse siempre a la contemplación; por eso, la felicidad requiere también un disfrute moderado de bienes externos, como la salud, el bienestar, los amigos, etc., sin los cuales ninguna vida puede ser enteramente feliz.

Junto a las virtudes intelectuales están las virtudes éticas (valentía, templanza, justicia, etc.), que son aquellas que dependen del carácter del sujeto. La virtud ética es para Aristóteles una disposición o modo de ser consistente en el hábito de adoptar el término medio entre dos extremos viciosos, uno por exceso y otro por defecto. Esto significa que no somos virtuosos ni viciosos por naturaleza, ni tampoco adquirimos la virtud a través del conocimiento, sino que la virtud y el vicio se consiguen ejercitándose en ellos.

Que la virtud sea cierto término medio no la identifica con la mediocridad, sino que, por su valor intrínseco, la virtud constituye siempre un extremo de perfección y la mayor excelencia a la que puede aspirar el hombre. Asimismo, el vicio o mal, por corresponder a un extremo de imperfección, no admite término medio, sino que es malo de forma absoluta.

La ética aristotélica culmina en la política, que es la ciencia práctica más importante, porque no busca el bien o la felicidad de un individuo, sino el bien colectivo, en el marco del Estado.

Aristóteles mantiene un organicismo social: el Estado es anterior, por naturaleza, a los individuos, a las familias y a las aldeas que lo forman, y el hombre puede definirse como un animal político, puesto que carece de sentido fuera del todo social, de la ciudad-estado de la que forma parte.

El hombre es social, porque su alma racional y el lenguaje le permiten conocer lo justo y lo injusto, así como crear leyes que regulen la vida colectiva, con vistas al bien común.

El Estado posee prioridad, porque únicamente él es autárquico y se basta a sí mismo. Es en él donde el hombre puede alcanzar su perfección, ya que solo el Estado le permite, mediante la educación, actualizar todas las potencialidades inherentes a su naturaleza, tanto intelectuales como morales.

Eudemonismo. Se denomina así cualquier doctrina ética que, como la de Aristóteles, identifica la felicidad (*eudaimonía*) con el bien supremo y el fin último hacia el que tienden todos los actos humanos.

Virtud. Se puede concebir la virtud como la excelencia que alcanza un ser cuando perfecciona sus disposiciones naturales, que antes de actualizarse están inscritas en potencia en su naturaleza. Así, la virtud del ojo es ver bien, y la del caballo, correr velozmente; la del ser humano, por su parte, es alcanzar la sabiduría y la felicidad mediante el ejercicio de la razón. Las virtudes intelectuales se logran mediante la educación, mientras que las virtudes éticas se consiguen con la práctica (el hábito), pero ambas son excelencias; las primeras, del conocimiento; las segundas, del carácter.

Relación del texto con el pensamiento de Aristóteles

Aunque Aristóteles escribió otras dos éticas (la *Gran ética* y la *Ética a Eudemo*), la *Ética a Nicómaco* es, sin duda, la obra más importante redactada por él sobre esta materia.

Debió de escribirla en su madurez (entre 334-322 a.C.), tras regresar a Atenas, después de los años pasados como preceptor del joven Alejandro Magno y de fundar el Liceo. El origen del título es confuso: generalmente, se cree que Aristóteles dedicó el libro a su hijo; otros piensan que el nombre es una simple etiqueta atribuible a Andrónico de Rodas o que se debe a que Nicómaco fue el primero en recopilar estos escritos éticos de su padre.

En este libro, Aristóteles expone su ética eudemonista o de la **felicidad**, bien supremo que no pertenece a un mundo ideal separado, como creía Platón, sino que puede adquirirlo el hombre combinando tres elementos: la virtud ética, la contemplación intelectual y un disfrute moderado de los bienes exteriores (entre los cuales Aristóteles destaca la amistad): el hombre más feliz es el hombre prudente y sabio, al que no le falta nada imprescindible para vivir.

En los capítulos 4-6 del libro II, Aristóteles plantea el problema de definir la virtud, y concluye que es el hábito de adoptar una conducta ajustada al término medio entre dos extremos viciosos. Así, por ejemplo, la valentía sería el término medio entre la temeridad y la cobardía; la generosidad, el término medio entre el derroche y la avaricia; etc.

Este término medio no ha de entenderse de forma objetiva, sino adecuándolo a las condiciones particulares de cada sujeto. También mantiene en el texto que ni la virtud ni el vicio los tenemos por naturaleza ni mediante la enseñanza, sino ejercitándonos en la práctica de acciones virtuosas o viciosas. Además, la virtud no tiene nada que ver con la mediocridad, sino que, una vez lograda, conduce al hombre a la cúspide de la perfección.

En el libro X, capítulos 6-8, indaga Aristóteles qué tipo de vida conduce a la felicidad, manteniendo que solo la vida intelectual o contemplativa, por su autosuficiencia, desinterés, y adecuación a la naturaleza racional del ser humano, permite el disfrute de una felicidad semejante a la de los dioses.

Finalmente, en los capítulos 1-3 del libro I de la *Política* (redactados posiblemente entre los años 347 y 335 a.C., un poco antes de fundar el Liceo), Aristóteles analiza el problema del origen del Estado, en el marco de su concepción **teleológica** de la naturaleza: igual que en el ser natural la forma prima sobre la materia, la ciudad-estado, como totalidad dotada de sentido, es anterior a los individuos que la componen y dirige su actividad hacia un fin predeterminado.

El hombre es entendido por Aristóteles como un animal político, que tiende a vivir en sociedad para desarrollar, en el marco de la ley y de la justicia, las diversas potencialidades de su naturaleza.

Felicidad. Es el fin último al que tienden todos los seres humanos, y lo alcanzan cuando se dedican a la contemplación intelectual, al conocimiento, que es la actividad propia de los seres racionales. Pero, para la consecución de la felicidad, se requiere la posesión de algunos bienes corporales y exteriores (salud, dinero, amistad) necesarios para vivir y, especialmente, de las virtudes éticas.

Teleología. La concepción aristotélica de la realidad es teleológica, porque en ella los procesos y los cambios de la naturaleza se explican en base al fin (*télos*) hacia el que tienden. La causa final, fundamental en la interpretación aristotélica-tomista de la naturaleza, será abandonada posteriormente por Galileo y Descartes, quienes reconocerán únicamente la causa eficiente, dando lugar al mecanicismo.

Texto comentado

Ética a Nicómaco II, 4-6, 1105a-1107b;
X, 6-8, 1176a-1179b

LIBRO II

[...]

4. LAS ACCIONES Y LAS DISPOSICIONES DE LA VIRTUD

5 Alguno podría plantear la dificultad acerca de por qué sostenemos que, para hacerlos justos, deben estos practicar la justicia y los moderados practicar la prudencia, si ya, al hacer algo justo y al practicar alguna moderación, estarían siendo justos y prudentes, como los que practican algo de gramática o de música y que, por eso mismo, serían gramáticos y músicos.

10 Pero ¿ocurre así con los oficios? Es posible que pueda uno tener un acierto gramatical por azar o por indicación de otro, pero sólo será gramático si se ejercita en la gramática, o sea, si lo hace de acuerdo con un saber gramatical. Aparte de esto, no hay semejanza entre los oficios y las virtudes. Así, los productos de los oficios tienen su peculiaridad que consiste en ser suficientes como tales.

15 Además, para que los actos deliberados estén de acuerdo con las virtudes no basta con decir simplemente que, al parecer, se ejecutaron conforme a la justicia o a la moderación, porque se requiere que el agente actúe con una potencia que consiste, en primer lugar, en ejecutarlas deliberadamente; luego en elegir las libremente y, además, en elegir las libremente por sí mismas; y, en tercer lugar, en que esa libre elección responda a una determinación firme e inconvencible. Todo esto no se tiene en cuenta en los oficios, salvo el conocimiento.

25 Ahora bien, en lo que se refiere a las virtudes la especulación intelectual tiene escaso o casi ningún peso, en tanto que lo demás no es insignificante de cara a todas las potencias resultando estas completamente indispensables en la ejecución de actos justos o prudentes. De este modo, los actos justos o prudentes se llaman así y, además, son así, cuando los ejecuta un justo o un prudente; de manera que es justo y prudente no el que simplemente hace algo, sino aquel que, al hacerlo, los ejecuta tal y como las hacen aquellos que son estrictamente justos y prudentes. Por lo tanto, con razón se dice que el hombre se hace justo con la práctica de actos de justicia. Y sin esta forma de actuar nadie estaría siquiera en camino de hacerse bueno.

Comentario

Aristóteles se enfrenta en este texto con el problema de definir la **virtud**. Lo hará en el capítulo 5, pero primero toma posición frente a Platón, explicando que la virtud tiene, ante todo, un carácter práctico: **no basta con conocer la idea del bien para ser virtuoso, sino que para adquirir la virtud es imprescindible ponerla en práctica**. Con esta posición realista, Aristóteles marca distancias respecto de la ética de su maestro.

Seguidamente, diferencia las artes de las virtudes. En las artes importa mucho el conocimiento y el producto obtenido; en cambio, en las acciones virtuosas lo que cuenta es si el sujeto es libre y consciente de sus actos, así como la voluntad o empeño que pone en ejecutarlas.

Comentario

Aristóteles indica que únicamente la realización de acciones buenas, y no la sabiduría, dota al sujeto de virtud. Ejemplifica esta tesis, en el párrafo siguiente, comparando la medicina y la ética: igual que no basta con conocer la opinión de los médicos, sino que hay que seguir sus instrucciones para curarse, de nada sirve filosofar ni conocer las ideas para ser mejores si no se practica la virtud con esfuerzo y persistencia.

Anotaciones

Sin embargo, la mayoría no actúa así, sino que se refugian en los discursos y creen que, discurriendo en esas especulaciones, pueden llegar a equipararse con aquellos que ponen de manifiesto una conducta apropiada, comportándose como los enfermos que escuchan atentamente al médico y luego no hacen nada de lo que este les ha prescrito. Así como estos no sanarán el cuerpo con semejante tratamiento, tampoco con el alma lo harán aquellos limitándose a tales especulaciones.

50 5. LA VIRTUD Y EL HÁBITO

Sigue ahora la cuestión acerca de qué es la virtud. Atento a cómo se manifiesta en el alma existen tres modalidades: pasiones, potencias y hábitos, debiendo pertenecer la virtud a una de ellas. Denomino pasiones al apetito, la cólera, el pavor, la osadía, la envidia, la alegría, el afecto, el odio, el deseo, los celos, la piedad y todos los afectos que van acompañados de placer o dolor.

Las potencias, como tales, enervan nuestras pasiones y, al tiempo que excitan nuestra disposición, nos constriñen o entristecen. Sin embargo, es por el hábito como se configura aquello por lo cual, en orden a las pasiones, nos comportamos bien o mal, como sucede con la ira que, así, resulta mala cuando nos excedemos en nuestra actitud, y contenida cuando nos medimos, sucediendo lo mismo con todos los demás.

En consecuencia, no son las pasiones virtudes ni impropiiedades; y por eso no se las caracteriza como buenas o malas; pero sí a las virtudes y a los vicios, de modo que no se nos alaba o reprende por esas mismas pasiones (como no se alaba al temeroso o al exaltado, ni se reprende al que se enfurece como tal, sino por la manera como lo hace). Por el contrario, se nos elogia o censura por nuestras virtudes o nuestras impropiiedades.

Por lo tanto, nos encolerizamos o nos asustamos al margen de la libre elección, mientras que las virtudes son siempre el resultado de la libre elección y nunca se manifiestan sin una libre elección. Por otra parte, se dice que las pasiones nos turban y que las virtudes y los vicios no nos turban sino que nos colocan en determinadas situaciones. Pero estos no se confunden con las potencias; y tampoco se nos llama buenos o malos por la capacidad para sentir tales pasiones ni por eso, además, se nos alaba o reprende.

Comentario

Pasa ahora Aristóteles a definir la virtud ética, averiguando a qué género y especie pertenece. Señala que en el alma existen tres cosas: **pasiones**, **potencias** (capacidad de un sujeto para apasionarse) y **hábitos**; es decir, formas que tiene el sujeto de comportarse, bien o mal, respecto de las pasiones que le afectan.

Comentario

Ni la virtud ni su contrario, el vicio, son pasiones, porque las pasiones las tiene el hombre de forma natural y, por tanto, no se le alaba o censura por tenerlas, sino por su manera de comportarse hacia ellas; es decir, si es capaz de controlarlas o no.

Además, como las pasiones nos vienen dadas por naturaleza, no las elegimos; lo que sí elegimos es nuestra forma habitual de tratarlas: procuramos moderarlas o les damos rienda suelta, actuando sin moderación.

Anotaciones

85 Tenemos, pues, esas potencias por naturaleza pero no
somos buenos o malos por naturaleza, como ya lo dijimos
antes. En consecuencia, si las virtudes no son pasiones, ni
potencias, sólo pueden ser hábitos.

Queda así y no de otro modo determinado lo que es la
virtud como tal.

90 6. NATURALEZA DEL MODO DE SER DE LA VIRTUD

Pero, no alcanza con decir sólo que la virtud es un hábito, sino que hace falta decir cómo es ella. Ante todo hay que decir que la virtud perfecciona la buena disposición de la que procede y con arreglo a la cual produce su propia obra; así como por la eficacia de los ojos vemos bien,
95 del mismo modo que la agilidad del caballo lo convierte en apto para correr, para sostener al jinete y resistir al guerrero. Si esto es así, entonces la virtud del hombre estará constituida por aquellos buenos hábitos humanos conforme a los cuales se hacen bien las obras que son apropiadas. Esto ya lo dijimos antes, pero lo aclararemos más al considerar su propia naturaleza.

En todo lo discreto y lo divisible pueden distinguirse lo más, lo menos y lo igual; y esto como tal o en relación a
105 nosotros, de tal modo que lo igual resulta el término medio entre el exceso y la insuficiencia.

Y llamo término medio de algo a lo que dista por igual de cada uno de los extremos siendo uno el mismo para todos. Así, si diez es mucho y dos poco tomamos el seis como el término medio respecto a esos pocos, porque lo sobrepasa y es excedido en una cantidad igual, de modo tal que en eso consiste el término medio en la analogía aritmética. Pero, para nosotros, no puede entenderse así, porque si para uno es mucho comer diez y poco comer dos, el
110 instructor no indicará seis porque esa cantidad bien puede resultar mucho o poco para quien la va a ingerir.

Para Milón será poco; para el principiante mucho. Y lo mismo cabe decir en lo que se refiere a la carrera o a la lucha. De este modo, cualquier entendido evita el exceso o
120 la insuficiencia, busca el término medio y lo prefiere, pero no el término medio respecto de los instrumentos, sino respecto de nosotros.

Por otra parte, si todo saber realiza su obra buscando el término medio y orientándose por esto (y por eso suele afirmarse que a las obras bien hechas nada se le[s] puede quitar ni agregar, porque tanto el agregado como lo que se

Comentario

La virtud tampoco se identifica con ninguna facultad o capacidad del sujeto, que también poseemos de forma natural: no tenemos naturalmente la facultad de ser virtuosos ni viciosos, sino que nos hacemos así dependiendo de cómo ejercitemos nuestras capacidades, y no por las capacidades, consideradas en sí mismas. Parece, por tanto, que la virtud es un hábito.

Comentario

Hay que determinar ahora qué especie de hábito es la virtud ética. Para hacerlo, Aristóteles analiza el significado de la expresión «virtud» en griego: *areté* significa en este idioma 'excelencia' o 'perfección' en la realización de las funciones propias de cualquier ser. Así, decimos que cierto objeto tiene determinada virtud en el sentido de que habitualmente cumple bien las funciones que son propias de su naturaleza (por ejemplo, el ojo tiene la virtud de ver excelentemente, perfectamente, o el caballo, la de correr excelentemente, perfectamente).

Según esto, la virtud del hombre será aquel hábito por el cual este ejercite correctamente las funciones de aquello que constituye su naturaleza específica: la razón. Una conducta virtuosa será, pues, una conducta moderada por la razón; es decir, que se ajusta al término medio, sin caer ni en el exceso ni en el defecto.

Comentario

Este término medio, base de la conducta virtuosa, no ha de entenderse de forma abstracta y objetiva, sino ajustado a las condiciones particulares de cada sujeto. Aristóteles pone el ejemplo del término medio en alimentación: el dietista ha de tener en cuenta que no puede ser igual la alimentación de un fuerte atleta, como Milón de Crotona, que la de un atleta joven que comienza a ejercitarse: lo que puede ser poco para aquel puede ser mucho para este.

Anotaciones

resta destruye su perfección, en tanto que el término medio lo conserva y los buenos operarios así trabajan), y si, como venimos diciendo, los buenos operarios trabajan orientados por esto y, si por otra parte, la virtud como la naturaleza es más estricta y mejor que todas las demás labores, también deberá esta orientarse hacia el término medio. Pero aquí me refiero a la virtud ética, pues esta tiene que ver con las pasiones y las acciones; y en ellas se dan el exceso, la insuficiencia y el término medio. Así en el miedo, y en la audacia, y en el apetito y en la furia, y en la piedad, del mismo modo que en el placer y en el dolor, hay su más y su menos, y en ninguno de ambos está el bien; pero sí lo está cuando resulta adecuado respecto aquellos a los que cabe considerar en los tratos, y en relación con el modo apropiado que tiene en cuenta el término medio como lo mejor, siendo esto lo inherente a la virtud. De igual modo, en orden a las acciones hay exceso o insuficiencia o término medio. Y la virtud tiene, por ende, que ver con las pasiones y las acciones en las cuales el exceso y la insuficiencia son inapropiados, mientras que el término medio es apropiado y elogiado, siendo ambos aspectos peculiaridades de la virtud.

Resulta entonces que la virtud es un término medio puesto que se orienta hacia lo medio. Así, es posible equivocarse de muchos modos (porque el mal es propio de lo indeterminado como sospechaban los pitagóricos y el bien de lo determinado); pero se acierta específicamente (y así uno es fácil y otro difícil: fácil resulta errar el disparo, difícil acertar). Y por esto también son propios del vicio el exceso y la insuficiencia en tanto que de la virtud es propio el término medio. «Hay un [solo] modo de ser bueno y muchos de ser malo».

1107a La virtud es, por consiguiente, un hábito peculiar que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello que se origina en la demarcación del prudente.

El término medio es aquello que se coloca a igual distancia de los dos extremos, uno marcado por el exceso y el otro por la insuficiencia; y también por sobrepasar o por no alcanzar el límite preciso de las pasiones y de las acciones, en tanto que la virtud siempre encuentra y elige libremente el término medio.

Por eso, en lo que respecta a su peculiaridad, y a la caracterización que hicimos de lo que es, la virtud resulta un término medio; pero en relación a lo mejor debe considerarse algo eminente.

Anotaciones

Comentario

El arte moldea la materia, para darle una forma bella; análogamente, la ética utiliza la razón para moldear bien nuestra conducta y nuestro carácter. Una obra de arte, como el *Hermes* de Praxíteles, es perfecta cuando se atiene al canon; del mismo modo, la virtud ética consiste en que adoptemos un comportamiento racional, moderado.

Coincide Aristóteles en este punto con la sentencia pronunciada por el dios Apolo, en la que se cifra toda la sabiduría humana: «Nada en exceso», o con la teoría pitagórica de que lo bueno siempre es lo determinado, mientras que lo malo es lo indeterminado o indefinido.

Comentario

Resume Aristóteles su definición de la virtud ética, pero añade un matiz importante: desde el punto de vista del ser (ontológico), la virtud es cierto término medio: una disposición intermedia entre el exceso y el defecto, pero desde el punto de vista axiológico (es decir, relativo al valor que posee la acción virtuosa), dicha acción es la mejor posible. Así entendida, la virtud no es mediocridad, sino el grado «extremo» de perfección que puede alcanzar el hombre.

175 Pero no siempre cada acción o cada pasión admite el medio. Así algunas traen ya en su mismo nombre la impronta de su degradación como ocurre con la perversidad, el descaro, la envidia, y otras en su actuación como el adulterio, el robo y el homicidio. Todo esto, y lo que es semejante se denomina maldades no sus excesos ni sus insuficiencias.

180 De modo tal que no es posible acertar nunca con ellas y siempre se falla. No se da allí la alternativa del bien o el mal, y así no se trata de cometer adulterio con la mujer apropiada y cuando parece apropiado, porque ese comportamiento es siempre inapropiado. Igualmente no es satisfactorio considerar que la injusticia, la cobardía y el desenfreno tengan un término medio entre su exceso y su insuficiencia pues de ese modo habría que tener un exceso del exceso, y también una insuficiencia de la insuficiencia.

190 De igual manera, no hay tampoco exceso ni insuficiencia en la moderación o en la valentía por ser el término medio, en cierta manera, algo completo como tal por lo que tampoco puede haber en esto ni exceso, ni insuficiencia en aquellas modalidades de comportamiento totalmente inapropiado, y así como no existe término medio en el exceso o en la insuficiencia. Tampoco existe insuficiencia o exceso del término medio.

[...]

LIBRO X

200 [...]

6. EL CONTENIDO DE LA FELICIDAD

205 Después de haber tratado acerca de la amistad y del placer resta examinar la cuestión relativa a la felicidad, que hemos colocado como el fin de todo lo humano. Nuestro examen será breve y trataremos de resumir algo de lo que ya hemos dicho.

1176b Dijimos, pues, que la felicidad no es un modo de ser, pues de lo contrario podría corresponder también al que pasa la vida tirado en una cama o vive como una planta, o incluso quedaría comprendido, asimismo, aquel que sufriera la mayor de las desgracias. Como todo esto no es satisfactorio porque consideramos la felicidad como algo activo, como ya lo hemos dicho, y si algunas actividades

Comentario

Lo mismo sucede con las acciones malas, como un crimen: en sí mismas son extremadamente imperfectas, y en ellas no existe el término medio.

Ahora bien, entre el extremo de perfección que supone la virtud y el extremo de imperfección que implica el vicio hay muchas maneras, más o menos imperfectas, de actuar: **solo una acción, la virtuosa, resulta plenamente acertada** (como afirma el verso de autor desconocido citado por Aristóteles en 1106b: «Hay un solo modo de ser bueno y muchos de ser malo»). En este sentido, la relación entre nuestra conducta y el logro de la virtud es semejante a la que existe entre la flecha que lanza un arquero y la diana: muchas flechas fallan y solo una acierta en el centro.

Comentario

A continuación, en este otro texto, Aristóteles se ocupa de analizar el problema de la felicidad (*eudaimonía*), y estudia qué tipo de vida nos permite conseguirla.

Anotaciones

son necesarias y se seleccionan por causa de otras, mientras que otras se escogen por sí mismas, es evidente que la felicidad se ha de colocar entre aquello que es deseable por sí mismo y no por causa de otra, porque, al parecer, la felicidad no requiere de nada más, y se basta a sí misma y, por otra parte, también ocurre que las actividades que se seleccionan por sí mismas son aquellas en lo que nada cabe fuera de ellas mismas. Y esas parecen ser las que se ajustan a la excelencia porque hacer lo apropiado y lo más noble es siempre algo deseable por sí mismo.

Ocurre lo mismo con los entretenimientos que se buscan porque son agradables y no por otro motivo. De ordinario se resulta más perjudicado que beneficiado por esto al descuidar el cuerpo o los bienes. Sin embargo, aquellos a los que se considera felices se involucran en esos pasatiempos y por eso los ingeniosos suelen resultar favorecidos por los tiranos, porque les ofrecen placeres que esos mismos tiranos desean y porque recurren o necesitan de tales individuos.

Parece entonces que los pasatiempos contribuyen a la felicidad porque de ese modo la mayoría tendería a disfrutar del ocio. Pero esas señales de aparente felicidad no indican que efectivamente lo sean. En efecto, ni la virtud, ni el discernimiento de los que proceden las mejores actividades se localizan en el poder y, por otra parte, el que esos mismos recurran a los placeres del cuerpo no constituye un argumento para darle relevancia a esos placeres, pues también los niños consideran que lo que ellos estiman es lo mejor. Del mismo modo, que para los niños y los hombres las estimaciones difieren, así también la de los buenos se diferencia de la de los malos. Ya hemos señalado muchas veces cómo se destaca lo valioso y agradable en el que realiza la conducta apropiada y cómo, con arreglo a su modo de ser, la actividad de este hombre bueno mostrará lo que es de acuerdo a la virtud.

Asimismo, la felicidad no se localiza en la diversión porque sería absurdo que el fin del ser humano fuese el entretenimiento, y que este padeciera y se esforzara toda la vida por causa de la diversión. En rigor, todo se elige por causa de algo, salvo la felicidad porque, en orden a esta, ella misma es su propio fin. De modo que ocuparse y trabajar por causa del entretenimiento parece necio y trivial, y como dice Anacarsis entretenerse de momento para luego esforzarse en la vida estaría bien, porque, en ese caso, la diversión no sería más que un descanso, porque no es posible el trabajo continuado y siempre se necesita un des-

Comentario

Toda conducta humana obedece a la causa final, pues buscamos aquello que pensamos que es bueno; ahora bien, muchos fines son simples medios que utilizamos para alcanzar otro fin o bien superior. Y, como no resulta posible admitir una cadena infinita de medios y fines (porque, de existir esa cadena, nuestro deseo se perdería en el vacío), ha de haber algún bien supremo al que tienden nuestros actos y que buscamos por sí mismo. Aristóteles piensa que ese bien es la felicidad, pues esta es lo mejor de todo: la deseamos por sí misma, no en vistas a otra cosa.

Comentario

Si el bien supremo es la felicidad, cabe preguntar: ¿qué tipo de vida nos conduce a ella?

No la vida dedicada a la diversión y los placeres del cuerpo, porque una vida así termina arruinándonos, física y mentalmente. Habitualmente creemos que esta vida es la mejor porque los hombres poderosos parecen felices divirtiéndose, pero quizá no lo sean realmente.

Además, los placeres corporales esclavizan a quienes los persiguen, y que algunos los prefieran a los placeres intelectuales, no les hace superiores: también los niños creen que sus juegos son muy importantes, mientras que el adulto sabe que se trata de entretenimientos con un valor muy escaso.

Anotaciones

1177a canso. En consecuencia, el descanso no es un fin en sí mismo sino que tiene lugar a causa de la actividad anterior.

265 Feliz se considera, además la vida que es conforme a la virtud y esta vida tiene lugar en el esfuerzo y no en el entretenimiento. Por otra parte, también decimos que es mejor lo que es serio que lo que provoca risa y diversión, y parece siempre más serio lo mejor de la actividad humana y lo que se percibe en el que realiza la conducta apropiada, y es justamente esa actividad la que convierte al hombre en mejor y más feliz. En efecto, cualquier ser humano, tanto el esclavo como el más sobresaliente de los hombres, puede disfrutar de los placeres del cuerpo, pero nadie concedería felicidad a un esclavo a no ser que a este se le atribuya una vida propia.

275 Resulta entonces que la felicidad no está en los entretenimientos sino en lo que se hace con arreglo a la mayor exigencia, como ya se ha dicho.

7. LA FELICIDAD PLENA

280 Ahora bien, si la felicidad es una actividad con arreglo a la virtud es razonable que lo sea con arreglo a lo más excelente porque esa es la parte mejor del ser humano. Sea pues el intelecto o cualquier otro rasgo lo que por naturaleza parece mandar o dirigir lo mismo que poseer el conocimiento de lo más noble y divino, siendo esto lo más divino como tal o, al menos, lo más divino de nosotros, su actividad con arreglo a su excelencia será entonces la felicidad perfecta. Esta es, por otra parte, una actividad estrictamente contemplativa como ya hemos dicho.

290 Esto, además, coincide con lo que hemos expuesto y es, sin duda, verdadero. Así pues, esta actividad es la más excelsa, pues el intelecto es lo mejor que hay en nosotros y lo que está más estrictamente conectado con lo que contemplamos. Es, asimismo, lo más regular porque podemos practicarlo de continuo porque así lo podemos hacer, pues somos aptos para ello aparte de todo lo demás.

300 Cuando pensamos que el placer debe estar mezclado con la felicidad, todos están de acuerdo porque es lo más agradable de nuestro comportamiento virtuoso y lo mejor de cara a la sabiduría. Ciertamente, se considera que la filosofía dispone de placeres admirables en pureza y en firmeza, y parece razonable que los que saben pasen su tiempo de forma más agradable que los que [aún] deben

Comentario

Todo ser alcanza la excelencia actualizando aquellas potencialidades y realizando aquellas funciones que son propias de su naturaleza. Como la naturaleza específica del hombre viene dada por su alma racional, la vida más perfecta y feliz será aquella en que se pone en práctica dicha naturaleza. Así concluye Aristóteles que la vida más feliz es la vida virtuosa, porque se ajusta a la razón; esto es, al término medio.

La diversión es buena, sí, pero no puede ser el fin último, sino un medio que nos facilite el descanso para dedicarnos a lo que verdaderamente importa: el esfuerzo en pos de la virtud. Llevar una vida dedicada solo a la diversión y los placeres del cuerpo (como, al parecer, mantenía Aristipo de Cirene) es propio de esclavos, no de hombres libres.

Comentario

La vida feliz no se agota con la práctica de la virtud ética. Si la felicidad la proporciona una vida en la que se ejercita la razón, que es la parte mejor del hombre, entonces la vida contemplativa, es decir, una vida dedicada a la actividad intelectual, es la más excelente, perfecta y feliz a la que puede aspirar el ser humano.

Anotaciones

investigar. Además, la autarquía se aplica sobre todo a la vida contemplativa, y eso aunque el sabio y el justo necesitan, como todos los demás, de lo indispensable para la vida.

310 Sin embargo, aun cuando esté suficientemente provisto de todo eso, el justo necesita de otros hacia los cuales y con los cuales practicar la justicia; y lo mismo el prudente, el valeroso y todos los demás que sobresalen también lo requieren. En cambio, el sabio, aun estando solo, puede teorizar y cuanto más sabio es mejor que actúe así, aunque quizá le resulte mejor tener a otros compañeros. Pero, aun así sólo, el sabio es quizás el mejor y se basta a sí mismo como tal.

1177b Esta actividad es, además, la única que parece ser amada por sí misma, pues nada se saca de ella excepto la contemplación. Por el contrario, del resto de las actividades prácticas obtenemos más o menos otras cosas, además, de participar de la acción misma.

En rigor, se estima que la felicidad radica en el ocio porque trabajamos para tener ocio y luchamos para tener paz. Pero la actividad de las virtudes prácticas, que se ejercitan en la política o en la guerra, y las acciones a ellas vinculadas, se consideran de ordinario penosas y las relativas a la guerra [aún] más, porque nadie elige la guerra por sí misma, ni se prepara sin más para ella y, de este modo, alguien que transformara a sus amigos en enemigos para que hubiera batallas y matanzas sería considerado un completo criminal. También es dura la actividad del político cuando aparte de su actividad propia, manifiesta aspiraciones a poderes y honores, o persigue su propia felicidad o la de los demás ciudadanos, lo que es algo diferente a la actividad política y como tal resulta buscada como algo diferente a esta.

De este modo, sobresalen las acciones virtuosas, ya fueran políticas o guerreras, cuando no se eligen por sí mismas, en tanto que serán sufridas las que se ejecutan de otro modo o por otros fines. La actividad del pensamiento parece superior por ser contemplativa, y como no aspira a otro fin más que a lo que se hace conforme a ella, parecerá siempre superior y ofrecerá su propio placer, que incrementará la actividad misma de modo tal que de ello resultará una autarquía, un ocio por ausencia de fatiga en lo que es posible, y todo lo demás que cabe atribuir al hombre dichoso que lo tendrá por esa misma actividad y que será para él la más completa felicidad pues ocupará el espacio entero de su vida, porque en la felicidad no hay nada incompleto.

Comentario

Aristóteles describe la vida teórica o contemplativa, dedicada a la búsqueda de la sabiduría a través de la filosofía: 1) es excelente, porque el intelecto es lo más elevado que hay en nosotros, ya que conoce las formas, que son perfectas; 2) es la más placentera, por la pureza y continuidad de sus goces; 3) es autárquica, porque el sabio apenas necesita de nada externo para pensar.

Comentario

La vida contemplativa del sabio, cuya felicidad radica en el ocio, es superior a la vida del militar o del político. Estos buscan un fin exterior del que dependen: la paz, el poder, los honores, etcétera; en cambio, la actividad teórica se practica por sí misma, lo que demuestra que tiene un valor intrínseco.

Anotaciones

Tal modo de vida parece excederle al hombre mismo.
 350 Pues, el hombre no vivirá de ese modo, sino en tanto hay en él algo divino y será esa parte divina de sus actividades, localizada en su pensamiento, lo superior en su misma humanidad y lo que participará del resto de sus mejores virtudes.

355 Entonces si nuestro pensamiento tiene algo divino lo que este proyecte en la vida también lo tendrá. Aquí no vamos a seguir la opinión de algunos que dicen que siendo hombres sólo debemos pensar humanamente y ocuparnos de los asuntos de los mortales y, en la medida de lo posible,
 360 tratar de inmortalizarnos haciendo el esfuerzo de vivir activamente con lo más excelso que tenemos. Todo esto, aun cuando sea ínfimo, sobrepasa a lo demás en poder y
 1178a dignidad y, justamente, todo hombre es sobre todo esto último, de modo que, si esta es la parte que predomina en el ser humano o la mejor, sería absurdo que un hombre no elija su propia vida antes que la de otro. Por eso, lo que ya dijimos antes cabe aquí también. Lo que es inherente a uno mismo es lo peculiar de cada uno y es a lo mejor de esto a lo que se orienta lo óptimo de nuestra naturaleza que es,
 365 asimismo, lo más agradable. Por eso para el hombre será feliz su vida si se conforma a su pensamiento, y si este se ajusta a lo óptimo, porque esa es la vida feliz.
 370

8. ARGUMENTOS A FAVOR DE LA VIDA CONTEMPLATIVA

De otra parte, la vida de acuerdo a las otras especies
 375 de virtudes es feliz sólo de una manera secundaria, porque también aquí las actividades se realizan de acuerdo con la virtud. Así pues, tanto la justicia como la valentía y las demás virtudes se practican con reciprocidad en los contratos, en los servicios y en las acciones de todo tipo,
 380 observándose en cada caso lo que conviene con arreglo a nuestras pasiones. Es evidente que todo esto es muy humano y que algunas proceden del cuerpo, pues las virtudes éticas están relacionadas de muchos modos con las propias pasiones.

385 También la prudencia está relacionada con la virtud ética, y [esta] con la prudencia como tal, porque los principios de la prudencia se corresponden con las virtudes éticas y, también, la rectitud de la propia prudencia se ajusta de modo estricto a la virtud ética. Ahora bien, las virtudes
 390 éticas están decididamente conectadas con las pasiones como algo inherente a lo estrictamente humano; y, del mismo modo que las virtudes expresan lo humano tam-

Comentario

Pero el hombre no es una inteligencia pura, sino que el alma racional se encuentra unida a un cuerpo, del que es forma sustancial; por tanto, aunque la vida intelectual es la más elevada a la que puede aspirar el ser humano, una vida absolutamente contemplativa sería una vida propia de dioses, inalcanzable para el hombre. Este, como mucho, debe esforzarse por ejercitar al máximo su razón, dado que es lo más poderoso y digno que hay en él.

Anotaciones

bién en la vida, la felicidad concuerda con ellas en esos rasgos propiamente humanos. Por su parte, las virtudes de la mente están separadas y será suficiente con lo ya dicho, pues una averiguación más amplia excede nuestro propósito.

Parece que la virtud, o al menos la virtud ética, requiere, además, recursos externos. Si admitimos que esto es así debemos también conceder que a ambas modalidades de virtud les será necesario algo relativo al cuerpo, aunque siempre al político esto le interesará sobremanera, porque de ordinario se interesa más por ellas que por las otras, aunque la diferencia no sea muy grande, no obstante las diferencias en lo relativo a las demás actividades. Así el hombre liberal necesitará riqueza para ejercer su liberalidad y el justo poder para corresponder a los servicios, porque la voluntad de por sí no es ponderable y, además, hasta los injustos fingen obrar bien para aparentar que obran justamente.

También el valiente necesita fuerza si va realizar alguna acción con arreglo a su excelencia y, del mismo modo, el prudente necesitará los medios para actuar[.] ¿O de qué otro modo podrá manifestarse y actuar como es, o como se propone entre los demás? Por otra parte, se discute si lo más importante de la virtud es la libre elección o la acción misma, pues la virtud depende de ambas, y su perfección radica en ambas, y para las acciones se requiere de mucho y cuanto más grandes y más hermosas sean más exigencias nos imponen. El hombre contemplativo, sin embargo, no necesita de nada de esto, al menos en lo que se refiere a su actividad, y hasta se puede decir que todo eso quizá le resulte un obstáculo para su contemplación, aunque como hombre vive y comparte la vida con muchos otros e incluso cuando elige actuar con arreglo a alguna virtud va a necesitar lo que los demás requieren en su caso.

Además como la felicidad perfecta es una actividad contemplativa de esto se sigue lo siguiente. Consideramos a los dioses como el grado sumo de la bienaventuranza y la felicidad pero ¿qué acciones cabe atribuirles? ¿Las acciones justas? ¿No parecerá, sin embargo, ridículo imaginar a los dioses haciendo contratos, restituyendo depósitos o asuntos semejantes? ¿O debemos imaginarlos afrontando peligros y arriesgando su existencia por algo noble? ¿O los imaginaremos realizando acciones desprendidas? En ese caso, ¿a quién darán algo? Parece absurdo imaginar que ellos tengan dinero o algo similar. Y, ¿cuáles

Comentario

Aunque la felicidad requiera que el hombre posea las virtudes éticas y algunos bienes exteriores (como salud o riqueza), Aristóteles se esfuerza en estos párrafos en distinguir ambos de las virtudes intelectuales, pues la felicidad plena no consiste en ellos, sino en la vida contemplativa.

Comentario

La felicidad plena se consigue, pues, mediante la combinación de la vida contemplativa, por una parte, y, en segundo lugar, una vida virtuosa, conforme al término medio.

Las virtudes intelectuales son «divinas», porque dependen casi exclusivamente del intelecto y no de las pasiones ni del cuerpo; en cambio, las virtudes éticas son «humanas», porque tienen que ver con las pasiones y su moderación.

Cuando el hombre se dedica a pensar, a la pura contemplación, es autosuficiente y libre, y, como los dioses, es absolutamente feliz.

Anotaciones

serán sus acciones prudentes? ¿No será todo esto algo
440 grosero toda vez que lo[s] dioses no parecen tener malos
deseos? Aun cuando apeláramos a todo esto en nuestras
alabanzas acerca de sus acciones, estas parecerán insigni-
ficantes e indignas de los dioses mismos.

No obstante todos creemos que los dioses viven y ejer-
445 cen alguna actividad aunque no duermen como Endimión.
Pues bien, si a un ser vivo se le quita la acción y, más aun,
lo que la genera, ¿qué le quedará aparte de la contempla-
ción? Y esta es con todo la actividad divina que sobrepasa
450 a las demás en ejemplaridad, que no es sino contemplati-
va. Por eso la actividad humana que más se relaciona con
la divina es esa que, de seguro, será la más feliz. Otra se-
ñal de ello es que los animales no participan de la felicidad
por estar privados de este atributo. Y así como toda la
455 vida de los dioses es feliz, la de los hombres también lo es
en cuanto presenta cierta semejanza con la de aquellos.
Ninguno de los demás seres vivos participa de esto y, por
tanto, no poseen la felicidad pues ningún otro participa
de la contemplación. De este modo, hasta donde se ex-
460 tiende la contemplación se extiende la felicidad, y aquellos
que pueden ejercer la contemplación son los más felices
no por accidente, sino en mérito a la contemplación mis-
ma. De lo que se sigue que la contemplación parece una
especie de la felicidad.

No obstante, el ser humano contemplativo requerirá de
465 un bienestar [externo], ya que nuestra naturaleza no se
basta a sí misma y no es suficiente para la contemplación,
porque se requiere salud en el cuerpo, alimento, y todos
1179a los demás cuidados. No debe considerarse, a partir de
esto[,] que el hombre, para ser feliz, necesitará de una ex-
470 cesiva abundancia de bienes materiales, y que no puede
ser bienaventurado sin ellos, porque la autarquía o la prác-
tica de la misma no dependen del exceso de esos bienes,
ni se requiere para ello dominar el mar y la tierra, ya que se
pueden realizar nobles acciones sin semejantes extremos
475 y uno puede actuar aun con recursos escasos. Esto se ve
muy bien en que tanto los particulares como los podero-
sos pueden realizar acciones honrosas y, a veces, los pri-
meros hacen aun más.

Seguramente Solón se expresaba bien cuando soste-
480 nía que, para él, era feliz el hombre que provisto escasa-
mente de bienes materiales hubiera realizado las más no-
bles acciones, viviendo al mismo tiempo una vida austera
porque es posible hacer lo que se debe con recursos ma-
teriales escasos.

Comentario

Los animales no pueden ser felices, porque carecen de alma racional, y, por consiguiente, están privados tanto del pensamiento como de la actividad contemplativa.

Los hombres son tanto más felices cuanto más piensan; es decir, cuanto menos se parecen a los animales y más se asemejan a los dioses. Análogamente, aquel hombre que piense o contemple más será más feliz que quien ejercita menos su pensamiento, porque ejercita más y mejor su verdadera naturaleza, la razón, y vive de conformidad con ella.

Comentario

Como dice Aristóteles, el ser humano tiene también necesidades corporales, porque no es una inteligencia separada del cuerpo, y debe satisfacerlas en el marco de la sociedad, practicando las virtudes éticas, si quiere conseguir la plena felicidad.

Una vida feliz requiere, por tanto, tres factores: una vida contemplativa (virtudes intelectuales), la práctica de las virtudes éticas y, finalmente, el disfrute moderado (ajustado al término medio) de bienes indispensables para la vida humana (alimento, cierta fortuna, amistad, etc.); en otras palabras, la felicidad es un combinado de sabiduría, prudencia y un relativo bienestar.

Anotaciones

485 También Anaxágoras no atribuía al hombre feliz ni riquezas ni poder, al sostener que [el] hombre feliz le resultaría extravagante a la mayoría porque esta juzga, de ordinario, por los signos externos que son los únicos que percibe.

490 Las opiniones de los sabios concuerdan entonces con lo que aquí se dice. Pero en tanto que esas opiniones merecen mucho crédito, la verdad es que, en lo cotidiano, se juzga por las rutinas y las acciones, porque esto se considera lo principal. Por eso debemos examinar también el
495 asunto considerándolo en esa perspectiva para ver si armoniza con nuestra argumentación o si la teoría colisiona con esto.

Pero, el que procede en sus actividades con arreglo a su pensamiento, y el que lo cultiva parece mejor preparado y resulta quizá más querido incluso por los dioses. Porque si los dioses prestan alguna atención a los asuntos humanos, como de ordinario se cree, resultará más razonable estimar que se miran en el espejo de lo mejor y más afín a ellos que sería el intelecto, y que recompensan a los
500 que más los aman y los honran así como suele uno preocuparse por los amigos que actúan noble y rectamente.
505

Es evidente que todo esto pertenece al sabio sobre todo, y que este va a ser, seguramente, el más querido de los dioses, y, por tanto, el más feliz. Por eso, considerado,
510 de ese modo, el sabio parecerá el más feliz de todos los hombres.

(Trad. Salvador Rus Rufino y Joaquín E. Meabe, Tecnos, Madrid, 2009).

Comentario

En este punto, Aristóteles señala que su teoría de la felicidad (virtudes intelectuales + virtud ética + bienes externos, disfrutados con moderación) coincide con las opiniones de sabios antiguos, como Solón o Anaxágoras, quienes mantenían que la felicidad estriba sobre todo en la sabiduría y la virtud, no en el poder ni en las riquezas.

Comentario

Aristóteles termina su argumentación señalando que los dioses aman a quien se les parece: como ellos son inteligencias puras, aman a aquel individuo que los imita, cultivando su inteligencia. Un hombre así puede decirse que es «amigo de los dioses», pues les rinde el tributo que más les agrada; por eso, disfrutará del favor divino y gozará de una vida más dichosa que la de cualquier otro hombre.

*Política I, 1-3, 1252a-1254a***LIBRO I****LA COMUNIDAD POLÍTICA Y LA COMUNIDAD FAMILIAR****CAPÍTULO I****EL FIN DE TODA COMUNIDAD.**5 **PLANTEAMIENTO METODOLÓGICO**

1252a Ya que vemos que cualquier ciudad es una cierta comunidad, también que toda comunidad está constituida con miras a algún bien (por algo, pues, que les parece bueno obran todos en todos los actos) es evidente. Así que todas las comunidades pretenden como fin algún bien; pero sobre todo pretende el bien superior la que es superior y comprende a las demás. Ésta es la que llamamos ciudad y comunidad cívica.

15 Cuantos opinan que es lo mismo regir una ciudad, un reino, una familia y un patrimonio con siervos no dicen bien. Creen, pues, que cada una de estas realidades se diferencia de las demás por su mayor o menor dimensión, pero no por su propia especie. Como si uno, por gobernar a unos pocos, fuera amo de una casa; si a más, administrador de un dominio; si a más aún, rey o magistrado; en la idea de que en nada difiere una casa grande y una ciudad pequeña ni un rey y un gobernante político, sino que cuando uno ejerce el mando a título personal resulta un rey, y cuando lo hace según las normas de un arte peculiar, siendo en parte gobernante y gobernado, es un político. Pero eso no es verdad. Y lo que afirmo será evidente al examinar la cuestión con el método que proponemos. De la misma manera como en los demás objetos es necesario dividir el compuesto hasta sus ingredientes simples (puesto que éstos son las partes mínimas del conjunto), así también vamos a ver, al examinar la ciudad, de qué elementos se compone. Y luego, al analizarlos, en qué difieren unos de otros, y si cabe recoger alguna precisión científica sobre cada uno de los temas tratados.

35 **CAPÍTULO II****ORIGEN Y DESARROLLO DE LA CIUDAD.****FAMILIA, ALDEA Y CIUDAD.****EL HOMBRE COMO ANIMAL CÍVICO**

40 Si uno presta atención desde un comienzo al desarrollo natural de los seres, podrá observar también este problema, como los otros, del mejor modo.

Comentario

Dado que todos los actos humanos se explican por la causa final, también la creación de la ciudad-estado (polis) ha de responder a un fin, que se considera bueno. Ese fin no puede ser otro que el más elevado e importante de todos los que el hombre se propone: la felicidad. Para eso existe, pues, el Estado: para que los hombres puedan ser plenamente felices, gracias a la ley y a la educación, que garantizan una buena conducta.

Comentario

No todos los gobiernos son iguales, pero las especies de gobiernos que hay no dependen ni de las dimensiones del territorio ni del número de súbditos. Hay que comenzar la investigación analizando los componentes de la ciudad-estado, para ver en qué se diferencia de otros gobiernos.

Anotaciones

En primer lugar es necesario que se emparejen los seres que no pueden subsistir uno sin otro; por ejemplo, la hembra y el macho, con vistas a la generación. (Y esto no en virtud de una previa elección, sino que, como en el resto de animales y plantas, es natural el impulso a dejar tras de sí a otro individuo semejante a uno mismo.) O, por ejemplo, lo que por naturaleza domina y lo dominado, para su supervivencia. Porque el que es capaz de previsión con su inteligencia es un gobernante por naturaleza y un jefe natural. En cambio, el que es capaz de realizar las cosas con su cuerpo es súbdito y esclavo, también por naturaleza. Por tal razón amo y esclavo tienen una conveniencia común.

De tal modo, por naturaleza, están definidos la mujer y el esclavo. (La naturaleza no hace nada precariamente, como hicieran los forjadores [del] cuchillo de Delfos, sino cada cosa con una única finalidad. Así como cada órgano puede cumplir su función de la mejor manera cuando no se le somete a varias actividades, sino a una sola.) Entre los bárbaros la mujer y el esclavo ocupan el mismo rango. La causa de esto es que carecen del elemento gobernante por naturaleza. Así que su comunidad resulta de esclavo y esclava. Por eso dicen los poetas: «Justo es que los griegos manden a los bárbaros» (Eurípides, *Ifigenia en Áulide*, 1400-1402), como si por naturaleza fuera lo mismo bárbaro y esclavo.

De las dos comunidades, la originaria es la casa familiar, y bien lo dijo Hesíodo en su poema: «Ante todo, casa, mujer y buey de labranza» (*Trabajos y días*, 405).

Porque el buey hace las veces de criado para los pobres. La familia es la comunidad, constituida por naturaleza, para satisfacción de lo cotidiano, por los que Carondas llama «compañeros de panera», y Epiménides de Creta, «los del mismo comedero».

La aldea en su forma natural parece ser una colonia de casas, algunos llaman a sus miembros «hermanos de leche», «hijos e hijos de hijos». Ésta es la razón por la cual las ciudades al principio estaban gobernadas por reyes, como todavía hoy ocurre entre los bárbaros: resultaron de la unión de personas sometidas a reyes, ya que toda casa está regida por el más anciano, y, por tanto, también en las colonias gracias a su parentesco. Y eso es lo que dice Homero: «Cada uno es legislador de sus hijos y mujeres» (*Odisea* IX 114), pues en los primeros tiempos vivían dispersos. Y por eso todos los hombres dicen que los dioses tienen una forma de gobierno monárquica, porque tam-

Aristóteles va a estudiar la sociedad humana desde un enfoque naturalista y teleológico, opuesto a cualquier teoría del pacto social. Esta perspectiva le sirve para explicar y justificar la estructura de la polis griega de su tiempo, en la que existe la esclavitud y la mujer se encuentra sometida al varón, así como la política expansionista de su discípulo Alejandro Magno.

La naturaleza no hace nada en vano; así, de la misma manera que los animales se unen para procrear, los hombres forman familias para satisfacer sus necesidades sexuales y alimenticias. Análogamente, del mismo modo que un ser vivo está formado —como sustancia— por alma y cuerpo (siendo el alma la forma que estructura, vivifica y dirige al cuerpo), los gobernantes (hombres libres o «amos») y el Estado que ellos dirigen dan forma y organizan al resto del cuerpo social: mujeres, niños, extranjeros y esclavos.

Siguiendo el mismo razonamiento, Aristóteles sostiene que, de la misma forma que el alma racional está destinada por naturaleza a mandar sobre las pasiones, también los griegos, hombres racionales y libres, han de mandar sobre los bárbaros.

Anotaciones

bién ellos al principio, y todavía aun ahora, se gobernaban de este modo, de la misma manera que los hombres los representan a su imagen, así también asemejan a su vida, la vida de los dioses.

90

La ciudad es la comunidad, procedente de varias aldeas, perfecta, ya que posee, para decirlo de una vez, la conclusión de la autosuficiencia total, y que tiene su origen en la urgencia del vivir, pero subsiste para el vivir bien. Así que toda ciudad existe por naturaleza, del mismo modo que las comunidades originarias. Ella es la finalidad de aquéllas, y la naturaleza es finalidad. Lo que cada ser es, después de cumplirse el desarrollo, eso decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa. Además, la causa final y la perfección es lo mejor. Y la autosuficiencia es la perfección, y óptima.

95

100

1253a Por tanto, está claro que la ciudad es una de las cosas naturales y que el hombre es, por naturaleza, un animal cívico. Y el enemigo de la sociedad ciudadana es, por naturaleza, y no por casualidad, o bien un ser inferior o más que un hombre. Como aquel al que recrimina Homero: «sin fraternidad, sin ley, sin hogar» (*Ilíada* IX, 63). Al mismo tiempo, semejante individuo es, por naturaleza, un apasionado de la guerra, como una pieza suelta en un juego de damas.

105

110

La razón de que el hombre sea un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier otro animal gregario, es clara. La naturaleza, pues, como decimos, no hace nada en vano. Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra. La voz es una indicación del dolor y del placer; por eso la tienen también los otros animales. (Ya que por su naturaleza ha alcanzado hasta tener sensación del dolor y del placer e indicarse estas sensaciones unos a otros.) En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones. La participación comunitaria en éstas funda la casa familiar y la ciudad.

115

120

Es decir, que, por naturaleza, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros. Ya que el conjunto es necesariamente anterior a la parte. Pues si se destruye el conjunto ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco, como se puede llamar mano a una piedra. Eso será como una mano sin vida. Todas las cosas se definen por su actividad y su capacidad funcional, de modo que cuando éstas dejan de existir no se puede decir que sean

125

130

Comentario

La ciudad es la forma o estructura hacia la que se dirigen en su desarrollo todas las demás comunidades inferiores (familias o aldeas). Cuando un ser vivo se ha desarrollado plenamente, es autosuficiente; igual sucede con la ciudad: cuando surge es la forma social autosuficiente y perfecta.

Del mismo modo que el hombre adulto no se limita a vivir, sino que trata de vivir bien, virtuosamente, la ciudad no sirve solo para satisfacer las necesidades básicas, sino para «vivir bien»; esto es, conforme a la ley y la justicia.

Comentario

Aristóteles nos ofrece ahora su definición del hombre como «animal cívico o político»: es un animal que tiende naturalmente a vivir en sociedad, y no es concebible fuera de la ciudad.

Un sujeto puede vivir fuera de la sociedad por tres causas: porque se ve apartado casualmente de ella, porque es un ser bestial, inferior al hombre y amante de la guerra, o porque un exceso de sabiduría le ha hecho semejante a los dioses. Pero estos casos son muy raros. Solo el Estado permite actualizar todas las potencialidades, tanto intelectuales como morales, que alberga su naturaleza.

Comentario

Como los animales no tienen ni alma racional ni lenguaje, únicamente se mueven impulsados por el placer y el dolor, y solo llegan a formar enjambres o rebaños; en cambio, el ser humano, al poseer la razón y la palabra, tiende a unirse a los demás hombres para vivir racionalmente, conforme al bien y a la justicia, creando las leyes.

Anotaciones

las mismas cosas, sino homónimas. Así que está claro que la ciudad es por naturaleza y es anterior a cada uno. Por-
135 que si cada individuo, por separado, no es autosuficiente, se encontrará como las demás partes, en función a su conjunto. Y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino como una bestia o un dios.

140 En todos existe, por naturaleza, el impulso hacia tal comunidad; pero el primero en establecerla fue el causante de los mayores beneficios. Pues así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos.

145 La injusticia es más feroz cuando posee armas, y el hombre se hace naturalmente con armas al servicio de su sensatez y su virtud; pero puede utilizarlas precisamente para las cosas opuestas. Por eso, sin virtud, es el animal más impío y más salvaje, y el peor en su sexualidad y su voracidad. La justicia, en cambio, es algo social, como
150 que la justicia es el orden de la sociedad cívica, y la virtud de la justicia consiste en la apreciación de lo justo.

CAPÍTULO III

LA ADMINISTRACIÓN DE LA SOCIEDAD FAMILIAR Y LA TEORÍA DE LA ESCLAVITUD

155
1253b Después de dejar claro de qué partes está constituida la ciudad hay que hablar en primer término de la administración de la casa, porque toda ciudad está compuesta por casas. Las partes de la administración son las correspondientes a las partes que constituyen la casa. Y la casa,
160 completa, se compone de libres y de esclavos. Puesto que hay que examinar cada cosa primeramente en sus componentes menores, y las partes primeras y mínimas de una casa son el señor y el esclavo, el marido y la esposa, y el padre y los hijos, hay que investigar respecto de estas tres relaciones qué es cada una de ellas y cómo
165 deben ser. Son, pues, la relación heril, la matrimonial (el emparejamiento de hombre y mujer carece de una denominación propia), y en tercer lugar, la procreadora (que tampoco se denomina con un vocablo específico).
170 Queden, pues, las tres como las hemos llamado.

Hay otro componente, que para unos se identifica con la administración de la casa y para otros es la parte más importante de la misma. Como sea, habrá que estudiarlo.
175 Me refiero a la llamada crematística.

Comentario

Aristóteles postula un organicismo social: el Estado es anterior naturalmente al individuo aislado. En efecto: en un ser natural, la naturaleza es la forma, que se encarga de organizar el cuerpo; por tanto, la forma es lógicamente (no temporalmente) anterior al cuerpo, y es lo que da sentido a los miembros que lo componen. Esto mismo sucede con la ciudad: los individuos que la integran no tienen sentido al margen de la totalidad del Estado de la que forman parte, del mismo modo que los órganos de un ser vivo no tienen sentido ni cumplen función alguna al margen del conjunto total del organismo (a no ser que se trate de un ser artificial, como una estatua, cuyas partes aisladas pueden ser también bellas cuando se las considera por separado).

Comentario

Como el hombre es un ser racional, puede alcanzar la máxima perfección en el Estado, gracias a la ley y la justicia, que con su racionalidad moldean todos los aspectos de su vida. Pero fuera del Estado, y al margen de la ley y la justicia, el hombre es el peor animal que existe, pues entonces nada modera sus impulsos y, armado de su inteligencia, se hace sumamente peligroso.

Comentario

La ciudad se compone de familias, y estas se fundamentan en una serie de relaciones de subordinación: amos y esclavos, marido y esposa, padre e hijos. Otro fundamento importantísimo de la familia, y por extensión de la ciudad, es la economía («crematística»).

Anotaciones

En primer lugar hablemos del amo y del esclavo, para observar lo relativo a este servicio necesario, por si podemos aprehender algo mejor que las nociones ahora corrientes. A algunos les parece que tal dominación supone una cierta ciencia, y que la administración de una casa, y la potestad señorial, y la política, y la monárquica son lo mismo, como dijimos al comienzo. Para otros tal dominación es un hecho contrario a la naturaleza, pues sólo por convención sería esclavo el uno y señor el otro, pero en nada diferirían por su naturaleza. Por esta razón tampoco sería cosa justa, sino un hecho de violencia.

(Trads. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Tecnos, Madrid, 2004).

Comentario

Aristóteles aborda finalmente el problema de la esclavitud: ¿Hace falta alguna ciencia que enseñe cómo tratar adecuadamente a los esclavos? ¿Es la esclavitud una relación natural o convencional? Si fuese convencional, la naturaleza del amo y la del esclavo, en cuanto hombres, serían la misma, y la esclavitud sería una institución antinatural, basada en el derecho espurio de la fuerza.

En el capítulo 4, Aristóteles se inclinará por la primera opción: el esclavo lo es por naturaleza y no constituye más que un «instrumento animado» al servicio de su señor.

Anotaciones

Caso práctico

UNIVERSIDADES PÚBLICAS DE LA COMUNIDAD DE MADRID PRUEBA DE ACCESO A LAS ENSEÑANZAS UNIVERSITARIAS OFICIALES DE GRADO Curso 2010-2011 MATERIA: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

INSTRUCCIONES GENERALES Y VALORACIÓN

ESTRUCTURA: La prueba consta de dos opciones, «A» y «B», cada una de las cuales incluye:

- a) un texto y
- b) cuatro cuestiones relacionadas con dicho texto.

INSTRUCCIONES: El alumno elegirá la opción «A» o la opción «B» y responderá a las cuestiones que aparecen al final de la opción elegida.

PUNTUACIÓN:

Las respuestas a las cuestiones 1.^a, 3.^a y 4.^a podrán obtener una calificación máxima de dos puntos cada una. La contestación a la pregunta 2.^a podrá obtener hasta cuatro puntos.

TIEMPO: Una hora y treinta minutos.

OPCIÓN A

«La virtud es, por consiguiente, un hábito peculiar que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello que se origina en la demarcación del prudente.

El término medio es aquello que se coloca a igual distancia de los dos extremos, uno marcado por el exceso y el otro por la insuficiencia; y también por sobrepasar o por no alcanzar el límite preciso de las pasiones y de las acciones, en tanto que la virtud siempre encuentra y elige libremente el término medio.

Por eso, en lo que respecta a su peculiaridad, y a la caracterización que hicimos de lo que es, la virtud resulta un término medio; pero en relación a lo mejor debe considerarse algo eminente» (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*).

En este texto, su autor reflexiona sobre el problema de la virtud.

Cuestiones:

1. Exponer las ideas y la estructura argumentativa del texto propuesto.
2. Explicar el problema de la virtud en Aristóteles y desarrollar sistemáticamente las principales líneas del pensamiento de este autor.
3. Enmarcar el pensamiento de Aristóteles en su contexto histórico, sociocultural y filosófico.
4. Explicar el tratamiento del problema de la virtud en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época antigua.

Opción A

1. Exponer las ideas y la estructura argumentativa del texto propuesto.

El texto gira en torno a la idea de virtud, cuya definición ofrece Aristóteles, en el marco de su teoría ética, identificándola con el término medio entre dos extremos: uno, excesivo; el otro, defectuoso. De esa idea principal se derivan otras tres:

- 1) El término medio lo dictamina la razón (prudencia), que se encarga de moderar las pasiones y los actos del sujeto. Esto significa que la función racional, propia del alma humana, debe encargarse de controlar las funciones sensitivas, que constituyen la parte inferior, animal, del hombre.
- 2) El término medio es «relativo a nosotros»; es decir, no puede aplicarse de forma puramente objetiva, sino atendiendo a las peculiares circunstancias y características del sujeto que actúa: lo que puede ser conveniente o ajustado para un individuo puede no serlo para otro, que se encuentra en una situación distinta.
- 3) Finalmente, Aristóteles advierte que es erróneo identificar el término medio prescrito con la mediocridad. La virtud es un término medio desde un punto de vista ontológico, pero, en cuanto al valor de la acción que representa, constituye lo más perfecto; es, como dice Aristóteles, una perfección «eminente».

2. Explicar el problema de la virtud en Aristóteles y desarrollar sistemáticamente las principales líneas del pensamiento de este autor.

El problema de la virtud es tratado por Aristóteles en su ética como el camino para alcanzar el bien supremo: la felicidad. Aristóteles distingue entre las virtudes intelectuales, que se alcanzan practicando la vida contemplativa, y las virtudes éticas, que dependen del hábito de actuar adaptando nuestra conducta al justo término medio entre dos extremos, uno excesivo y otro defectuoso.

La virtud garantiza el disfrute de la felicidad, porque todo ser alcanza la perfección en su género, y es feliz, realizando aquellas actividades que le son propias por naturaleza, y, dado que la naturaleza del hombre viene dada por su forma específica, el alma racional, una vida conforme a la razón, tanto intelectual como moralmente, será la más perfecta y la más feliz posible.

Esta concepción de la virtud ha de entenderse, además, en conexión con la política, porque la felicidad como bien supremo ha de buscarse no solo a título individual, sino también en un plano colectivo, en el marco de la ciudad-estado. El hombre lo entiende Aristóteles como «animal político», que tiende a vivir en sociedad, junto a otros hombres, para llevar una vida adecuada a la justicia, que le permita actualizar las particularidades que posee por su naturaleza racional a través de la educación y de las leyes.

La clave de una vida feliz es, como hemos dicho, una vida dedicada al conocimiento, que Aristóteles interpreta como un proceso de abstracción que lleva a cabo el alma de las formas inscritas en la materia, mediante la operación que realiza el intelecto agente sobre el intelecto paciente, para obtener el concepto universal, base del conocimiento científico.

Dentro de las ciencias, hay que destacar especialmente dos: la física, que conoce los seres naturales, estudiando sus cuatro causas (material, formal, eficiente y final), y explica el movimiento como paso de la potencia al acto, hasta remontarse al primer motor inmóvil, acto puro, que dinamiza el universo; y la metafísica, filosofía primera o sabiduría, que estudia las primeras causas y los primeros principios del ser; es decir, la sustancia (compuesto hilemórfico, integrado por materia y forma) y los accidentes (resto de predicados, que inhieren en la sustancia, como sujeto: cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, etc.).

3. Enmarcar el pensamiento de Aristóteles en su contexto histórico, socio-cultural y filosófico.

La vida y la obra de Aristóteles transcurren en el período de decadencia de la polis griega, que pierde su libertad al caer bajo la égida del poder macedónico. Se trata de una época marcada por las conquistas del joven discípulo de Aristóteles Alejandro Magno, cuyo imperio, fruto de la fusión entre la cultura griega y la persa, dará paso a la época helenística, en la que Atenas fue desplazada como principal centro cultural griego por Alejandría.

Es un momento histórico en el que el arte se hace más realista, destacando en la cultura figuras como Menandro (comedia), Demóstenes (retórica), Praxíteles (escultura) o Apeles (pintura). En ciencia, deben citarse los nombres de Teofrasto, principal discípulo y sucesor de Aristóteles en el Liceo, quien llevará a cabo importantes estudios sobre la naturaleza; del astrónomo

mo Eudoxo, a quien se debe el modelo de las esferas concéntricas para explicar el universo (adoptado luego por el propio Aristóteles), y, por último, el matemático alejandrino Euclides, quien convertirá la geometría en sistema axiomático en su libro Los elementos.

Desde el punto de vista filosófico, el pensamiento de Aristóteles está influido, por una parte, por la teoría platónica de las ideas, que Aristóteles recibe de su maestro, pero criticándola, pues él interpreta las ideas como formas universales unidas siempre a una materia concreta que las particulariza (actuando como «principio de individuación»); y, por otra, por la física materialista de los presocráticos, así como por los conocimientos de medicina, adquiridos de su padre, y sus observaciones directas de la naturaleza, que dotan a su filosofía de una orientación empírica y científicista que contrasta con el matematicismo de la filosofía de Platón.

4. Explicar el tratamiento del problema de la virtud en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época antigua.

Podemos encontrar el problema de la virtud tratado, por ejemplo, en Tomás de Aquino, quien la interpreta, siguiendo a Aristóteles, como el hábito de ajustar nuestro comportamiento a los preceptos de la ley natural (reflejo de la ley divina o eterna); también aparece en Rousseau, quien atribuye la virtud al «estado de naturaleza», anterior a la corrupción introducida por la civilización, en el que el hombre era bueno y actuaba siguiendo no los artificios de la razón, sino su sentimiento de simpatía hacia los demás seres humanos; lo encontramos, en fin, también en Kant, quien reflexiona sobre la virtud en el curso de su análisis del uso práctico de la razón.

Si para Aristóteles el problema es averiguar qué tipo de conducta proporciona la felicidad, a Kant le interesa más bien determinar qué tipo de comportamiento nos hace dignos de estima moral. Para Kant, por consiguiente, la virtud no es una cualidad del carácter que se adquiere adoptando el término medio entre dos extremos equivocados; ni cree tampoco que la virtud, por sí misma, proporcione felicidad alguna, sino que la define como aquella inclinación de la voluntad que impulsa al sujeto a cumplir con su deber, con independencia de cuáles puedan ser sus expectativas de alcanzar, o no, la felicidad.

La virtud se funda en Kant, por tanto, en un principio de la razón práctica y depende del cumplimiento de una ley moral, incondicionalmente válida,

que recibe el nombre de «imperativo categórico». Solo el cumplimiento de esa ley del deber nos hace «dignos de ser felices», pero no garantiza en absoluto que lo seamos. El vicio, por su parte, no es ni exceso ni defecto, sino, simplemente, la trasgresión de la ley moral.

Kant descubre dicha ley en el curso de su investigación sobre el valor moral de las acciones humanas. Señala que el único criterio que permite calibrar el valor moral de una acción es la buena voluntad: aquella que, cuando se decide a actuar, lo hace impulsada por el deber y no en función de ningún interés personal. Las éticas anteriores, como la aristotélica, fueron incapaces de fundamentar la idea de deber, porque se limitaron a formular imperativos hipotéticos, de validez condicionada a la consecución de algún fin exterior al propio sujeto (por ejemplo, la felicidad). El eudemonismo aristotélico solo es capaz de formular «máximas de la sagacidad», pero nunca un mandato ético universalmente válido para cualquier voluntad posible.

Kant propone, en cambio, su ética formal, que es la única capaz de fundamentar el concepto de deber. Esta ética se basa en el descubrimiento de una ley moral, presente en la razón práctica del sujeto —el imperativo categórico—, que le manda de un modo absoluto cómo debe comportarse, sean cuales sean sus inclinaciones personales. Según esto, la virtud consiste en la decidida voluntad del sujeto de actuar siempre por deber.

La virtud desempeña un importante papel en los llamados «postulados de la razón práctica». En primer lugar, es evidente que la limitada duración temporal de la vida humana hace imposible que el sujeto pueda alcanzar durante su existencia temporal la «santidad», es decir, una conducta completamente virtuosa, absolutamente adecuada a las exigencias de la ley moral; por consiguiente, el orden moral postula que el alma sea inmortal, como garantía de que, tras esta vida, el sujeto podrá progresar indefinidamente hacia la plena virtud. Asimismo, como la virtud no garantiza de ningún modo el disfrute de la felicidad, el orden moral exige la existencia de Dios, como garantía de que nuestra virtud será recompensada con el goce del bien supremo.

Así, la práctica de la virtud recibe apoyo por parte de la fe, pero el cumplimiento del deber y el respeto a la ley moral son completamente independientes de ella: la virtud en Kant es autónoma respecto de la religión, limitándose a postular la creencia en la inmortalidad del alma y en la existencia de Dios, dando así pie a una fe racional.

Agustín de Hipona

Contexto histórico, sociocultural y filosófico

Agustín de Hipona se sitúa en la frontera entre dos mundos: el clásico grecorromano, que declinaba, y la era cristiana, que comenzaba su recorrido. En este sentido, se trata del último pensador antiguo y el primer gran filósofo cristiano.

Su actividad intelectual se desarrolla durante el período histórico del Bajo Imperio Romano (siglos IV-V), caracterizado por un fuerte descenso demográfico; la progresiva ruralización de la población, producida por la decadencia de las ciudades; una rígida estratificación social (que conducirá, unos siglos más tarde, al feudalismo); el aumento de la importancia del ejército, como protección ante las invasiones bárbaras, y, finalmente, una notable decadencia de las artes, que abandonan el antropomorfismo clásico y se hacen teocéntricas, al tiempo que la música se pone al servicio de la liturgia religiosa.

En la época de Agustín de Hipona, el panorama religioso se encuentra definitivamente dominado por el cristianismo, que fue autorizado por el emperador Constantino en el Edicto de Milán (313) y se convirtió en la religión oficial del Imperio con Teodosio el Grande en el año 380.

Ante las críticas que le dirigían los filósofos paganos, el cristianismo utilizó el saber filosófico para apoyar los dogmas de la fe. Esta síntesis entre religión cristiana y filosofía dio lugar a la **patrística**; es decir, el pensamiento de los primeros Padres de la Iglesia: Tertuliano, Orígenes, San Basilio, el propio San Agustín, etc.

Estos pensadores utilizaron el neoplatonismo de Plotino y el estoicismo de Séneca para elaborar la primera filosofía cristiana, la cual se desarrolló inicialmente en permanente lucha con los restos del pensamiento clásico (especialmente el escepticismo académico) y con las múltiples herejías surgidas en el seno del propio cristianismo: maniqueísmo, pelagianismo, gnosticismo, arrianismo, etc.

La patrística anticipa muchos de los problemas que centrarán la reflexión filosófica de la Edad Media, ajenos al pensamiento griego, como el problema de las relaciones entre razón y **fe**, la demostración de la existencia de Dios, el enigma de la **Creación**, el sentido de la libertad humana (en conexión con los conceptos de culpa y de pecado) o la interpretación religiosa del curso de la historia como el campo de lucha entre las fuerzas del bien (divinas) y del mal (diabólicas).

Todas estas cuestiones vertebran la filosofía de Agustín de Hipona, quien las aborda desde una perspectiva original, que influirá profundamente en la obra de importantes filósofos posteriores, como Descartes o Rousseau.

Patrística. En los inicios de la Edad Media, el pensamiento cristiano se caracteriza, a grandes rasgos, por su intento de conciliar la fe cristiana con la filosofía platónica. En esta dirección, destaca la obra de San Agustín, quien acentúa la coincidencia de la filosofía y la teología en la búsqueda de una verdad única: Dios.

Fe. Acto intelectual por el cual el alma adquiere, gracias a la Revelación, el conocimiento de la verdad divina. Dicho conocimiento, basado en la creencia, lo otorga Dios mediante la gracia. Para San Agustín, el conocimiento que proporciona la fe dirige, facilita y complementa el conocimiento basado en la razón natural.

Creacionismo. Doctrina de la cosmología cristiana según la cual el mundo ha sido traído a la existencia desde la nada (*ex nihilo*) mediante el acto creador de Dios. Se opone al principio de la filosofía griega clásica según el cual nada puede surgir de la nada.

Principales líneas del pensamiento de San Agustín

Razón y fe

Para Agustín de Hipona, el ser humano anhela alcanzar la felicidad y el goce del bien supremo, que San Agustín identifica con Dios. Ahora bien, el disfrute de la felicidad requiere, ante todo, conocer la verdad, y esta puede buscarse por dos caminos: por la razón (filosofía) y por la fe (religión).

Razón y fe no son incompatibles, sino que han de colaborar: la fe dirige nuestra inteligencia en la búsqueda de la verdad, y la razón nos permite entender los contenidos de la fe, que así recibe el apoyo de nuestra inteligencia: «Entiende para creer; cree para entender» es la máxima de San Agustín.

Teoría del conocimiento

Nuestra búsqueda de la verdad se encuentra impulsada por el **amor**, pero no por el amor egoísta, fruto del deseo desordenado, que se pierde en las vanidades del mundo, sino por el amor espiritual u ordenado (caridad), que busca elevarse hasta la verdad única, inmutable y eterna.

La teoría agustiniana del conocimiento procede de lo exterior a lo interior, y de lo interior a lo superior. Parte del conocimiento sensible, que por su variabilidad no garantiza ninguna certeza, y desemboca en el escepticismo, a no ser que se encuentre alguna verdad indubitable.

Anticipándose a Descartes, Agustín de Hipona considera que esa verdad indudable es la certeza interior que proporciona la autoconciencia: si el sujeto se engaña al razonar, es evidente que piensa; y si piensa, sin duda existe. Por consiguiente, es en el interior del hombre donde habita la verdad.

Seguidamente, ha de emprenderse un camino de ascensión espiritual, que recorre dos grados: el conocimiento discursivo o ciencia (razón inferior) y el conocimiento intuitivo de las verdades eternas: belleza, justicia, bondad, etc. (razón superior), que el hombre no puede alcanzar por sí solo, sino apoyado en una acción directa ejercida por Dios sobre su mente: la **iluminación** intelectual, pues igual que el ojo necesita de la luz para ver, la mente requiere de la luz divina para conocer la verdad.

Dios y la Creación

El conocimiento de las verdades eternas permite a Agustín de Hipona demostrar la existencia de Dios: dichas verdades, por ser inmutables, no puede haberlas creado el hombre, que es un ser mudable y finito; por tanto, su fundamento ha de ser la verdad inmutable: Dios.

También demuestra la existencia de Dios por el orden del universo, que requiere un supremo ordenador, y, finalmente, por el consenso universal: la mayoría de los seres humanos afirman que existe una divinidad, que creó el mundo.

Amor. En San Agustín, el amor desempeña un papel decisivo. Puede ser bueno (caridad) si se ordena al bien del prójimo y al bien en sí mismo (Dios); pero es amor desordenado y malo (delectación) si se mantiene apegado a las apetencias humanas. El amor al bien y a Dios mueve la voluntad, y por ese movimiento el alma es llevada a la felicidad o bienaventuranza, alcanzando la libertad. Ambos amores fundan, además, dos ciudades diferentes: la celestial, que se basa en el amor al prójimo y a Dios, y la terrenal, dirigida por un egoísmo demoníaco.

Iluminación. Inspirándose en Platón, el neoplatonismo de Plotino y el Evangelio de San Juan, San Agustín entiende el conocimiento de la verdad como un proceso a la vez afectivo e intelectual, en el que convergen el amor y la razón, y en el curso del cual la mente experimenta una iluminación que le permite remontarse hasta la luz procedente de la razón eterna, entendiendo así la verdad. La iluminación sitúa el conocimiento humano en el umbral de la divinidad, aunque no le permite penetrar por completo en el misterio divino.

Dios es el ser y la bondad supremos; es inmortal y eterno, y, aun siendo único, está formado por una Trinidad de personas: Padre (Dios), Hijo (Mente) y Espíritu Santo (Amor), que conecta a las otras dos personas que integran la divinidad.

Sobre la Creación, San Agustín defiende el **ejemplarismo**: Dios, que es **trascendente** al mundo, lo ha creado de la nada tomando como prototipos las ideas que están en su Mente y que actúan como ejemplares a los que se conforman los seres creados; estos, no obstante, al incluir en su composición la materia, son más o menos perfectos, según su género.

Por lo demás, no todos los seres existen desde el principio, sino que Dios implanta en la materia las razones seminales de todos ellos, y luego van desarrollándose en el tiempo preciso que la Providencia ha dispuesto para su aparición.

Hombre, libertad e historia

La existencia del mal en el mundo no prueba que Dios no exista o que sea el causante del mal ni tampoco que exista, junto al principio del bien, un «principio maligno» (como creían los **maniqueos** y San Agustín en su juventud), sino que el mal físico consiste en la privación del bien, pues las criaturas, por ser distintas de su Creador, son imperfectas. Además, el mal ha de entenderse en el contexto del universo, en el que existe para que destaque más la luz de la bondad.

El mal moral, en cambio, hay que entenderlo en el contexto de la antropología agustiniana, que es dualista: el hombre se compone de alma (inmortal) y cuerpo (mortal). Dios, que es bondadoso, ha dotado al hombre de libre albedrío para que pueda escoger entre el bien y el mal (pecado) y así merecer premio o castigo por sus actos.

En relación con el origen del alma, San Agustín rechaza la doctrina platónica de la reencarnación y sostiene el traducianismo, según el cual el alma pasa de padres a hijos, transmitiendo el pecado original que cometió Adán al desobedecer a Dios. Desde entonces, el alma no puede salvarse por sí sola, sino que necesita de la **gracia**, una ayuda especial de Dios, que la impulsa a evitar el amor a lo sensible y la inclina a amar la virtud, único camino que garantiza la salvación.

La virtud, que San Agustín define como «amor ordenado», conduce al hombre a respetar el orden establecido por Dios en el universo y conseguir la paz, que es la tranquilidad del orden, y viene garantizada por la justicia y el derecho.

La doctrina de los dos amores desemboca en una interpretación teológica de la historia, en la cual se enfrentan dos ciudades: la ciudad de Dios, constituida en torno al amor espiritual y ordenado (Jerusalén), y la ciudad terrenal, erigida en torno al amor material desordenado (Babilonia o Roma).

El drama sagrado de la lucha histórica entre ambas ciudades tendrá un desenlace feliz, pues la **Providencia** divina ha previsto la victoria, en el día del Juicio Final, de la ciudad celestial, representada por la Iglesia. Entretanto, ambas ciudades caminan mezcladas, disputándose el alma de los hombres.

Ejemplarismo. Teoría agustiniana, inspirada en el platonismo, por la cual todos los seres son creados conforme al modelo, prototipo o ejemplo que ofrecen las ideas, previamente existentes en la Mente de Dios.

Trascendente. Se denomina «trascendente» a todo aquel ser o principio situado más allá de la naturaleza, que actúa como su causa. San Agustín aplica este calificativo a Dios, al que describe como la sustancia eterna, inmutable y sobrenatural que ha creado el mundo.

Maniqueísmo. Religión fundada por Mani (o Manes) en el siglo III, que sintetiza elementos del zoroastrismo, el budismo y el cristianismo. Mantiene la existencia de dos principios que luchan entre sí, tanto en el universo como en el interior del alma humana: la luz (el bien) y la oscuridad (el mal). La salvación se alcanza mediante la purificación personal, que permite liberar las chispas de luz encerradas en la materia.

Gracia. Según San Agustín, la gracia restablece la naturaleza caída del hombre por el pecado, es un don gratuito de Dios y constituye una condición necesaria para la salvación. La gracia no suprime la libertad, sino que da a la voluntad la fuerza para querer el bien y realizarlo, rechazando el mal. Por tanto, puede decirse que la gracia opera sobre el libre albedrío, haciendo que este se use adecuadamente para alcanzar la verdadera libertad de la bienaventuranza.

Providencialismo. Tesis agustiniana por la cual todos los sucesos temporales están previstos por Dios, especialmente la victoria final de la ciudad celestial sobre la ciudad terrenal, así como quiénes serán salvados y quiénes condenados el día del Juicio Final. La Providencia divina, sin embargo, no anula la libertad humana, pues, aunque Dios prevé nuestros actos, no determina la elección del hombre, que siempre depende de su libre albedrío.

Relación del texto con el pensamiento de San Agustín

Del libre albedrío fue comenzado por San Agustín en Roma, continuado en Tagaste y terminado cuando ya era obispo de Hipona, hacia el año 395.

En esta obra, escrita en forma de diálogo (por influencia del estilo literario de Platón y de Cicerón), Agustín de Hipona debate con su amigo Evodio —antiguo militar convertido al cristianismo y bautizado en Milán poco antes que él— sobre una serie de cuestiones características de la primera filosofía cristiana, o patristica, como el problema de la libertad, el mal moral y el pecado, las relaciones entre razón y fe o la existencia de Dios.

El presente texto se centra concretamente en el tema de la **libertad**: si el pecado procede de los actos libremente ejecutados por las almas que Dios creó, ¿no será Dios la causa última del pecado? ¿No será la libertad (el **libre albedrío**) un mal, en vez de un bien? Y, si no es Dios quien nos ha otorgado la libertad (porque Él es bueno, y nosotros hacemos muchas veces el mal con ella), ¿no nos la habrá dado algún otro ser, quizás un principio maligno, como sostenían los maniqueos?

San Agustín defiende que el mal no proviene de Dios, que es la bondad misma, sino de la voluntad humana, que es imperfecta, por proceder de un ser finito, como es el hombre, el cual, en vez de atender a los mandatos que le da Dios a través de su razón, mediante la ley natural, cede a las tentaciones sensibles, las elige libremente y peca.

Para San Agustín, es mejor tener la libertad, y poder pecar libremente, que no tenerla: pues es la capacidad de libre elección la que confiere mérito a la acción humana y da sentido al premio o castigo. Por eso, Dios nos ha concedido este bien, aunque a veces se traduzca en decisiones incorrectas, que conducen al pecado, cuando nuestra voluntad desfallece dejándose ir tras un bien sensible y pospone el bien supremo, amando más el mundo que a Dios.

Al final del texto, se aborda también la problemática relación entre la fe y la razón. Agustín de Hipona, frente al irracionalismo de otros Padres de la Iglesia, como, por ejemplo, Tertuliano, va a considerar que, puesto que el conocimiento de la verdad depende de la iluminación de nuestra mente por Dios, tanto la fe como la razón pueden conocerla: la fe prepara nuestra alma para conocer la verdad, orientándola en la dirección adecuada, a través de la creencia y el argumento de autoridad, pero además requiere el indispensable complemento de la razón, que nos permite entender aquella verdad que ya creemos por la fe.

Las verdades de la fe, por consiguiente, no son absurdas, sino que es razonable creer en ellas, y, una vez entendidas, pueden servir para reforzar nuestra fe religiosa. Filosofía y religión no son, en definitiva, incompatibles, sino que se apoyan mutuamente: una representa el camino del intelecto; la otra, el camino del corazón.

Libertad/Libre albedrío. Aunque libertad y libre albedrío son, en principio, términos afines, San Agustín señala que **libertad** designa el estado de bienaventuranza en el que no se puede pecar, mientras que **libre albedrío** se refiere a la posibilidad de elegir entre el bien (con ayuda de la gracia) o el mal (haciendo caso omiso de ella). El hombre, pues, no es siempre libre cuando goza del libre albedrío: depende del uso que haga de él.

Texto comentado

Del libre albedrío II, 1-2

LIBRO SEGUNDO

CAPÍTULO I

POR QUÉ NOS HA DADO DIOS LA LIBERTAD,
CAUSA DEL PECADO

5 1. [Evodio]—Explicame ya, si es posible, por qué ha dado Dios al hombre el libre albedrío de la voluntad[,] puesto que [de] no habérselo dado, ciertamente no hubiera podido pecar.

[Agustín]—¿Tienes ya por cierto y averiguado que Dios ha dado al hombre una cosa que, según tú, no debía haberle dado?
10

Ev.—Por lo que me parece haber entendido en el libro anterior, es evidente que gozamos del libre albedrío de la voluntad y que, además, él es el único origen de nuestros pecados.

15 Ag.—También yo recuerdo que llegamos a esta conclusión sin género de duda. Pero ahora te he preguntado si sabes que Dios nos ha dado el libre albedrío de que gozamos, y del que es evidente que trae su origen el pecado.

20 Ev.—Pienso que nadie sino Él, porque de Él procedemos, y ya sea que pequemos, ya sea que obremos bien, de Él merecemos el castigo y el premio.

Ag.—También deseo saber si comprendes bien esto último o es que lo crees de buen grado, fundado en el argumento de autoridad, aunque de hecho no lo entiendas.

25 Ev.—Acerca de esto último confieso que primeramente di crédito a la autoridad. Pero ¿puede haber cosa más verdadera que el que todo bien procede de Dios, y que todo cuanto es justo es bueno, y que tan justo es castigar a los pecadores como premiar a los que obran rectamente? De
30 donde se sigue que Dios aflige a los pecadores con la desgracia y que premia a los buenos con la felicidad.

35 2. Ag.—Nada tengo que oponerte, pero quisiera que me explicaras lo primero que dijiste, o sea, cómo has llegado a saber que venimos de Dios, pues lo que acabas de decir no es esto, sino que merecemos de Él el premio y el castigo.

Ev.—Esto me parece a mí que es también evidente, y no por otra razón sino porque tenemos ya por cierto que Dios castiga los pecados. Es claro que toda justicia proce-

Comentario

Evodio, en conversación con su amigo Agustín (San Agustín), plantea uno de los problemas centrales del cristianismo, desconocido para la filosofía antigua: el problema de la libertad individual como posibilidad de elección entre el bien y el mal.

Si la libertad del hombre es la causa de las malas acciones que este realiza: ¿por qué se la ha dado Dios? ¿No será la libertad, más que un privilegio, un don fatal? Además, si la libertad nos la ha concedido Dios, ¿por qué nos castiga cuando obramos mal? ¿No será culpa suya el mal que hemos cometido, ya que es Él quien nos ha otorgado la capacidad de ser libres?

Anotaciones

de de Dios. Ahora bien, si es propio de la bondad hacer
40 bien aun a los extraños, no lo es de la justicia el castigar a
aquellos que no le pertenecen. De aquí que sea evidente
que nosotros le pertenecemos, porque no sólo es benigní-
simo en hacernos bien, sino también justísimo en castigar-
nos. Además, de lo que yo dije antes, y tú concediste, a
45 saber, que todo bien procede de Dios, puede fácilmente
entenderse que también el hombre procede de Dios,
puesto que el hombre mismo, en cuanto hombre, es un
bien, pues puede vivir rectamente siempre que quiera.

3. Ag. — Evidentemente, si esto es así, ya está resuelta
50 la cuestión que propusiste. Si el hombre en sí es un bien y
no puede obrar rectamente sino cuando quiere, síguese
que por necesidad ha de gozar de libre albedrío, sin el cual
no se concibe que pueda obrar rectamente. Y no porque
el libre albedrío sea el origen del pecado, por eso se ha de
55 creer que nos lo ha dado Dios para pecar. Hay, pues, una
razón suficiente de habérselo dado, y es que sin él no
podía el hombre vivir rectamente.

Y, habiéndonos sido dado para este fin, de aquí puede
entenderse por qué es justamente castigado por Dios el
60 que usa de él para pecar, lo que no sería justo si nos hu-
biera sido dado no sólo para vivir rectamente, sino tam-
bién para poder pecar. ¿Cómo podría, en efecto, ser casti-
gado el que usara de su libre voluntad para aquello para lo
cual le fue dada? Así, pues, cuando Dios castiga al peca-
65 dor, ¿qué te parece que le dice, sino estas palabras: te
castigo porque no has usado de tu libre voluntad para
aquello para lo cual te la di, esto es, para obrar según ra-
zón? Por otra parte, si el hombre careciese del libre albe-
drío de la voluntad, ¿cómo podría darse aquel bien que
70 sublima a la misma justicia, y que consiste en condenar
los pecados y en premiar las buenas acciones? Porque no
sería ni pecado ni obra buena lo que se hiciera sin volun-
tad libre. Y, por lo mismo, si el hombre no estuviera dotado
de voluntad libre, sería injusto el castigo e injusto sería
75 también el premio. Mas por necesidad ha debido haber
justicia, así en castigar como en premiar, porque éste es
uno de los bienes que proceden de Dios. Necesariamente
debió, pues, dotar Dios al hombre de libre albedrío.

CAPÍTULO II

80 OBJECCIÓN: SI EL LIBRE ALBEDRÍO HA SIDO DADO
PARA EL BIEN, ¿CÓMO ES QUE OBRA EL MAL?

4. Ev. — Concedo que Dios haya dado al hombre la li-
bertad. Pero dime: ¿no te parece que, habiéndonos sido

Comentario

San Agustín argumenta que, siendo Dios el bien supremo, todo lo que ha creado, incluido el hombre y su libertad, es bueno. Pero **el hombre sólo puede decidirse a hacer el bien («obrar rectamente»)** si es capaz de elegir entre lo bueno y lo malo; por eso, Dios le ha dotado de libre albedrío.

De este modo, la libertad no nos ha sido dada para hacer el mal, sino para poder elegir entre el bien y el mal, y decidir si vamos a obrar rectamente o ceder a la tentación de las pasiones: solo así revisten mérito o demérito nuestras acciones y puede exigirse al individuo responsabilidad por lo que ha hecho, mereciendo premio o castigo por ello.

Comentario

Solo la posesión de voluntad libre otorga dignidad a la acción humana. Si en nuestro interior luchasen dos fuerzas, una buena y otra mala, como mantenían los **maniqueos**, quedaría suprimida la libertad individual, y con ella la responsabilidad del sujeto: sus actos serían meramente necesarios, carecerían de ningún mérito, y no habría que recompensarlos ni que castigarlos. Dios ha otorgado al hombre el don del libre albedrío. Dicho don es, sin duda, un bien, y existe precisamente para que el orden moral tenga sentido.

Anotaciones

85 dada para poder obrar el bien, no debería poder entregarse al pecado? Como sucede con la misma justicia, que habiendo sido dada al hombre para obrar el bien, ¿acaso puede alguien vivir mal en virtud de la misma justicia? Pues igualmente, nadie podría servirse de la voluntad para pecar si ésta le hubiera sido dada para obrar bien.

90 Ag. —El Señor me concederá, como lo espero, poderte contestar, o mejor dicho, que tú mismo te contestes, iluminado interiormente por aquella verdad que es la maestra soberana y universal de todos. Pero quiero antes de nada que me digas brevemente si, teniendo como tienes por bien
95 conocido y cierto lo que antes te pregunté, a saber, que Dios nos ha dado la voluntad libre, procede decir ahora que no ha debido darnos Dios lo que confesamos que nos ha dado. Porque, si no es cierto que Él nos la ha dado, hay motivo para inquirir si nos ha sido dada con razón o sin ella, a
100 fin de que, si llegáramos a ver que nos ha sido dada con razón, tengamos también por cierto que nos la ha dado aquel de quien el hombre ha recibido todos los bienes, y que si, por el contrario, descubriéremos que nos ha sido dada sin razón, entendamos igualmente que no ha podido dárnosla
105 aquel a quien no es lícito culpar de nada. Mas si es cierto que de Él la hemos recibido, entonces, sea cual fuere el modo como la hemos recibido, es preciso confesar también que, sea cual fuere el modo como nos fue dada, ni debió no dárnosla ni debió dárnosla de otro modo distinto de como
110 nos la dio; pues nos la dio aquel cuyos actos no pueden en modo alguno ser razonablemente censurados.

5. Ev. —Aunque creo con fe inquebrantable todo esto, sin embargo, como [aún] no lo entiendo, continuemos investigando como si todo fuera incierto. Porque veo que, de
115 ser incierto que la libertad nos haya sido dada para obrar bien, y siendo también cierto que pecamos voluntaria y libremente, resulta incierto si debió dársenos o no. Si es incierto que nos ha sido dada para obrar bien, es también incierto que se nos haya debido dar, y, por consiguiente, será
120 igualmente incierto que Dios nos la haya dado; porque, si no es cierto que debió dárnosla, tampoco es cierto que nos la haya dado aquel de quien sería impiedad creer que nos hubiera dado algo que no debería habernos dado.

Ag. —Tú tienes por cierto, al menos, que Dios existe.

125 Ev. —Sí; esto tengo por verdad inconcusa, mas también por la fe, no por la razón.

Ag. —Entonces, si alguno de aquellos insipientes de los cuales está escrito: «Dijo el necio en su corazón: No hay

Comentario

Se plantea un nuevo problema: si la libertad se la ha dado Dios al hombre para que pueda elegir entre obrar bien o mal, ¿no debería Dios, a pesar de ello, orientar las decisiones de nuestra voluntad siempre hacia el bien, dado que Él es bueno?

Comentario

Dios, que es bueno, nos ha dado el don de la voluntad libre para que podamos optar entre obrar bien o mal, pero el hecho de que a veces decidamos pecar, ¿significa que Dios no debería habernos concedido ese privilegio a los hombres? Por otra parte, si con la libertad podemos hacer el mal, siendo Dios bueno, quizá esa libertad no nos la ha dado Él, sino un ente maligno, para que cumplamos sus tenebrosos propósitos.

Caben, efectivamente, dos posibilidades: que la libertad nos la haya dado Dios, en cuyo caso, como Él es bueno, la tenemos con razón, o que pueda no habérsela dado Dios, en cuyo caso hay que plantearse si es razonable tenerla o no. Si es razonable tenerla, Dios ha hecho bien al otorgárnosla; si no es razonable tenerla, entonces quizá nos la haya dado un ser distinto a Dios, un principio irracional, malvado.

Comentario

Evodio plantea el problema de las conflictivas relaciones entre fe y razón: por la fe sabemos que Dios es bueno y ha hecho bien al darle al hombre la libertad, pero la razón no lo ve tan claro: ¿debió darnos Dios la libertad para poder pecar y hacer el mal? ¡Parece absurdo que un ser bondadoso hiciese esto, de manera que incluso cabría pensar que Dios no existe! Evodio dice, de nuevo, que su fe le lleva a afirmar la existencia de Dios, mas no la razón.

Anotaciones

Dios»: *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus*, no quisiera creer contigo lo que tú crees, sino que quisiera saber si lo que tú crees es verdad, ¿abandonarías a ese hombre a su incredulidad o pensarías quizá que debieras convencerle de algún modo de aquello mismo que tú crees firmemente, sobre todo si él no discutiera con pertinacia, sino más bien con deseo de conocer la verdad?

135 *Ev.* — Lo último que has dicho me indica suficientemente qué es lo que debería responderle. Porque, aunque fuera él el hombre más absurdo, seguramente me concedería que con el hombre falaz y contumaz no se debe discutir absolutamente nada, y menos de cosa tan grande y excelsa. Y una vez que me hubiera concedido esto, él sería el primero en pedirme que creyera de él que procedía de buena fe en querer saber esto, y que tocante a esta cuestión no había en él falsía ni contumacia alguna.

145 Entonces le demostraría lo que juzgo que a cualquiera es facilísimo demostrar, a saber, que, puesto que él quiere que yo crea, sin conocerlos, en la existencia de los sentimientos ocultos de su alma, que únicamente él mismo puede conocer, mucho más justo sería que también él creyera en la existencia de Dios, fundado en la fe que merecen los libros de aquellos tan grandes varones que atestiguan en sus escritos que vivieron en compañía del Hijo de Dios, y que con tanta más autoridad lo atestiguan, cuanto que en sus escritos dicen que vieron cosas tales que de ningún modo hubieran podido suceder si realmente Dios no existiera, y sería este hombre sumamente necio si pretendiera echarme en cara el haberles yo creído a ellos, y deseara, no obstante, que yo le creyera a él. Ciertamente no encontraría excusa para rehusar hacer lo mismo que no podría censurar con razón.

165 *Ag.* — Pues, si respecto de la existencia de Dios juzgas prueba suficiente el que nos ha parecido que debemos creer a varones de tanta autoridad, sin que se nos pueda acusar de temerarios, ¿por qué, dime, respecto de estas cosas que hemos determinado investigar, como si fueran inciertas y absolutamente desconocidas, no piensas lo mismo, o sea, que, fundados en la autoridad de tan grandes varones, debamos creerlas tan firmemente que no debamos gastar más tiempo en su investigación?

170 *Ev.* — Es que nosotros deseamos saber y entender lo que creemos.

6. *Ag.* — Veo que te acuerdas perfectamente del principio indiscutible que establecimos en los mismos comien-

Comentario

San Agustín responde a las dudas de Evodio diciendo que la creencia religiosa necesita el complemento de la demostración racional, de manera que si alguien desprovisto de la fe niega la existencia de Dios hay que tratar de demostrarle que existe.

Tal demostración se apoya, en primer lugar, en el argumento de autoridad, que alcanzará gran difusión y prestigio durante toda la Edad Media: Dios tiene que existir porque la **autoridad de muchos hombres dignos de confianza así lo atestigua**. De este modo, igual que el que niega a Dios solicita nuestra confianza en lo que dice, ¿por qué habría de ponerse en cuestión la palabra, mucho más autorizada, de aquellos hombres que dan testimonio de la existencia de Dios? Para San Agustín, por tanto, la autoridad no está desprovista de razón, sino que pide la fe y prepara al hombre para entender.

Anotaciones

zos de la cuestión precedente: si el creer no fuese cosa
 175 distinta del entender, y no hubiéramos de creer antes las
 grandes y divinas verdades que deseamos entender, sin
 razón habría dicho el profeta: «Si no creyereis, no enten-
 deréis»: *Nisi credideritis, non intelligetis*. El mismo Señor
 exhortó también a creer primeramente en sus dichos y en
 180 sus hechos a aquellos a quienes llamó a la salvación. Mas
 después, al hablar del don que había de dar a los creyen-
 tes, no dijo: Esta es la vida eterna, que crean en mí; sino
 que dijo: Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, sólo
 Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien enviaste. Después,
 185 a los que ya creían, les dice: «Buscad y hallaréis»; porque
 no se puede decir que se ha hallado lo que se cree sin en-
 tenderlo, y nadie se capacita para hallar a Dios si antes no
 creyere lo que ha de conocer después. Por lo cual, obe-
 dientes a los preceptos de Dios, seamos constantes en la
 190 investigación, pues iluminados con su luz, encontraremos
 lo que por su consejo buscamos, en la medida que estas
 cosas pueden ser halladas en esta vida por hombres
 como nosotros; porque, si, como debemos creer, a los
 mejores aun mientras vivan esta vida mortal, y ciertamente
 195 a todos los buenos y piadosos después de esta vida, les
 es dado ver y poseer estas verdades más clara y perfecta-
 mente, es de esperar que así sucederá también respecto
 de nosotros, y, por tanto, despreciando los bienes terre-
 nos y humanos, debemos desear y amar con toda nuestra
 200 alma las cosas divinas.

(Trad. Evaristo Seijas, *Biblioteca de Autores Cristianos*,
 Editorial Católica, Madrid, 1951).

Comentario

San Agustín y Evodio están de acuerdo en que **al hombre no le es suficiente la fe ni el argumento de autoridad, sino que necesita conocer la verdad racionalmente.**

Ahora bien, si el conocimiento procede de la **iluminación** que otorga Dios a la mente humana (como mantiene San Agustín), **fe y razón no pueden contraponerse, sino que, más bien, han de enriquecerse mutuamente.** De manera que hemos de tomar como punto de partida la fe, que se sitúa al comienzo de la explicación racional, y luego, yendo más allá, hay que procurar entender con la razón aquello que se cree (ayudados siempre por la iluminación divina). Al final del proceso, cuando la razón ha entendido, la fe queda reforzada, mostrándose así que es razonable creer y que la religión no es absurda.

Ese es el camino que nos recomienda San Agustín: **«Entiende para creer; cree para entender».** Claro que la fe nos lleva a creer en la existencia de Dios, pero, además, hay que demostrarla.

Religión y filosofía colaboran, por tanto, para conducir el alma, guiada por el amor, a su «lugar natural»: Dios. La fe no es algo irracional, ni se cierra sobre sí misma, sino que busca la inteligencia.

Anotaciones

Caso práctico

	UNIVERSIDADES PÚBLICAS DE LA COMUNIDAD DE MADRID PRUEBA DE ACCESO A LAS ENSEÑANZAS UNIVERSITARIAS OFICIALES DE GRADO Curso 2010-2011 MATERIA: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA	
INSTRUCCIONES GENERALES Y VALORACIÓN		
<p>ESTRUCTURA: La prueba consta de dos opciones, «A» y «B», cada una de las cuales incluye:</p> <p>a) un texto y</p> <p>b) cuatro cuestiones relacionadas con dicho texto.</p> <p>INSTRUCCIONES: El alumno elegirá la opción «A» o la opción «B» y responderá a las cuestiones que aparecen al final de la opción elegida.</p> <p>PUNTUACIÓN:</p> <p>Las respuestas a las cuestiones 1.^a, 3.^a y 4.^a podrán obtener una calificación máxima de dos puntos cada una. La contestación a la pregunta 2.^a podrá obtener hasta cuatro puntos.</p> <p>TIEMPO: Una hora y treinta minutos.</p> <p style="text-align: center;">OPCIÓN A</p> <p>«Así, pues, cuando Dios castiga al pecador, ¿qué te parece que le dice, sino estas palabras: te castigo porque no has usado de tu libre voluntad para aquello para lo cual te la di, esto es, para obrar según razón? Por otra parte, si el hombre careciese del libre albedrío de la voluntad, ¿cómo podría darse aquel bien que sublima a la misma justicia, y que consiste en condenar los pecados y en premiar las buenas acciones? Porque no sería ni pecado ni obra buena lo que se hiciera sin voluntad libre. Y, por lo mismo, si el hombre no estuviera dotado de voluntad libre, sería injusto el castigo e injusto sería también el premio. Mas por necesidad ha debido haber justicia, así en castigar como en premiar, porque éste es uno de los bienes que proceden de Dios. Necesariamente debió, pues, dotar Dios al hombre de libre albedrío» (AGUSTÍN DE HIPONA, <i>Del libre albedrío</i>).</p> <p>En este texto, su autor reflexiona sobre el problema de la libertad.</p> <p>Cuestiones:</p> <ol style="list-style-type: none">1. Exponer las ideas y la estructura argumentativa del texto propuesto.2. Explicar el problema de la libertad en Agustín de Hipona y desarrollar sistemáticamente las principales líneas del pensamiento de este autor.3. Enmarcar el pensamiento de Agustín de Hipona en su contexto histórico, sociocultural y filosófico.4. Explicar el tratamiento del problema de la libertad en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época medieval.		

Opción A

1. Exponer las ideas y la estructura argumentativa del texto propuesto.

En el texto, San Agustín reflexiona sobre la voluntad libre, concluyendo que es lo que da sentido al orden moral: Dios hizo al hombre libre para que fuese responsable y merecedor de recompensa o castigo por unos actos que solo tienen pleno sentido si surgen de la decisión libre por parte del sujeto que actúa.

El libre albedrío es, por tanto, un bien, que permite al hombre hacerse digno a los ojos de Dios si elige obrar racionalmente (alzándose así a la verdadera libertad, que disfruta sólo cuando elige el bien) y réprobo si actúa de forma indigna, es decir, irracional.

2. Explicar el problema de la libertad en Agustín de Hipona y desarrollar sistemáticamente las principales líneas del pensamiento de este autor.

El problema del libre albedrío se le plantea a San Agustín en relación con el maniqueísmo, que suprimía la responsabilidad del hombre, pues partía de la existencia de un principio bueno y otro malvado que se disputan el alma humana. San Agustín va a diferenciar entre libre albedrío y libertad: el primero se lo otorga Dios al hombre para hacerle responsable de sus actos; la segunda, la alcanza sólo cuando actúa bien, es decir, racionalmente.

Creer que Dios nos ha hecho libres implica creer que Dios existe. Pero para Agustín de Hipona no basta con la fe, sino que la razón también debe colaborar en el conocimiento de la verdad, porque razón y fe no son incompatibles: la fe se encarga de dirigir nuestra inteligencia en la búsqueda de la verdad, y la razón nos permite entender los contenidos de la fe, que así recibe apoyo por parte de nuestra inteligencia.

En San Agustín la búsqueda del conocimiento de la verdad se encuentra impulsada por el amor, pero no por un amor desordenado, sino por el amor espiritual (caridad), que busca elevarse hasta la verdad única, inmutable y eterna. Este amor es comparable a un peso o a un fuego, por el cual el alma tiende hacia Dios.

La teoría agustiniana del conocimiento parte del conocimiento sensible, que, por ser variable, termina en el escepticismo, mientras no hallemos una verdad indubitable, que solo puede encontrarse en la certeza interior que proporciona la autoconciencia, pues, si el sujeto se engaña, sin duda existe. En

el interior del hombre, por tanto, reside la verdad. Desde allí, ha de emprenderse una ascensión espiritual, que pasa por el conocimiento discursivo (razón inferior) y el conocimiento intuitivo de las verdades eternas (razón superior), que el hombre no puede lograr sin la acción directa que ejerce Dios sobre su mente, al iluminarlo intelectualmente.

Tomando como base las verdades eternas, San Agustín demuestra la existencia de Dios: esas verdades inmutables no puede crearlas el ser humano, que es imperfecto, sino que han de fundamentarse en un ser eterno, que no puede ser otro que Dios, el sumo bien.

Dios crea el mundo de la nada, tomando como modelos para formar los seres las ideas que se encuentran en su Mente (ejemplarismo), pero como los seres creados incluyen en su composición la materia, siempre poseen cierta imperfección. La Creación, además, no es instantánea, sino que contiene las razones seminales de todos los seres, las cuales se despliegan en el tiempo que la Providencia dispone.

La existencia del mal no es un argumento válido en contra de la existencia de Dios, pues el mal físico consiste en la privación del bien, propia de cualquier criatura; además, el mal ha de entenderse en el contexto del conjunto del universo, donde existe como contrapunto del bien. En cuanto al mal moral, es responsabilidad exclusiva del hombre, al que Dios ha dotado de voluntad libre para que pueda elegir entre el bien (la virtud) y el mal (el pecado), y así merecer premio o castigo por sus actos.

El hombre se compone de alma y cuerpo. El alma pasa de padres a hijos (traducianismo), transmitiéndose así el pecado original; por esta razón, el alma necesita de la gracia —ayuda especial de Dios que la inclina a amar la virtud— para salvarse. La virtud conduce al hombre a respetar el orden establecido por Dios en el universo, única forma de alcanzar la paz, la tranquilidad del orden, que viene garantizada por la justicia y el derecho.

La diferencia entre egoísmo y virtud da paso a la interpretación agustiniana de la historia sobre la base del enfrentamiento entre dos ciudades: la ciudad de Dios, constituida en torno al amor espiritual, y la ciudad terrenal, erigida en torno al amor material y desordenado. Pero, aunque a lo largo de la historia ambas ciudades caminan mezcladas, la Providencia divina ha previsto la victoria, en el día de Juicio Final, de la ciudad celestial sobre la terrenal, así como la recompensa de los justos y el castigo de los réprobos.

3. Enmarcar el pensamiento de Agustín de Hipona en su contexto histórico, sociocultural y filosófico.

Situado en la frontera entre los mundos clásico y medieval, San Agustín, al que cabe considerar el primer filósofo medieval, trabaja en los últimos momentos del imperio romano, en un contexto de crisis generalizada en el que la cultura antigua declina y es sustituida por el cristianismo en todos sus órdenes: literario, artístico y filosófico.

Criticado por los filósofos paganos, el cristianismo utilizó el saber filosófico para apoyar los dogmas de la fe. Esta síntesis entre religión cristiana y filosofía dará lugar a la patrística, filosofía elaborada por los primeros Padres de la Iglesia, entre los que destaca San Agustín. La patrística utilizó principalmente el neoplatonismo y el estoicismo para elaborar la primera filosofía cristiana, que se desarrolló inicialmente en permanente lucha con el pensamiento clásico agonizante (sobre todo frente al escepticismo académico) y con las múltiples herejías surgidas en el seno del propio cristianismo (peligianismo, gnosticismo, arrianismo, etc.).

En la patrística surgen muchos de los problemas característicos de la filosofía medieval, ajenos al universo cultural griego: las relaciones entre razón y fe, la demostración de la existencia de Dios, la Creación, la libertad humana (en conexión con los conceptos de culpa y de pecado) o la interpretación teológica del curso de la historia.

4. Explicar el tratamiento del problema de la libertad en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época medieval.

Podría explicarse el problema de la libertad en Rousseau, quien lo vincula al contrato social, por el cual los miembros del Estado constituido por dicho pacto pasan de la libertad natural a la libertad civil; en Kant, quien lo discute en el marco de la razón práctica; en Marx, en cuya filosofía la libertad se alcanza en la sociedad comunista, sin clases, en la que el hombre logra superar la alienación que lo ha deshumanizado a lo largo de la historia, y en Nietzsche, para quien el hombre recupera la libertad creadora tras la «muerte de Dios». Entre estas opciones, elegimos a Kant.

Kant se ocupa de la libertad contraponiéndola a la necesidad que reina en la naturaleza. Si la realidad se redujese al ámbito de los fenómenos sensibles, el hombre —un fenómeno más de la naturaleza, dominada por el mecani-

cismo— no sería libre, y los materialistas tendrían razón. Pero en la Crítica de la razón pura demuestra que, tras los fenómenos, se encuentran los noúmenos o «cosas en sí», y que estos, aunque son incognoscibles, pueden pensarse sin contradicción, de manera que, entendido como noúmeno, es decir, como ser racional, cabe postular la libertad del hombre sin temor a posibles objeciones materialistas o escépticas. Resumiendo: como fenómeno (cuerpo), el hombre no es libre; como noúmeno (o ser racional), sí.

Esta argumentación la repite Kant en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres y en la Crítica de la razón práctica, pero conectando el tema de la libertad con la ley moral o imperativo categórico.

En la ética formal kantiana, el punto de partida lo constituye la buena voluntad, que es aquella que actúa por deber, no en función del interés personal. El fundamento de la idea del deber es una ley moral, universalmente válida, presente a priori en la razón del sujeto, que le manda incondicionalmente, de modo absoluto (categórico), qué forma ha de adoptar su comportamiento (exigiéndole que su máxima de conducta sea universalizable).

Ahora bien, la existencia del imperativo categórico, o ley moral de la razón, postula o exige la libertad del sujeto, porque solo un sujeto autónomo, dotado de voluntad libre, puede darse a sí mismo una ley moral que regule su comportamiento, con independencia de las leyes de la naturaleza. Imperativo y ley moral, por tanto, se implican mutuamente; dicho de otro modo: «ser libre» y «estar sometido a la ley moral» son expresiones equivalentes.

Cabe hablar, desde luego, de un posible razonamiento circular en la argumentación kantiana, porque, por un lado, partiendo de la existencia del imperativo, se postula la libertad del sujeto, y, por otro, se nos dice que la libertad constituye el fundamento de dicho imperativo. Kant cree que esta aporía desaparece si distinguimos en las relaciones de imperativo y libertad entre el ámbito del conocimiento y el ámbito del ser: es verdad que, gracias al imperativo, llegamos a conocer que la libertad existe, pero el orden del conocimiento es distinto e independiente del orden del ser, donde la libertad aparece como el fundamento que hace posible la ley moral.

La esfera de los sujetos libres, que se relacionan entre sí por medio de la ley moral, constituye lo que Kant denomina el «reino de los fines», un reino de libertad que, como un ideal, han de realizar progresivamente los seres humanos en el curso de la historia.

Tomás de Aquino

Contexto histórico, sociocultural y filosófico

Tomás de Aquino vivió en el siglo XIII, época caracterizada por el despertar de Europa tras los «siglos oscuros» de la Alta Edad Media. Los avances técnicos y las buenas cosechas propiciaron un gran auge económico, que se tradujo en un incremento del comercio, un aumento de la población y un resurgimiento de las ciudades o «burgos» —sobre todo, en Francia, los Países Bajos e Italia—, si bien el sistema de producción siguió siendo básicamente agrícola.

Políticamente, comenzaron a consolidarse las grandes monarquías europeas, como las de Castilla, Aragón o Inglaterra, destacando entre todas ellas, por su poder, el reino de Francia. También se planteó la idea de una «cristiandad universal», concepto que dio lugar a un grave enfrentamiento entre el imperio y el papado por ver cuál de los dos se alzaba con la hegemonía.

El sistema de organización social siguió siendo feudal, dividiéndose la sociedad en tres estratos sociales, vinculados entre sí por relaciones de vasallaje: la nobleza, el clero y el campesinado. A pesar de ello, los burgueses, es decir, los habitantes de las ciudades, dedicados sobre todo a la artesanía y al comercio, mantuvieron un espíritu de relativa independencia, ya que las ciudades solían tener un gobierno autónomo. Dentro del artesanado, los gremios (carpinteros, tejedores, orfebres, etc.) controlaban el ejercicio de los diferentes oficios.

El crecimiento urbano estuvo unido a un resurgir de la cultura: floreció el arte gótico, con la construcción de las grandes catedrales. En pintura y escultura se trató de imitar más detalladamente la realidad natural.

En el ámbito religioso se fundaron, a principios del siglo XIII, las órdenes mendicantes: franciscanos y dominicos (a esta última perteneció Santo Tomás). Sus miembros ocuparon la mayor parte de las cátedras de las primeras universidades europeas, entre las que destacaban las de Oxford y París, donde Santo Tomás ejerció como profesor. Las enseñanzas impartidas en ellas se basaban en el comentario y la discusión de los textos de diversas autoridades filosóficas, jurídicas, médicas o religiosas, como Aristóteles, Avicena, de la Biblia o de los escritos de los Padres de la Iglesia.

El saber enseñado en las escuelas universitarias de la Baja Edad Media recibe el nombre de **escolástica** (del latín *schola*, 'escuela'), y constituye el segundo gran período de la filosofía cristiana, tras la patrística, es decir, la filosofía elaborada por los primeros Padres de la Iglesia, como, por ejemplo, San Agustín, quienes sintetizaron la religión cristiana y la filosofía platónica.

Escolástica. Se conoce con este nombre al pensamiento cristiano del final de la Edad Media, caracterizado, fundamentalmente, por la recepción, a través de los pensadores árabes y judíos, de la filosofía de Aristóteles y su adaptación a la religión cristiana. En esta función, destaca la figura de Santo Tomás, uno de cuyos temas fundamentales es la diferenciación de los ámbitos de la filosofía y de la teología, de la razón y de la fe.

Principales líneas del pensamiento de Santo Tomás

Relaciones entre razón y fe

Frente a la doctrina de la doble verdad de los averroístas latinos, Santo Tomás sostiene que la verdad es única, aunque se puede conocer de dos maneras: por la razón y por la fe. La razón conoce a partir de los datos de los sentidos; en cambio, la fe conoce partiendo de la revelación divina. En consecuencia, ambas son independientes.

Las **verdades de fe**, o verdades reveladas, sobrepasan la capacidad de la razón humana y las estudia la teología; no pueden demostrarse racionalmente y han de ser aceptadas sin discusión, porque emanan directamente de Dios. En cambio, las **verdades de razón**, es decir, las verdades de la filosofía, sí pueden ser comprendidas por el entendimiento humano y son demostrables racionalmente.

Además, existen algunas verdades que la razón puede demostrar, pero que Dios ha querido revelarnos: los preámbulos de la fe. En este terreno confluyen la fe y la razón, y la teología puede utilizar esta última para conocer la verdad revelada (teología natural). La filosofía está, por tanto, al servicio de la teología, y como la verdad es única, la filosofía y la razón se equivocan si llegan a conclusiones incompatibles con la fe.

Demostración de la existencia de Dios

Una de las verdades reveladas por la fe, pero susceptible de demostración racional, es que Dios existe. Para demostrarlo, San Anselmo había empleado el **argumento ontológico**: si Dios es «el mayor ser que existe», ha de existir tanto en la mente como en la realidad. Frente a esta demostración a priori, Santo Tomás propone una demostración a posteriori, que parte de los sentidos, y que va del efecto (los seres del mundo) a la causa que los ha producido (Dios).

Tomás de Aquino ofrece cinco demostraciones de la existencia de Dios, las **cinco vías**, que comparten la misma estructura: 1) se parte de un hecho de la experiencia; 2) se aplica el principio de causalidad, advirtiendo que no puede haber una serie causal infinita; 3) se concluye que ha de existir un ser originario, que es el que da lugar a toda la serie: Dios.

Las vías son las siguientes: 1.^a) por el movimiento: va desde el movimiento del mundo al primer motor inmóvil; 2.^a) por la causalidad eficiente: va desde las causas subordinadas hasta la primera causa incausada; 3.^a) por la contingencia: va desde los seres contingentes del mundo hasta un primer ser necesario; 4.^a) por los grados de perfección: va desde los grados de perfección del mundo hasta un ser infinitamente perfecto; 5.^a) por la finalidad y el orden cósmico: va desde el orden y la finalidad del mundo hasta una primera inteligencia ordenadora.

Creación del mundo

Para resolver el problema de la creación, Santo Tomás distingue entre esencia y existencia, esto es, entre la naturaleza de

Verdades de fe/Verdades de razón.

Las **verdades de fe** son reveladas directamente por Dios al ser humano (bien mediante la gracia, bien a través de Cristo y los profetas), y son objeto de creencia. Constituyen un sector de la verdad diferente del de las **verdades racionales**, más allá de la razón natural. No obstante, razón y fe no pueden oponerse: si surge algún conflicto entre ambas, forzosamente es la razón la que se equivoca. La razón debe someterse a la fe, y la filosofía, a la teología. Por lo demás, aunque la fe se basta a sí misma, se pueden demostrar racionalmente ciertas verdades de fe que la razón puede entender; por ejemplo, que Dios existe.

Argumento ontológico.

Demostración de la existencia de Dios formulada por San Anselmo de Canterbury (siglo xi) en su libro *Proslogion*. Se trata de una prueba a priori, porque se basa en el simple análisis del concepto de Dios y prescinde de la experiencia. En la Biblia (Salmos, 13, 1), leemos que el necio niega que Dios exista, pero para negarlo ha de tener este concepto en su entendimiento. Ahora bien, Dios se define como aquel ser «mayor que lo cual nada puede pensarse», de modo que no puede existir solo como concepto en el entendimiento, sino que también ha de existir realmente, porque «existir realmente» es «mayor» que «existir sólo en el pensamiento». Si Dios no existiese en realidad, no sería «el mayor ser que puede pensarse» y entraría en contradicción con su propia definición.

Vías. Cada uno de los cinco «caminos» mediante los cuales puede demostrarse racionalmente la existencia de Dios. Se trata de «itinerarios intelectuales», que conducen a nuestra mente desde los seres que encontramos en nuestra experiencia cotidiana hasta un ser superior que los ha creado. Aunque parten de distintos hechos de la experiencia, todas comparten la misma estructura: parten de un hecho, aplican el principio de causalidad y concluyen que la causa de tal hecho es Dios.

un ser, entendida como simple potencialidad o posibilidad (**esencia**), y su **existencia** efectiva, en acto. En Dios, esencia y existencia se implican mutuamente, porque su naturaleza implica existir necesariamente, ya que es un ser infinitamente perfecto. En cambio, los demás seres son **contingentes**: su esencia no implica necesariamente existir, y, por ello, «participan» de la existencia gracias al acto creador de Dios.

Antropología y teoría del conocimiento

Siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás concibe al hombre como una única sustancia, compuesta de materia (cuerpo) y forma (alma racional). No obstante, frente a Aristóteles, y de acuerdo con el cristianismo, mantiene que el alma humana es inmortal. La teoría del conocimiento tomista, basada, asimismo, en Aristóteles, entiende el conocimiento como un proceso de abstracción, por el que el alma desmaterializa las formas inscritas en la materia, colaborando en dicho proceso, por este orden, los sentidos, la memoria, el entendimiento agente —que abstrae las formas—, y, por último, el entendimiento paciente, que recibe la especie o forma inteligible y conoce el concepto general.

Ética y política

La ética de Tomás de Aquino es teleológica: nuestros actos tienden a un fin último que aparece como un bien deseable, la felicidad, que se adquiere mediante el ejercicio del alma racional (el conocimiento y la virtud). Puesto que Dios es el bien supremo, y el conocimiento de Dios, el más elevado al que puede aspirar el hombre, una vida dedicada a la búsqueda y al conocimiento de Dios será la más perfecta y feliz para el ser humano.

Dios gobierna el mundo mediante la **ley eterna**, de la que participan las criaturas mediante la **ley natural**, que las dota de una naturaleza propia y de unas inclinaciones específicas. El hombre actúa correctamente cuando sigue la ley natural que le dicta su razón. La ley natural es, pues, el hábito de la razón práctica, su forma de actuar habitualmente, que se encuentra de forma universal, invariable e indeleble en la razón. Su primer precepto es: «Ha de hacerse el bien y evitarse el mal». Esta es la norma básica que establece el criterio de moralidad al que deben atenerse los actos humanos y a la que se reducen todos los demás preceptos relacionados con las tendencias naturales del hombre. En este sentido, la ley natural, por ser un mandato único, se parece a los principios de la lógica, lo que le permite a Santo Tomás establecer un paralelismo entre razón teórica y razón práctica.

En cuanto a su teoría política, Aquino considera que el hombre es naturalmente sociable, y que la perfección de la vida humana solo es posible en sociedad. Igual que todo poder deriva de Dios, la **ley positiva** debe derivarse de la ley natural y buscar el bien común. De este modo, el orden político debe subordinarse al orden moral, y este, al orden divino. Cuando la ley positiva y la autoridad respetan la ley natural, son legítimas; en caso contrario, son injustas y es lícito resistirse a ellas.

Esencia/Existencia. La esencia

designa el conjunto de características que constituyen una cosa. Las esencias de los diversos seres (desde los ángeles a la materia) tienen la posibilidad de existir o no existir (los seres son contingentes), y gracias al acto creador de Dios pasan a existir de hecho. La **existencia** expresa, justamente, el ser efectivo, de hecho, de una esencia. Dios es el único ser en el que esencia y existencia se identifican (es necesario).

Contingente. Según Aristóteles, lo

contingente se opone a lo necesario. En Santo Tomás, contingente es aquello que «puede ser y no ser», a diferencia de lo necesario, que es aquello que «no puede no ser». Algo puede ser necesario de un modo relativo a otro ser que lo produce, o ser absolutamente necesario, requisito que únicamente cumple Dios, pues no depende de ningún otro ser, salvo de sí mismo, para existir.

Ley eterna/Ley natural/Leyes

positivas. La ley dada por Dios para establecer el orden del universo es la **ley eterna**. Es el origen de la **ley natural**, que es la forma que adopta en los seres creados la ley eterna. Mientras que en los animales designa las leyes que regulan las operaciones que realizan en función de su naturaleza, en el hombre la naturaleza viene dada por su alma racional; en consecuencia, la ley natural es una ley moral de la razón que ordena el comportamiento humano, dirigiéndolo hacia su fin natural: el bien. Las **leyes positivas** son la aplicación de la ley natural a la sociedad humana, por lo que necesariamente tienen que ser compatibles con la naturaleza racional del hombre.

Relación del texto con el pensamiento de Santo Tomás

Las «Sumas» eran obras enciclopédicas muy habituales en el apogeo de la escolástica, si bien la *Suma teológica* de Santo Tomás (escrita entre 1266-1273, e inacabada) es, sin duda, la más importante de este género. Se trata de una obra grandiosa, semejante a una «gran catedral de conceptos», en la que Tomás de Aquino resume sus ideas filosóficas y teológicas, realizando una síntesis magistral de cristianismo y aristotelismo.

Se divide en tres partes, aunque la última quedó incompleta. Cada parte se divide en «tratados», y estos, a su vez, en «cuestiones», dentro de las cuales se distinguen diferentes «artículos». Cada artículo posee una estructura invariable: se plantea un problema; luego, se exponen las objeciones o argumentos en contra de la posición defendida por el autor; a continuación, se exponen uno o varios argumentos a favor de ella, así como la solución ofrecida por Tomás de Aquino al problema planteado; por último, se nos ofrece una respuesta a las objeciones del comienzo.

La cuestión 2 de la primera parte de la *Suma teológica* corresponde a la **teología natural**, y en ella Tomás de Aquino se ocupa de demostrar la existencia de Dios.

En el artículo 1 de esta cuestión, Santo Tomás señala que si la existencia de Dios fuese una proposición inmediatamente evidente, como los **primeros principios** de la demostración, y el predicado estuviese incluido en la definición del sujeto, entonces no sería necesaria demostración alguna, y comprenderíamos la verdad de la proposición «Dios existe» inmediatamente (como mantenía San Anselmo en su argumento ontológico).

Pero Santo Tomás rechaza esta tesis, porque —afirma— una proposición puede ser «en sí misma evidente», pero no «para nosotros», como sucede en el caso de la proposición «Dios existe»: como no conocemos bien la esencia del sujeto de la proposición (Dios), no podemos saber qué propiedades se derivan de ella, ni si existe o no; por tanto, es necesario demostrar su existencia a partir de aquello que conocemos mejor, es decir, de sus efectos, que encontramos en el mundo.

En el artículo 2, Santo Tomás se pregunta si es posible dicha demostración. Parece que no, porque tales efectos son finitos, y Dios es infinito. Pero aunque esa demostración no nos permite conocer la esencia de Dios, dice Santo Tomás, sí nos permite al menos concluir que existe una causa trascendente que ha producido los efectos que encontramos en la experiencia, porque si no, estos no existirían.

Finalmente, en el artículo 3, Tomás de Aquino expone sus cinco vías, o demostraciones de la existencia de Dios, las cuales parten de cinco efectos comprobables en el mundo —el movimiento, la causalidad, la contingencia, los grados de perfección y el orden del universo— para remontarse a la causa primera que los ha producido, a la que identifica con Dios.

Teología natural. La teología es la ciencia que estudia a Dios. Se divide en teología natural, parte de la metafísica que considera a Dios como autor del orden natural, y teología sobrenatural, ciencia independiente que estudia a Dios en sí mismo. Ambas se basan en la fe y la Revelación, pero la teología natural utiliza también la filosofía y la luz natural de la razón para apoyar aquellas verdades de la fe que son susceptibles de demostración, como, por ejemplo, los preámbulos de la fe, entre los que destaca la proposición «Dios existe».

Primeros principios. En el ámbito de la filosofía teórica, constituyen el punto de partida y el fundamento de toda demostración lógica o matemática. Se trata de verdades evidentes e indemostrables. Tanto Aristóteles como Tomás de Aquino ponen como ejemplo el principio de no contradicción: «Es imposible que algo sea y no sea al mismo tiempo». En la filosofía práctica, el primer principio se concreta en el primer y único precepto de la ley natural: «Se debe obrar y proseguir el bien y evitar el mal».

Texto comentado

Suma de teología I, q. 2, a. 1-3

CUESTIÓN 2

SOBRE LA EXISTENCIA DE DIOS

Así, pues, como quiera que el objetivo principal de esta doctrina sagrada es llevar al conocimiento de Dios, y no sólo como ser, sino también como principio y fin de las cosas, especialmente de las criaturas racionales según ha quedado demostrado (q.1 a.7), en nuestro intento de exponer dicha doctrina trataremos lo siguiente: primero, de Dios; segundo, de la marcha del hombre hacia Dios; tercero, de Cristo, el cual, como hombre, es el camino en nuestra marcha hacia Dios.

La reflexión sobre Dios abarcará tres partes. En la primera trataremos lo que es propio de la esencia divina; en la segunda, lo que pertenece a la distinción de personas; en la tercera, lo que se refiere a las criaturas en cuanto que proceden de Él.

Con respecto a la esencia divina, sin duda habrá que tratar lo siguiente: primero, la existencia de Dios; segundo, cómo es, o mejor, cómo no es; tercero, de su obrar, o sea, su ciencia, su voluntad, su poder.

Lo primero plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. ¿Es o no es evidente Dios por sí mismo?—2. ¿Es o no es demostrable?—3. ¿Existe o no existe Dios?

ARTÍCULO 1

25 **DIOS, ¿ES O NO ES EVIDENTE POR SÍ MISMO?**

Objeciones por las que parece que Dios es evidente por sí mismo:

1. Se dice que son evidentes por sí mismas aquellas cosas cuyo conocimiento nos es connatural, por ejemplo, los primeros principios. Pero, como dice el Damasceno al inicio de su libro, *el conocimiento de que Dios existe está impreso en todos por naturaleza*. Por lo tanto, Dios es evidente por sí mismo.

2. Más aún. Se dice que son evidentes por sí mismas aquellas cosas que, al decir su nombre, inmediatamente son identificadas. Esto, el Filósofo en *I Poster.* lo atribuye a

Comentario

El estudio de Dios consta de tres partes. La primera consiste en averiguar qué es Dios (su «esencia»); para ello: 1) hay que determinar si «Dios existe», lo que exige saber: a) si es necesario demostrar la existencia de Dios, b) si se puede hacer esa demostración y, c) caso de que sea posible la demostración, llevarla a cabo; 2) luego hay que estudiar la Trinidad de personas que hay en la unidad divina, y, en fin, 3) debe abordarse el problema de la Creación (cómo proceden de Dios las criaturas).

A continuación, hay que saber cómo es Dios, utilizando la «vía de la negación» (porque solo podemos saber cómo no es Dios, no cómo es, ya que se trata de un ser infinito, que supera nuestro entendimiento).

Finalmente, han de estudiarse las operaciones o acciones de Dios, que dependen de su infinita sabiduría y de su voluntad omnipotente.

Comentario

El primer problema de la teología natural es demostrar que Dios existe, pero ¿es necesario demostrarlo? Porque algunas autoridades consideran superflua tal demostración, ya que piensan que es evidente que Dios existe. Por ejemplo, San Juan Damasceno (siglo VIII) mantiene que la existencia de Dios es tan evidente como los primeros principios de la demostración, que todos los hombres comprenden.

Anotaciones

los primeros principios de demostración. Por ejemplo, una vez sabido lo que es todo y lo que es parte, inmediatamente se sabe que el todo es mayor que su parte. Por
40 eso, una vez comprendido lo que significa este nombre, *Dios*, inmediatamente se concluye que Dios existe. Si con este nombre se da a entender lo más inmenso que se puede comprender, más inmenso es lo que se da en la realidad, y en el entendimiento que lo que se da sólo en el
45 entendimiento. Como quiera que comprendido lo que significa este nombre, *Dios*, inmediatamente está en el entendimiento, habrá que concluir que también está en la realidad. Por lo tanto, Dios es evidente por sí mismo.

3. Todavía más. 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.*
50 Por lo tanto, **que Dios existe es evidente por sí mismo.**

En cambio, nadie puede pensar lo contrario de lo que es evidente por sí mismo, tal como consta en el Filósofo, IV *Metaphys.* y I *Poster.* cuando trata los primeros principios de la demostración. Sin embargo, pensar lo contrario
60 de que Dios existe, sí puede hacerse, según aquello del Sal 52,1: *Dice el necio en su interior: Dios no existe.* Por lo tanto, que Dios existe. Por lo tanto, que Dios existe no es evidente por sí mismo.

Solución. *Hay que decir:* La evidencia de algo puede ser de dos modos. Uno, en sí misma y no para nosotros.
65 Así, una proposición es evidente por sí misma cuando el predicado está incluido en el concepto del sujeto, como *el hombre es animal*, ya que el predicado *animal* está incluido en el concepto de hombre. De este modo, si todos
70 conocieran en qué consiste el predicado y en qué el sujeto, la proposición sería evidente para todos. Esto es lo que sucede con los primeros principios de la demostración, pues sus términos como ser-no ser, todo-parte, y otros parecidos, son tan comunes que nadie los ignora.

Por el contrario, si algunos no conocen en qué consiste el predicado y en qué el sujeto, la proposición será evidente en sí misma, pero no lo será para los que desconocen en qué consiste el predicado y en qué el sujeto de la proposición. Así ocurre, como dice Boecio, que hay conceptos del espíritu comunes para todos y evidentes por sí mismos que sólo comprenden los sabios, por ejemplo, *lo
80 incorpóreo no ocupa lugar.*

Comentario

Asimismo, San Anselmo (siglo XI), basándose en «el Filósofo» (Aristóteles), había señalado que una verdad evidente es aquella en la que basta analizar el sujeto para deducir el predicado, sin necesidad de acudir a la experiencia para comprobarla; así, bastaría con analizar el concepto de Dios para ver que corresponde al «ser mayor que existe», el cual tiene que existir evidentemente tanto en la mente como fuera de la mente, para ser «el más grande».

En el Evangelio de San Juan (14, 6), Dios nos dice que Él es «la verdad»; ahora bien, la verdad existe incluso para los escépticos que la niegan (porque mantienen que su «negación de la verdad» es verdadera); luego Dios, que es la verdad, existe.

Pero Santo Tomás argumenta que, como dice Aristóteles, resulta imposible pensar lo contrario de una proposición evidente (por ejemplo, el principio de contradicción); sin embargo, podemos pensar perfectamente que Dios no existe (como hace el «necio»); así pues, la proposición «Dios existe» no es evidente y hay que demostrarla.

Comentario

Una proposición «evidente en sí misma» es aquella en la que el predicado está contenido en el concepto del sujeto, como, por ejemplo, «El todo es mayor que la parte». Pero una proposición puede ser evidente «para nosotros» o no serlo. Es evidente «para nosotros» si conocemos bien los términos sujeto y predicado que la componen, como sucede en el ejemplo, pero, como afirmaba Boecio (siglo VI), si nos enfrentamos a una proposición de la que no conocemos bien el sujeto y/o el predicado, esa proposición puede ser «evidente en sí misma», para quien conoce la materia, pero no «para nosotros» (el teorema de Pitágoras puede ser evidente para un matemático, pero no para quien no sabe matemáticas).

Anotaciones

Por consiguiente, digo: La proposición *Dios existe*, en cuanto tal, es evidente por sí misma, ya que en Dios sujeto y predicado son lo mismo, pues Dios es su mismo ser, como veremos (q.3 a.4). Pero, puesto que no sabemos en qué consiste Dios, para nosotros no es evidente, sino que necesitamos demostrarlo a través de aquello que es más evidente para nosotros y menos por su naturaleza, esto es, por los efectos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Conocer de un modo general y no sin confusión que Dios exista, está impreso en nuestra naturaleza en el sentido de que Dios es la felicidad del hombre; puesto que el hombre por naturaleza quiere ser feliz, por naturaleza conoce lo que por naturaleza desea. Pero a esto no se le puede llamar exactamente conocer que Dios existe; como, por ejemplo, saber que alguien viene no es saber que Pedro viene aunque sea Pedro el que viene. De hecho, muchos piensan que el bien perfecto del hombre, que es la bienaventuranza, consiste en la riqueza; otros, lo colocan en el placer; otros, en cualquier otra cosa.

2. *A la segunda hay que decir:* Es probable que quien oiga la palabra *Dios* no entienda que con ella se expresa lo más inmenso que se pueda pensar, pues de hecho algunos creyeron que Dios era cuerpo. No obstante, aun suponiendo que alguien entienda el significado de lo que con la palabra *Dios* se dice, sin embargo no se sigue que entienda que lo que significa este nombre se dé en la realidad, sino tan sólo en la comprensión del entendimiento. Tampoco se puede deducir que exista en la realidad, a no ser que se presuponga que en la realidad hay algo mayor que lo que puede pensarse. Y esto no es aceptado por los que sostienen que Dios no existe.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la verdad en general existe, es evidente por sí mismo; pero que exista la verdad absoluta, esto no es evidente para nosotros.

ARTÍCULO 2

LA EXISTENCIA DE DIOS, ¿ES O NO ES DEMOSTRABLE?

Objeciones por las que parece que Dios no es demostrable:

1. La existencia de Dios es artículo de fe. Pero los contenidos de fe no son demostrables, puesto que la demostración convierte algo en evidente, en cambio la fe trata lo no evidente, como dice el Apóstol en Heb 2,1. Por lo tanto, la existencia de Dios no es demostrable.

Comentario

La proposición «Dios existe» es, quizá, «evidente en sí misma», como mantenía San Anselmo, pero no lo es «para nosotros», porque nuestra razón es limitada y no alcanza a comprender la esencia de un ser infinito como es Dios. Por eso, la existencia de Dios no es evidente, como lo prueba el hecho de que muchos la niegan. Hay que demostrar, por tanto, que Dios existe, partiendo de los efectos de Dios, que podemos comprobar en la experiencia.

Comentario

Santo Tomás evalúa ahora las objeciones a su posición. Desecha la primera, porque es verdad que tenemos cierto conocimiento intuitivo de Dios como suprema felicidad, pero no es equiparable a la evidencia de los primeros principios, pues estos todos los comparten, mientras que la felicidad es interpretada de diversas maneras: como placer, riqueza, etc.

El argumento ontológico también falla, porque muchos no identifican a «Dios» con un «ser superior»: por ejemplo, los paganos concebían a sus dioses de forma corporal, finita; además, como siglos más tarde argumentará Kant, que Dios exista como concepto en la mente no garantiza que exista en la realidad.

Por último, es cierto que la verdad existe y el escepticismo es falso, pero no por eso ha de admitirse la existencia de una «verdad suprema», identificable con Dios: de hecho, los no creyentes rechazan esa posibilidad.

Comentario

No siendo evidente la existencia de Dios, hay que demostrarla, pero ¿puede demostrarse? Santo Tomás examina tres objeciones que parecen probar que no es posible. En la primera, «el Apóstol» (San Pablo) dice que la proposición «Dios existe» es un artículo de fe, y los artículos se creen, no se demuestran.

Anotaciones

2. Más aún. La base de la demostración está en *lo que es*. Pero de Dios no podemos saber *qué es*, sino sólo *qué no es*, como dice el Damasceno. Por lo tanto, no podemos demostrar la existencia de Dios.

3. Todavía más. Si se demostrase la existencia de Dios, no sería más que a partir de sus efectos. Pero sus efectos no son proporcionales a Él, en cuanto que los efectos son finitos y Él, es infinito; y lo finito no es proporcional a lo infinito.

135 Como quiera, pues, que la causa no puede demostrarse a partir de los efectos que no le son proporcionales, parece que la existencia de Dios no puede ser demostrada.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 1,20: *Lo invisible de Dios se hace comprensible y visible por lo creado*. Pero esto no sería posible a no ser que por lo creado pudiera ser demostrada la existencia de Dios, ya que lo primero que hay que saber de una cosa es si existe.

Solución. *Hay que decir:* Toda demostración es doble. Una, por la causa, que es absolutamente previa a cualquier cosa. Se la llama: *a causa de*. Otra, por el efecto, que es lo primero con lo que nos encontramos; pues el efecto se nos presenta como más evidente que la causa, y por el efecto llegamos a conocer la causa. Se la llama: *porque*. Por cualquier efecto puede ser demostrada su causa (siempre que los efectos de la causa se nos presenten como más evidentes): porque, como quiera que los efectos dependen de la causa, dado el efecto, necesariamente antes se ha dado la causa. De donde se deduce que la existencia de Dios, aun cuando en sí misma no se nos presenta como evidente, en cambio sí es demostrable por los efectos con que nos encontramos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La existencia de Dios y otras verdades que de Él pueden ser conocidas por la sola razón natural, tal como dice Rom 1,19, no son artículos de fe, sino preámbulos a tales artículos. Pues la fe presupone el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza y la perfección lo perceptible. Sin embargo, nada impide que lo que en sí mismo es demostrable y comprensible sea tenido como creíble por quien no llega a comprender la demostración.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se demuestra la causa por el efecto, es necesario usar el efecto como definición de la causa para probar la existencia de la causa. Esto es así sobre todo por lo que respecta a Dios. Porque para probar que algo existe, es necesario tomar como base *lo que significa* el nombre, no *lo que es*; ya que la

Comentario

Para demostrar algo, tenemos que conocer «lo que es», pero, como afirma San Juan Damasceno, de Dios solo podemos saber «lo que no es», de manera que no podemos demostrar nada acerca de Él. La única demostración posible de la existencia de Dios es la que parte de sus efectos en la experiencia, pero hay tal desproporción entre efectos y causa que hace impensable cualquier demostración.

A favor de la posibilidad de demostración está, en cambio, lo que dice San Pablo: a partir de lo que vemos en la experiencia, podemos conocer aquello que no vemos, lo invisible.

Comentario

Existen dos tipos de demostraciones: unas, llamadas «*propter quid*» (o «a causa de...»), son a priori y van de las causas conocidas al efecto que producen; otras, denominadas «*quia*» (es decir, «porque...»), son a posteriori, porque parten de ciertos efectos que conocemos bien por la experiencia y se remontan hasta la causa que los ha producido.

Como no conocemos bien la causa (Dios), no podemos intentar una demostración a priori, como la de San Anselmo; por tanto, Santo Tomás opta por una demostración a posteriori partiendo de los datos de la experiencia.

Comentario

En relación con las objeciones, Santo Tomás responde, primero, que la existencia de Dios no es un artículo de fe, sino un «preámbulo a tales artículos»; por tanto, pertenece a la teología natural y puede ser tanto de fe como objeto de demostración racional. A la segunda objeción, responde diciendo que, no sabemos «lo que es Dios», pero sí lo que este nombre significa: un ser infinitamente superior y trascendente, y con esto basta para intentar la demostración partiendo de los datos de la experiencia.

Anotaciones

pregunta *qué* es presupone otra: *si existe*. Los nombres dados a Dios se fundamentan en los efectos, como probaremos más adelante (q.13 a.1). De ahí que, demostrado por el efecto la existencia de Dios, podamos tomar como base lo que significa este nombre *Dios*.

3. *A la tercera hay que decir*: Por efectos no proporcionales a la causa no se puede tener un conocimiento exacto de la causa. Sin embargo, por cualquier efecto puede ser demostrada claramente que la causa existe, como se dijo (sol.). Así, por efectos divinos puede ser demostrada la existencia de Dios, aun cuando por los efectos no podamos llegar a tener un conocimiento exacto de cómo es Él en sí mismo.

ARTÍCULO 3

¿EXISTE O NO EXISTE DIOS?

Objeciones por las que parece que Dios no existe:

1. Si uno de los contrarios es infinito, el otro queda totalmente anulado. Esto es lo que sucede con el nombre *Dios* al darle el significado de bien absoluto. Pues si existiese Dios, no existiría ningún mal. Pero el mal se da en el mundo. Por lo tanto, Dios no existe.

2. Más aún. Lo que encuentra su razón de ser en pocos principios no se busca en muchos. Parece que todo lo que existe en el mundo, y supuesto que Dios no existe, encuentra su razón de ser en otros principios; pues lo que es natural encuentra su principio en la naturaleza; lo que es intencionado lo encuentra en la razón y voluntad humanas. Así, pues, no hay necesidad alguna de acudir a la existencia de Dios.

En cambio está lo que se dice en *Éxodo* 3,14 de la persona de Dios: *Yo existo*.

Solución. *Hay que decir*: La existencia de Dios puede ser probada de cinco maneras distintas. 1) La primera y más clara es la que se deduce del movimiento. Pues es cierto, y lo perciben los sentidos, que en este mundo hay movimiento. Y todo lo que se mueve es movido por otro. De hecho nada se mueve a no ser que en, cuanto potencia, esté orientado a aquello por lo que se mueve. Por su parte, quien mueve está en acto. Pues mover no es más que pasar de la potencia al acto. La potencia no puede pasar a acto más que por quien está en acto. Ejemplo: El fuego, en acto caliente, hace que la madera, en potencia caliente, pase a caliente en acto. De este modo la mueve y

Comentario

A la tercera objeción responde Santo Tomás que, aunque es verdad que hay desproporción entre los efectos y su posible causa infinita (Dios), esto no quiere decir que no podamos concluir, a partir de ellos, que existe una causa que los ha producido (ya que no se han dado la existencia por sí solos), aun cuando no podamos determinar bien la naturaleza de esa causa.

Comentario

La primera objeción a la existencia de Dios mantiene que si Dios es el bien infinito, el mundo tendría que ser bueno, pero como en él hay mal, Dios no existe. El segundo argumento, propio del materialismo ateo, sostiene que todos los seres pueden explicarse acudiendo a causas naturales o humanas, de manera que Dios resulta prescindible.

Y, sin embargo, cuando Moisés le pregunta a Dios: «¿Quién eres?», este le responde: «Yo soy el que soy»; es decir, «Yo soy el que existe (para siempre)».

Comentario

Santo Tomás ofrece hasta cinco pruebas de la existencia de Dios. Las llama «vías». Todas tienen una estructura parecida, porque se basan en la aplicación del principio de causalidad. Las vías 1.^a, 2.^a y 5.^a son dinámicas, porque se basan en el movimiento, sus causas y el fin al que tiende, mientras que la 3.^a y la 4.^a son estáticas, porque se basan en las limitaciones que muestran los seres.

La 1.^a vía dinámica, que se inspira en la *Física* de Aristóteles, recibe el nombre de «argumento cosmológico» y se basa en el movimiento que observamos en la experiencia, interpretado como paso de la potencia al acto.

Anotaciones

215 cambia. Pero no es posible que una cosa sea lo mismo si-
multáneamente en potencia y en acto; sólo lo puede ser
respecto a algo distinto. Ejemplo: Lo que es caliente en
acto, no puede ser al mismo tiempo caliente en potencia,
pero sí puede ser en potencia frío. Igualmente, es imposi-
220 ble que algo mueva y sea movido al mismo tiempo, o que
se mueva a sí mismo. Todo lo que se mueve necesita ser
movido por otro. Pero si lo que es movido por otro se
mueve, necesita ser movido por otro, y éste[,] por otro.
Este proceder no se puede llevar indefinidamente, porque
225 no llegaría al primero que mueve, y así no habría motor al-
guno pues los motores intermedios no mueven más que
por ser movidos por el primer motor. Ejemplo: Un bastón
no mueve nada si no es movido por la mano. Por lo tanto,
es necesario llegar a aquel primer motor al que nadie mue-
230 ve. En éste, todos reconocen a Dios.

2) La segunda es la que se deduce de la causa eficien-
te. Pues nos encontramos que en el mundo sensible hay
un orden de causas eficientes. Sin embargo, no encontra-
mos, ni es posible, que algo sea causa eficiente de sí mis-
235 mo, pues sería anterior a sí mismo, cosa imposible. En las
causas eficientes no es posible proceder indefinidamente
porque en todas las causas eficientes hay orden: la prime-
ra es causa de la intermedia; y ésta, sea una o múltiple, lo
es de la última. Puesto que, si se quita la causa, desapare-
240 ce el efecto, si en el orden de las causas eficientes no
existiera la primera, no se daría tampoco ni la última y la
intermedia. Si en las causas eficientes llevásemos hasta el
infinito este proceder, no existiría la primera causa eficien-
te; en consecuencia no habría efecto último ni causa inter-
245 media; y esto es absolutamente falso. Por lo tanto, es ne-
cesario admitir una causa eficiente primera. Todos la
llaman Dios.

3) La tercera es la que se deduce a partir de lo posible
y de lo necesario. Y dice: Encontramos que las cosas pue-
den existir o no existir, pues pueden ser producidas o des-
250 truidas, y consecuentemente es posible que existan o que
no existan. Es imposible que las cosas sometidas a tal po-
sibilidad existan siempre, pues lo que lleva en sí mismo la
posibilidad de no existir, en un tiempo no existió. Si, pues,
255 todas las cosas llevan en sí mismas la posibilidad de no
existir, hubo un tiempo en que nada existió. Pero si esto es
verdad, tampoco ahora existiría nada, puesto que lo que
no existe no empieza a existir más que por algo que ya
existe. Si, pues, nada existía, es imposible que algo empe-
260 zara a existir; en consecuencia, nada existiría; y esto es
absolutamente falso. Luego no todos los seres son sólo

Comentario

El paso de la potencia al acto exige un ser en acto previo, que actúe como motor; a su vez, dicho motor tiene que ser movido por otro anterior, etc. Surge así una cadena de motores y móviles, que no puede ser infinita, porque entonces nunca se habría iniciado el movimiento y ahora nada se movería. Pero vemos que hay movimiento en el mundo; por tanto, ese movimiento tiene que tener su causa última en un primer motor inmóvil, acto puro, que Santo Tomás identifica con Dios.

Comentario

La 2.^a vía dinámica se basa en la causalidad eficiente: la experiencia nos muestra que unos seres son causa de otros, porque ningún ser puede causarse a sí mismo, ya que, tendría que precederse a sí mismo en el tiempo, cosa que es imposible. De manera que tiene que haber sido causado por otro ser anterior a él; este, a su vez, ha tenido que ser causado por otro previo, etc. La serie de causas subordinadas no puede ser infinita, porque entonces no se habría iniciado ninguna cadena causal; debe, pues, existir una primera causa incausada del mundo, origen a todas las cadenas causales: Dios.

Comentario

La 3.^a vía es estática. Se basa en la limitación temporal de los seres, que nacen y mueren. Esto significa que son contingentes; es decir, existen de hecho, pero podrían no haber existido, de manera que ha sido otro ser anterior a ellos el que los ha sacado de la posibilidad y los ha traído a la existencia. A su vez, ese ser anterior es también contingente, y ha sido traído por otro desde la posibilidad a la realidad. Ahora bien, la serie de seres contingentes no puede ser infinita; ha de haber un primer ser que existe necesariamente por sí mismo, eternamente: Dios.

Anotaciones

posibilidad; sino que es preciso algún ser necesario. Todo ser necesario encuentra su necesidad en otro, o no la tiene. Por otra parte, no es posible que en los seres necesarios se busque la causa de su necesidad llevando este proceder indefinidamente, como quedó probado al tratar las causas eficientes (núm. 2). Por lo tanto, es preciso admitir algo que sea absolutamente necesario, cuya causa de su necesidad no esté en otro, sino que él sea causa de la necesidad de los demás. Todos le dicen Dios.

4) La cuarta se deduce de la jerarquía de valores que encontramos en las cosas. Pues nos encontramos que la bondad, la veracidad, la nobleza y otros valores se dan en las cosas. En unas más y en otras menos. Pero este *más* y este *menos* se dice de las cosas en cuanto que se aproximan *más* o *menos* a lo máximo. Así, caliente se dice de aquello que se aproxima más al máximo calor. Hay algo, por tanto, que es muy veraz, muy bueno, muy noble; y, en consecuencia, es el máximo ser; pues las cosas que son sumamente verdaderas, son seres máximos, como se dice en *II Metaphys*. Como quiera que en cualquier género, lo máximo se convierte en causa de lo que pertenece a tal género — así el fuego, que es el máximo calor, es causa de todos los calores, como se explica en el mismo libro —, del mismo modo hay algo que en todos los seres es causa de su existir, de su bondad, de cualquier otra perfección. Le llamamos Dios.

5) La quinta se deduce a partir del ordenamiento de las cosas. Pues vemos que hay cosas que no tienen conocimiento, como son los cuerpos naturales, y que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando como siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino intencionadamente. Las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la flecha por el arquero. Por lo tanto, hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin. Le llamamos Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Escribe Agustín en el *Enchiridio*: *Dios, por ser el bien sumo, de ninguna manera permitiría que hubiera algún tipo de mal en sus obras, a no ser que, por ser omnipotente y bueno, del mal sacara un bien.* Esto pertenece a la infinita bondad de Dios, que puede permitir el mal para sacar de él un bien.

2. *A la segunda hay que decir:* Como la naturaleza obra por un determinado fin a partir de la dirección de alguien

Comentario

La 4.^a vía es estática, porque se basa en la comprobación de que todos los seres que constituyen nuestra experiencia tienen diferentes grados de perfección. Si podemos juzgar que unos seres son más o menos perfectos que otros es porque los comparamos con un modelo supremo de perfección en cada género, del que esos seres participan en mayor o menor medida. Ese ser sumamente perfecto en todos los géneros, y causa de las perfecciones limitadas que constatamos en el resto de los seres reales, no puede ser otro que el ser supremo; es decir, Dios.

Comentario

La 5.^a vía es dinámica y se basa en una interpretación teleológica de la naturaleza. En ella nada sucede en vano ni al azar, sino que todo parece ordenado para dirigirse a un fin específico. Si esto es así, ha de existir una inteligencia ordenadora, que dirige los seres que componen el universo, hacia su fin. Dicha inteligencia, o es la inteligencia suprema, o está subordinada a una inteligencia superior, pero la cadena de inteligencias subordinadas no puede extenderse hasta el infinito, de manera que tiene que haber una inteligencia suprema: Dios.

Comentario

Frente a la primera objeción de los que mantienen que la existencia del mal físico prueba que Dios no existe, Santo Tomás utiliza la tesis agustiniana de que el mal lo permite Dios en el mundo para que resalte más el bien.

Anotaciones

superior, es necesario que las obras de la naturaleza también se reduzcan a Dios como a su primera causa. De la
310 misma manera también, lo hecho a propósito es necesario
reducirlo a alguna causa superior que no sea la razón y voluntad humanas; puesto que éstas son mudables y perfectibles. Es preciso que todo lo sometido a cambio y posibilidad sea reducido a algún primer principio inmutable y
315 absolutamente necesario, tal como ha demostrado (sol.).

(Trad. José Martorell Capó, Biblioteca de Autores Cristianos, Editorial Católica, Madrid, 1994).

Comentario

La segunda objeción se refuta en virtud de lo expuesto en la 5.^a vía: todo lo que sucede en la naturaleza parece dispuesto por una inteligencia divina trascendente, de manera que no bastan las simples causas inmanentes para explicar el orden armonioso que existe en el mundo, por lo que el argumento del ateísmo materialista resulta inviable.

Anotaciones

Caso práctico

UNIVERSIDADES PÚBLICAS DE LA COMUNIDAD DE MADRID
PRUEBA DE ACCESO A LAS ENSEÑANZAS UNIVERSITARIAS
OFICIALES DE GRADO
Curso 2010-2011
MATERIA: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

INSTRUCCIONES GENERALES Y VALORACIÓN

ESTRUCTURA: La prueba consta de dos opciones, «A» y «B», cada una de las cuales incluye:

- a) un texto y
- b) cuatro cuestiones relacionadas con dicho texto.

INSTRUCCIONES: El alumno elegirá la opción «A» o la opción «B» y responderá a las cuestiones que aparecen al final de la opción elegida.

PUNTUACIÓN:

Las respuestas a las cuestiones 1.^a, 3.^a y 4.^a podrán obtener una calificación máxima de dos puntos cada una. La contestación a la pregunta 2.^a podrá obtener hasta cuatro puntos.

TIEMPO: Una hora y treinta minutos.

OPCIÓN A

«Toda demostración es doble. Una, por la causa, que es absolutamente previa a cualquier cosa. Se la llama: a causa de. Otra, por el efecto, que es lo primero con lo que nos encontramos; pues el efecto se nos presenta como más evidente que la causa, y por el efecto llegamos a conocer la causa. Se la llama: porque. Por cualquier efecto puede ser demostrada su causa (siempre que los efectos de la causa se nos presenten como más evidentes): porque, como quiera que los efectos dependen de la causa, dado el efecto, necesariamente antes se ha dado la causa. De donde se deduce que la existencia de Dios, aun cuando en sí misma no se nos presenta como evidente, en cambio sí es demostrable por los efectos con que nos encontramos» (TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*).

En este texto, su autor reflexiona sobre el problema de la existencia de Dios.

Cuestiones:

1. Exponer las ideas y la estructura argumentativa del texto propuesto.
2. Explicar el problema de la existencia de Dios en Tomás de Aquino y desarrollar sistemáticamente las principales líneas del pensamiento de este autor.
3. Enmarcar el pensamiento de Tomás de Aquino en su contexto histórico, sociocultural y filosófico.
4. Explicar el tratamiento del problema de la existencia de Dios en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época medieval.

Opción A

1. Exponer las ideas y la estructura argumentativa del texto propuesto.

En el texto propuesto para su análisis, Tomás de Aquino se plantea si es posible demostrar, o no, la existencia de Dios.

Frente a quienes mantienen que esa demostración resulta imposible, porque es un artículo de fe, porque no conocemos la naturaleza de Dios o, en fin, porque solo podríamos demostrar su existencia partiendo de sus efectos y, como estos son finitos, no podemos concluir de ellos la existencia de un ser infinito, como es Dios, Santo Tomás considera que la clave de la cuestión está en distinguir entre dos tipos de demostraciones: las que proceden de la causa a los efectos que produce y las que, partiendo de los efectos, se remontan hasta la causa que los ha producido.

El primer tipo de demostraciones resulta aquí inviable, porque da por supuesta la existencia de aquello que hay que demostrar: Dios, pero el segundo tipo sí puede aplicarse, porque parte de los datos que encontramos en nuestra experiencia, los cuales nos permiten concluir la existencia de un ser superior que los ha producido, identificable con Dios (aunque su misteriosa esencia siga siendo desconocida para el limitado poder de nuestra razón finita).

2. Explicar el problema de la existencia de Dios en Tomás de Aquino y desarrollar sistemáticamente las principales líneas del pensamiento de este autor.

La existencia de Dios constituye un preámbulo de la fe, y pertenece al ámbito intermedio de verdades reveladas que pueden ser demostradas racionalmente, en el que pueden colaborar fe y razón: es el terreno de la teología natural.

En ella cabe demostrar —a posteriori, porque Santo Tomás rechaza el argumento ontológico de San Anselmo— la existencia de Dios mediante cinco vías, todas las cuales parten de algún hecho de la experiencia, prosiguiendo luego hasta llegar a la causa originaria que lo ha producido: Dios. Son las vías del movimiento, de la causalidad, de la contingencia, de los grados de perfección y del orden cósmico.

La demostración de la existencia de Dios abre el camino a la resolución del problema de la Creación, que Tomás de Aquino explica recurriendo a la dis-

tinción entre esencia y existencia: el único ser cuya esencia incluye la perfección de existir es Dios; en cambio, el resto de los seres no existen necesariamente, sino que solo «participan» de la existencia, debido a que Dios los ha creado, haciéndolos pasar de la simple posibilidad (esencia) a la existencia real.

Dentro de la Creación, el ser humano es una sustancia constituida por materia (cuerpo) y forma (alma racional inmortal), que conoce la realidad abstrayendo las formas universales de los objetos, despojándolos de materia. Así se alcanzan las virtudes intelectuales, que culminan en el conocimiento de Dios.

Mediante la razón y el conocimiento de la ley natural, el ser humano también domina los impulsos pasionales, adquiriendo así las virtudes éticas. A través del conocimiento o a través del control de las pasiones, la virtud supone el predominio de la razón, y esta tiene siempre como fin la felicidad. La felicidad más elevada que le cabe alcanzar al ser humano consiste en buscar y conocer a Dios.

La ley natural se encuentra también en el centro de la teoría política de Tomás de Aquino. Si el hombre es un ser sociable, deberá buscar la felicidad dentro de la sociedad, pero esta necesita una ley positiva que concrete los preceptos genéricos de la ley natural y busque el bien común. La ley positiva, por tanto, se deriva de la ley natural, con la que no puede entrar en conflicto si quiere ser una ley legítima. Santo Tomás garantiza, de esta forma, el vínculo entre el orden político y el orden moral, el cual, a su vez, enlaza con Dios por medio de la ley natural.

3. Enmarcar el pensamiento de Tomás de Aquino en su contexto histórico, sociocultural y filosófico.

Tomás de Aquino es un pensador del siglo XIII, época caracterizada por el resurgimiento cultural de Europa, gracias al auge de las ciudades y del comercio, el florecimiento del arte gótico (que se expresará, entre otras manifestaciones, en magníficas catedrales), la creación de soberbias composiciones polifónicas y la fundación de las primeras universidades, así como por la aparición de los órdenes mendicantes: franciscanos y dominicos (orden, esta última, a la que perteneció Santo Tomás).

Las novedades generadas por este resurgimiento no impiden que la estructura de la sociedad siga siendo feudal. Históricamente, se trata de un período

en el que aparece la idea de una cristiandad universal, enturbiada, no obstante, por el enfrentamiento entre el imperio y el papado, y enriquecida por los intercambios culturales entre el mundo islámico y el cristiano propiciados por las Cruzadas y por la ingente labor de la Escuela de Traductores de Toledo.

Este contacto con la cultura islámica introdujo las obras de Aristóteles y su comentarista Averroes en Occidente, donde desde el siglo XI se desarrolló el saber filosófico en el marco de la escolástica. Dichas obras fueron asimiladas de formas diversas por los pensadores cristianos: los averroístas latinos las aceptaron en su versión más radical; los franciscanos, en general, las rechazaron, permaneciendo fieles al agustinismo, mientras que San Alberto Magno y su discípulo Santo Tomás elaboraron una interpretación más moderada de las doctrinas aristotélicas, compatible con la fe.

4. Explicar el tratamiento del problema de la existencia de Dios en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época medieval.

El problema de la existencia de Dios ha suscitado dos clases de respuestas. Unas son afirmativas, como la de Descartes, quien utiliza la demostración de la existencia de Dios para superar el escepticismo respecto de la existencia del mundo exterior, introducido por la duda metódica.

También la de Kant es afirmativa, pues incluye la existencia de Dios entre los postulados de la razón práctica, y, asimismo, podemos considerar que lo es la respuesta de Wittgenstein, quien incluye el tema de Dios en el ámbito de aquellos objetos que han de «mostrarse», aunque no que pueda «decirse» nada con sentido acerca de ellos.

Otras respuestas, en cambio, son negativas, como sucede con Hume, quien mantiene que no podemos demostrar taxativamente la existencia de Dios, porque se trata de una idea en la base de la cual no hay impresión sensible alguna.

También en la filosofía de Marx se observa esta consideración negativa del problema de la existencia de Dios, pues se interpreta a Dios en el marco de la crítica a la alienación religiosa del hombre, mientras que, por último, Nietzsche, consciente de la «muerte de Dios», acaecida en la época contemporánea, y del nihilismo que acarrea, busca una filosofía alternativa que potencie la vida y la creatividad humana.

Nuestra respuesta se va a centrar en la filosofía de Descartes, quien se ocupa de Dios en la tercera de sus *Meditaciones metafísicas*, en el curso de la cual trata de recuperar aquellos conocimientos que habían sido puestos entre paréntesis en el proceso de la duda metódica. Dicha duda es un artificio ideado por el filósofo francés para encontrar alguna verdad absolutamente cierta e indubitable.

Uno de los niveles de la duda, quizá el más radical, es el que plantea la hipótesis de que Dios nos haya creado de tal modo que nos equivoquemos siempre, incluso cuando juzgamos las verdades aparentemente más ciertas de la matemática.

Pero, aun así, no es posible poner en duda la existencia del yo, del sujeto que duda, y, por consiguiente, piensa: esta es la primera verdad indubitable sobre la que se puede reconstruir, según piensa Descartes, el «edificio de las ciencias».

En el yo existen diversas ideas: adventicias, facticias e innatas. Todas pueden haber sido producidas por el sujeto pensante, salvo una: la idea de un «ser infinitamente perfecto» (Dios), que no puede haberla creado el sujeto, porque se conoce a sí mismo como finito e imperfecto, de manera que esa idea ha tenido que haber sido puesta en el yo por un ser exterior a él, dotado de infinitas perfecciones; entre ellas, la de existir. Dios, por tanto, existe realmente fuera de nuestro pensamiento.

Es evidente, además —dice Descartes—, que el yo no se ha creado a sí mismo, porque, si lo hubiese hecho, se habría dotado de todo tipo de perfecciones (ya que un ser capaz de crearse a sí mismo desde la nada ha de ser omnipotente) y, sin embargo, se conoce como imperfecto, porque duda. En consecuencia, ha tenido que haber sido creado por un ser diferente a él, que existe necesariamente por sí mismo; es decir, por Dios. Luego, Dios existe.

Dado que Dios no puede ser engañoso (por ser una sustancia infinitamente perfecta, que no necesita de nada, fuera de sí mismo, para existir), es Él quien nos garantiza que existe la realidad del mundo exterior y también la veracidad de todos aquellos conocimientos que se ajusten a las reglas del método.

La existencia de Dios es, por tanto, la clave que permite a Descartes suprimir definitivamente la duda y asegurar, de una vez por todas, el avance de las ciencias.

Descartes

Contexto histórico, sociocultural y filosófico

Descartes vivió en el contexto de la guerra de los Treinta Años, conflicto en el que se decidió la hegemonía europea, pues, tras la Paz de Westfalia (1648), España inició un proceso de irreversible decadencia frente a Francia, que se fue imponiendo como el Estado más influyente de Europa.

Desde el punto de vista socioeconómico, las consecuencias de la guerra fueron devastadoras: la población se redujo drásticamente y los Estados europeos tardaron décadas en salir de la profunda crisis causada por el conflicto.

En el plano político, se impuso el Estado absolutista, que concentra todo el poder en el rey, a quien se considera designado por Dios. La organización social era estamental: en la cúspide se situaba el rey; después, la nobleza y el alto clero, y en el tercer nivel el estamento popular, o «tercer estado».

En el terreno religioso, se produjo el enfrentamiento entre la Reforma protestante y la Contrarreforma católica, destacando la orden de los jesuitas, dedicados a fortalecer la fe católica frente al protestantismo, y el jansenismo, movimiento que se difundió en Francia a través de los escritos de Arnauld y Pascal, activos en la abadía de Port-Royal.

En las artes dominaba el Barroco, que acentuaba los efectos escenográficos, a fin de promover la fe de los fieles y para exaltar el poder de los monarcas de la época. Los dos grandes artistas del barroco son Velázquez y Bernini. La literatura, por su parte, manifiesta una concepción pesimista del hombre, resaltando la fugacidad y la vanidad de la vida, y muestra gran preocupación por la muerte.

El marco filosófico de Descartes viene determinado por la filosofía escolástica, que estudió en su juventud con los jesuitas, y por el **escepticismo** de Montaigne. Descartes rechaza el argumento de autoridad escolástico, pero no acepta los argumentos escépticos, que socavan los cimientos de la religión y de la filosofía, y trata de encontrar una certeza indubitable para situarla en la base del conocimiento. No hay que olvidar tampoco el intenso debate que mantuvo con otros filósofos, como el atomista Gassendi o el empirista Hobbes.

La filosofía de Descartes coincide en el tiempo con la Revolución Científica, iniciada por Galileo, quien elabora un nuevo modelo de saber científico, basado en la combinación de razón y experimentación.

Los racionalistas, encabezados por Descartes, valoran las matemáticas por su aportación a la nueva ciencia y proponen una interpretación mecanicista de la naturaleza. Junto a ello, buscan un método fiable, parecido al de la matemática, que garantice un avance seguro del conocimiento.

Escepticismo. Doctrina del conocimiento, representada en la filosofía antigua por Pirrón (siglo III a.C.), según la cual no hay ningún saber firme ni puede encontrarse ningún criterio de certeza absoluto. El escepticismo resurgió en el siglo XVI con Francisco Sánchez, Pierre Charrón y, sobre todo, Michel de Montaigne, quien en sus *Ensayos* mantenía la tesis de que ningún sistema de creencias es definitivamente verdadero, pues todas nuestras opiniones se basan, en última instancia, en el poder de la costumbre.

Principales líneas del pensamiento de Descartes

Las reglas del método

Tras el hundimiento de la filosofía aristotélico-tomista, el objetivo fundamental de Descartes es encontrar un **método** que, partiendo de una serie de reglas, garantice el razonamiento correcto y la reconstrucción de todo el saber humano. Las reglas de dicho método son las siguientes:

- 1) Regla de la evidencia, que exige rechazar cualquier idea que no sea clara (es decir, indudable) y distinta (imposible de confundir con ninguna otra). Se llega a la evidencia, bien por **intuición**, o visión intelectual directa de una verdad (como los primeros principios del razonamiento), bien por **deducción**, que permite derivar una serie de consecuencias necesariamente ciertas de tales principios intuitivamente evidentes.
- 2) Regla del análisis, que consiste en reducir lo complejo a sus componentes más simples, que pueden conocerse intuitivamente.
- 3) Regla de la síntesis, por la cual, partiendo de los elementos simples, conocidos por intuición, se construyen argumentos o deducciones más complejas.
- 4) Regla de la enumeración, en cuya aplicación se revisan todos los pasos dados para comprobar que no se han cometido errores en el razonamiento.

La duda metódica y el *cogito*

Seguidamente, Descartes aplica el método a la **metafísica**, raíz del «árbol de las ciencias», para averiguar si existe una primera verdad absolutamente cierta, sobre la que elevar el edificio del conocimiento.

Para ello, plantea la **duda metódica**, que consiste en cuestionar todos nuestros conocimientos a fin de hallar alguno que sea seguro e indubitable. La duda metódica tiene cuatro niveles:

- 1) Desconfianza del conocimiento aportado por los sentidos: como estos nos engañan muchas veces, suscitando ideas oscuras y confusas, podrían engañarnos siempre.
- 2) Confusión entre el sueño y la vigilia: los sueños no se distinguen a veces de la realidad, de manera que toda la realidad muy bien pudiera ser ilusoria.
- 3) Hipótesis del «Dios engañador»: los razonamientos matemáticos siguen teniendo validez, incluso en sueños, pero quizá Dios nos ha creado de tal manera que nos engañemos siempre, incluso en los razonamientos más evidentes.
- 4) Hipótesis del «genio maligno»: aun suponiendo que Dios no puede engañarnos, porque es bondadoso, podría existir un espíritu malvado que se divertiese haciéndonos errar cada vez que razonamos.

Método. Consiste en una serie de reglas que permiten dirigir el espíritu capacitándolo para intuir la verdad y descubrir con seguridad y sin temor a equivocación nuevos conocimientos. El método cartesiano procede de lo simple (conocido por intuición) a lo complejo (conocido por deducción), y consta de cuatro reglas: evidencia, análisis, síntesis y enumeración.

Intuición/Deducción. Para Descartes, existen dos actos del entendimiento que permiten conocer las cosas sin temor a equivocarse: la intuición y la deducción. La **intuición** se refiere a cualquier representación mental que es tan clara y distinta que no puede existir duda alguna acerca de ella (conocemos por intuición, por ejemplo, que existimos y pensamos o los primeros principios de la matemática). La **deducción**, en cambio, es un razonamiento discursivo, compuesto por varias partes, que, cuando ha sido bien hecha y repasada adecuadamente, nos concede una seguridad igual a la que obtenemos por la intuición (por ejemplo, la demostración de la existencia de Dios o una demostración matemática).

Metafísica. Esta ciencia es, según Descartes, la «raíz» del «árbol de las ciencias». Se ocupa de «la existencia de Dios y de la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre». Solo puede constituirse como ciencia cuando se apoya en una primera verdad que sea indudable y absolutamente evidente (el *cogito*) de la que hay que partir para, utilizando adecuadamente el método, descubrir todas las demás verdades, empezando por la existencia de Dios.

Duda metódica. En la filosofía cartesiana, la duda no es una actitud de base, como en el escepticismo de Montaigne, sino un método. Se trata de un artificio destinado a encontrar un contenido absolutamente cierto que no pueda ponerse en duda y que, siendo absolutamente verdadero, se convierta en la base de nuestro conocimiento. Es, pues, una duda que se dirige a superar el escepticismo, cosa que Descartes consigue con la certeza del *cogito* y la demostración de que Dios existe y no puede ser engañador.

Sin embargo, aunque la duda parece haber eliminado todos nuestros conocimientos, incluidos los matemáticos, en el acto mismo de dudar aparece algo que resiste cualquier duda: si el sujeto duda, es que piensa, y, si piensa, es que existe. «**Pienso, luego existo**» («*Cogito, ergo sum*») es la primera certeza indubitable de la metafísica.

Demostración de la existencia de Dios

Descartes define el yo como una **sustancia pensante**, en la que hay **ideas**, voluntades y juicios (que son los que pueden conducirnos a error). A su vez, las ideas son de tres clases: adventicias, facticias e innatas. Son adventicias aquellas ideas que parecen provenir de los objetos exteriores; las facticias, las crea nuestra imaginación, y las innatas, en cambio, parecen ser connaturales al sujeto (por ejemplo, el yo).

Ahora bien, entre las ideas innatas encontramos una muy especial: la de un «ser infinitamente perfecto» (Dios), que no puede haber sido creada por el yo, ya que este es finito e imperfecto, de manera que esa idea ha tenido que ser puesta en el sujeto por un ser realmente infinito, con lo que queda demostrado que Dios existe.

Descartes añade otras dos demostraciones de la existencia de Dios. La primera es una variante del argumento ontológico de San Anselmo: dado que el yo tiene en su mente la idea de un ser infinitamente perfecto, ese ser tiene que incluir entre sus perfecciones la de existir necesariamente.

La segunda es una variante de la vía tomista de la contingencia: si el yo se hubiese dado a sí mismo la existencia, se habría dado todo tipo de perfecciones, entre ellas, la de existir necesariamente, pero se sabe finito, imperfecto y contingente; por tanto, ha tenido que haber sido traído a la existencia por otro ser, que puede ser contingente (sus padres, por ejemplo) o necesario. La cadena de seres contingentes no puede ser infinita, pues entonces el yo no existiría actualmente, pero como sí existe, ha de haber un ser necesario, Dios, que lo ha creado y lo mantiene en la existencia.

Dios, como ser infinitamente perfecto, tiene que ser bondadoso y no puede engañarnos: Él garantiza, pues, que el mundo exterior existe y que la ciencia matemática que se ocupa de él es verdadera (siempre que sus razonamientos se ajusten a las reglas del método). *Nota: prueba la existencia de Dios partiendo de la primera certeza*

La metafísica cartesiana distingue tres sustancias: la infinita (Dios), la pensante (almas) y la extensa (cuerpos físicos).

Antropología

La antropología cartesiana es dualista. En el hombre hay que distinguir el alma (inmortal), caracterizada por el pensamiento, y el cuerpo (que es material y se caracteriza por la extensión). Son independientes, no se necesitan para existir.

El cuerpo es una máquina compleja, construida por Dios. La separación entre alma y cuerpo plantea el problema de la comunicación entre las dos sustancias, resuelto por Descartes mediante la glándula pineal, punto de contacto entre ambas.

«**Pienso, luego existo**» («*Cogito, ergo sum*»). Esta proposición, usualmente conocida como *cogito*, constituye la clave de bóveda de la metafísica cartesiana. Se trata de la primera verdad, conocida con absoluta claridad y distinción, cuya certeza permite fundamentar de modo seguro el «edificio de las ciencias». Se ha señalado que su antecedente directo es la proposición de San Agustín: «Si yerro, existo» («*Si fallor, sum*»).

Sustancia. En la metafísica cartesiana, la sustancia se define como «aquello que existe de tal modo que no necesita de ninguna otra cosa para existir». Según esto, solo Dios (la sustancia infinita) es propiamente sustancia; pero Descartes distingue, además, otras dos sustancias finitas: la sustancia pensante (*res cogitans*) y la sustancia extensa (*res extensa*); el atributo característico de la primera es el pensamiento, y sus modos son las almas; el atributo característico de la segunda es la extensión, y sus modos son los cuerpos físicos.

Ideas. En Descartes, las ideas son los contenidos del yo, o sustancia pensante, y se refieren a las cosas mismas en tanto que «vistas» por la mente. Dentro de las ideas, como representaciones mentales, hay que distinguir entre las ideas adventicias (aparentemente causadas por objetos externos), facticias (creadas por la imaginación del sujeto) e innatas (poseídas por el alma de todos los hombres y connaturales a ella desde el nacimiento).

Relación del texto con el pensamiento de Descartes

Las *Meditaciones metafísicas* fueron publicadas por Descartes en 1641, cuando residía en Holanda, país en el que reinaba en ese momento una gran tolerancia religiosa. Allí encontró el reposo y la soledad necesarios, tras sus años de viajes y su experiencia como soldado, para desarrollar el sistema filosófico esbozado en el *Discurso del método* (1637).

Constituye, sin duda, su obra más importante y la que él más apreciaba. El libro apareció acompañado por una serie de «Objeciones» de filósofos y teólogos contemporáneos, como Hobbes, Arnauld y Gassendi, junto con las «Respuestas» de Descartes a ellas, que amplió en 1642.

En las *Meditaciones metafísicas*, Descartes, preocupado por el resurgimiento del escepticismo, provocado por el conflicto religioso entre los protestantes y los católicos, que amenazaba con extenderse hasta arruinar el pensamiento científico, trata de sentar las bases de una nueva metafísica, capaz, a la vez, de sustituir a la antigua metafísica escolástica, ya en decadencia, y de superar los argumentos escépticos mediante el hallazgo de una verdad indudable y absolutamente cierta. Con esta obra, Descartes funda el racionalismo e inaugura la filosofía moderna.

El libro se compone de seis meditaciones, en las que Descartes, tras plantear la duda metódica y superarla mediante la intuición fundamental de la existencia del yo o sustancia pensante (*cogito*), pasa a demostrar la existencia de Dios, quien garantiza nuestros conocimientos acerca del mundo exterior (sustancia extensa). Finalmente, Descartes expone en esta obra su concepción **dualista** del ser humano, dividido en alma (pensamiento) y cuerpo (extensión).

La tercera meditación gira en torno al problema de la demostración de la existencia de Dios. Una vez descubierto el yo pensante, Descartes analiza su contenido y encuentra que en él existen ideas adventicias (supuestamente causadas por objetos exteriores), facticias (objetos imaginarios) e innatas (connaturales al sujeto; por ejemplo, la idea del yo).

Aunque todas esas ideas podría haberlas producido el propio sujeto, hay entre las ideas innatas una que destaca con fuerza: la de un «ser infinitamente perfecto» (Dios), cuya **realidad objetiva** es muy superior a la del yo, que es finito e imperfecto. De aquí deduce Descartes que esa idea ha tenido que ser puesta en el yo por un ser infinito, dotado de una **realidad formal** más perfecta que la del yo. Ese ser, evidentemente, es Dios, cuya existencia queda así demostrada.

Puesto que Dios es perfecto, ha de ser bondadoso y no puede querer engañar al hombre, de manera que es Él quien garantiza que las verdades científicas que conocemos acerca del mundo exterior, utilizando adecuadamente las reglas del método, son ciertas. Ahora, la nueva ciencia, fundada por Copérnico, Kepler y Galileo, puede avanzar sobre un fundamento seguro, capaz de resistir el escepticismo.

Dualismo. En el plano antropológico, Descartes sostiene el dualismo; es decir, considera que el hombre se compone de alma (sustancia pensante) y cuerpo (sustancia extensa). Ambas partes del compuesto humano son completamente diferentes y se encuentran radicalmente separadas. Este dualismo tan estricto plantea el problema de la comunicación entre ambas sustancias, cuerpo y alma, que Descartes resuelve localizando la unión de ambas en la glándula pineal, situada a la base del cerebro humano.

Realidad objetiva/Realidad formal

formal. Son términos que Descartes emplea en su metafísica para describir la estructura y la causa de las ideas. La **realidad objetiva** de una idea es lo que esta representa: la imagen o contenido que suscita en nuestra mente. Así entendidas, las ideas muestran realidades más o menos perfectas: animal, hombre, Dios, etc. Tales ideas han tenido que ser causadas por un ser que tenga una realidad formal tan perfecta, al menos, como el contenido objetivo que ellas muestran; así, obtenemos que todas las ideas del pensamiento han podido ser producidas por el yo, salvo la de Dios, que muestra una realidad objetiva tan perfecta que no puede haber sido causada por el sujeto, que se sabe finito e imperfecto, sino por un ser que posee una **realidad formal** infinitamente perfecta: Dios.

Texto comentado

Meditaciones metafísicas,
«Meditación tercera»

MEDITACIÓN TERCERA

DE DIOS; SU EXISTENCIA

Cerraré los ojos ahora, me teparé los oídos, dejaré de hacer uso de los sentidos, borraré inclusive de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales o, al menos, ya que esto es casi imposible, las tendré por vanas y falsas; y así, en comercio sólo conmigo y considerando mi intimidad, procuraré poco a poco conocerme mejor y familiarizarme más conmigo mismo. Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, afirma, niega, conoce pocas cosas, ignora otras muchas, ama, odia, quiere, no quiere y también imagina y siente; pues, como he notado anteriormente, aunque las cosas que siento e imagino no sean acaso nada fuera de mí y en sí mismas, estoy, sin embargo, seguro de que esos modos de pensar, que llamo sentimientos e imaginaciones, en cuanto que sólo son modos de pensar, residen y se hallan ciertamente en mí. Y en esto poco que acabo de enumerar creo haber dicho todo cuanto sé verdaderamente o, al menos, todo cuanto he notado que sabía hasta aquí. Para procurar ahora extender mi conocimiento, seré circunspecto y consideraré con cuidado si no podré descubrir en mí otras cosas más, de las que no me he apercebido todavía. Estoy seguro de que soy una cosa que piensa; pero ¿no sé también cuáles son los requisitos precisos para estar cierto de algo? Desde luego, en este mi primer conocimiento nada hay que me asegure su verdad, si no es la percepción clara y distinta de lo que digo, la cual no sería, por cierto, suficiente para asegurar que lo que digo es verdad, si pudiese ocurrir alguna vez que fuese falsa una cosa concebida por mí de ese modo claro y distinto; por lo cual me parece que ya puedo establecer esta regla general: que todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas.

Sin embargo, antes de ahora he admitido y tenido por muy ciertas y manifiestas varias cosas que, no obstante, he reconocido más tarde ser dudosas e inciertas. ¿Qué cosas eran éstas? Eran la tierra, el cielo, los astros y todas las demás que percibía por medio de los sentidos. Ahora bien: ¿qué es lo que yo concebía en ellas clara y distintamente? Nada más, ciertamente, sino que las ideas o pen-

Comentario

Inicia Descartes su tercera meditación haciendo un breve resumen de los resultados obtenidos en las meditaciones anteriores, tras haber encontrado la certeza fundamental: «Pienso, luego existo» (*«Cogito, ergo sum»*), que permite afirmar la existencia del yo y definirlo como «sustancia pensante»; esto es, una cosa cuya característica o atributo fundamental es el pensamiento (*res cogitans*).

Descartes describe los contenidos del pensamiento, indicando que, aunque la existencia del mundo exterior es dudosa, no puede ponerse en duda que, al menos, las ideas de multitud de seres se encuentran presentes en nuestra mente.

Comentario

Seguidamente, Descartes trata de averiguar si existe algún otro conocimiento cierto. Para ello, se necesita hallar un criterio de certeza que asegure el conocimiento de nuevas verdades. Examinando la primera verdad descubierta el *cogito*, encuentra que la prueba de su verdad reside en la claridad y distinción con la que esta proposición aparece ante nuestra mente. Así concluye que toda aquella idea que se presente con análoga claridad y distinción (es decir, de forma diáfana y nítidamente separada de cualquier otra idea) ha de ser, sin duda, verdadera, mientras que las ideas oscuras y confusas deberán rechazarse como falsas (lo cual coincide con la primera regla del método: la regla de la evidencia).

Anotaciones

samientos de esas cosas se presentaban a mi espíritu. Y aun ahora mismo, no niego que esas ideas se hallen en mí. Pero había, además, otra cosa que yo afirmaba y que, por la costumbre que tenía de creerla, pensaba percibir muy
45 claramente, aunque en verdad no la percibía, y era que había fuera de mí algunas cosas, de donde procedían las tales ideas, siendo estas ideas en un todo semejantes a aquellas cosas. Y en esto me engañaba; o si por acaso era mi juicio verdadero, la verdad de este juicio no resultaba
50 de ningún conocimiento que yo tuviera.

Pero cuando consideraba alguna cosa muy simple y muy sencilla de aritmética y geometría, como, por ejemplo, que dos y tres juntos hacen el número cinco y otras semejantes, ¿no las concebía yo por lo menos con claridad
55 suficiente para asegurar que eran verdaderas? Y si después he juzgado que podían esas cosas ponerse en duda, no fue por otra razón sino porque se me ocurrió pensar que quizá un Dios pudo hacerme de naturaleza tal que me engañase, aun acerca de lo que me parecía más
60 patente. Ahora bien: siempre que esta opinión, que concebí antes, de la suprema potencia de un Dios se presenta a mi pensamiento, me veo obligado a confesar que, si quiere, le es fácil hacer de tal suerte que me engañe [aun] en las cosas que creo conocer con muy grande evidencia; y,
65 por el contrario, siempre que vuelvo la vista hacia las cosas que pienso que concibo muy claramente, me quedo tan persuadido de ellas que espontáneamente prorrumpo en estas frases: Engáñeme quien pueda, que no conseguirá hacer que yo no sea nada mientras estoy pensando que soy algo, ni que venga un día en que sea verdad que yo no
70 he sido nunca, si es ahora verdad que soy, ni que dos y tres juntos hagan más o menos de cinco, y otras cosas por el estilo, que veo claramente no pueden ser de otro modo que como las concibo.

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 sólo de esta opinión[,] es muy leve y, por decirlo así, metafísica. Pero para poderla
80 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 estar nunca cierto de cosa alguna. Y para poder encontrar
85 una ocasión de indagar todo eso, sin interrumpir el orden que me he propuesto en estas meditaciones, que es pasar gradualmente de las primeras nociones que halle en mi

Comentario

Desde luego, las ideas correspondientes a objetos externos, y mucho más las ideas matemáticas, parecen claras y distintas, pero Descartes ha mostrado en las anteriores meditaciones que la existencia extramental del mundo exterior es muy dudosa y que puede plantearse la hipótesis de un «Dios engañador» que podría haber creado al hombre de tal manera que siempre se equivoque, incluso al realizar los razonamientos matemáticos más sencillos, claros y distintos.

De manera que, si se quiere rescatar de la duda tanto el conocimiento matemático como el conocimiento exterior, es necesario demostrar, primero, que Dios existe y, a continuación, que no es engañador.

Anotaciones

90 espíritu a las que pueda luego encontrar, debo dividir aquí mis pensamientos todos en ciertos géneros y considerar en cuáles de estos géneros hay propiamente verdad o error.

95 Entre mis pensamientos, unos son como las imágenes de las cosas y sólo a éstos conviene propiamente el nombre de idea: como cuando me represento un hombre, una quimera, el cielo, un ángel o el mismo Dios. Otros, además, tienen algunas otras formas: como cuando quiero, temo, afirmo, niego, pues si bien concibo entonces alguna cosa como asunto o término de la acción de mi espíritu, también añadido alguna otra cosa, mediante esta acción, a 100 la idea que tengo de aquélla; y de este género de pensamientos son unos llamados voluntades o afecciones[,] y otros, juicios.

Y ahora, en lo que concierne a las ideas, si se consideran solamente en sí mismas, sin referirlas a otra cosa, no 105 pueden, hablando con propiedad, ser falsas; pues, imagine una cabra o una quimera, no es menos cierto que imagino una que otra. Tampoco es de temer que se encuentre falsedad en las afecciones o voluntades; pues aunque puedo desear cosas malas o que nunca han existido, no deja de ser verdad que las deseo. Así pues, solo quedan los juicios[,] en los cuales debo tener mucho cuidado de no errar. 110 Ahora bien: el error principal y más ordinario que puede encontrarse en ellos es juzgar que las ideas, que están en mí, son semejantes o conformes a cosas, que están fuera de mí; porque es bien cierto que si considerase las ideas sólo como modos o maneras de mi pensamiento, sin quererlas referir a algo exterior, apenas podrían darme ocasión de error. 115

Pues bien: entre esas ideas, unas me parecen nacidas 120 conmigo[,] y otras, extrañas y oriundas de fuera[,] y otras, hechas e inventadas por mí mismo. Pues si tengo la facultad de concebir qué sea lo que, en general, se llama cosa o verdad o pensamiento, me parece que no lo debo sino a mi propia naturaleza; pero si oigo ahora un ruido, si veo el sol, si siento el calor, he juzgado siempre que esos sentimientos procedían de algunas cosas existentes fuera de mí; y, por último, me parece que las sirenas, los hipogrifos y otras fantasías por el estilo, son ficciones e invenciones de mi espíritu. Pero también podría persuadirme de que 125 todas esas ideas son de las que llamo extrañas y oriundas de fuera, o bien que todas han nacido conmigo o también que todas han sido hechas por mí, puesto que [aún] no he descubierto su verdadero origen. Y lo que principalmente 130

Comentario

Descartes trata ahora de determinar las causas del error. Analizando el yo, encuentra que en él hay tres tipos de contenidos: **ideas o representaciones** mentales de los objetos (por ejemplo, una «cabra», una «quimera» —esto es, un ser monstruoso con cuerpo de cabra, cola de serpiente y cabeza de león—, etc.), **voluntades o deseos** (por ejemplo, desear ser joven, desear ser rico, etc.) y **juicios** (por ejemplo, afirmar que «Dos más dos son cuatro» o que «El Sol es del tamaño de una moneda»).

Ni las ideas ni las voluntades son erróneas en sí mismas; en cambio, los juicios nos conducen al error cuando afirmamos que **las ideas** que tenemos **se asemejan a los objetos** que designan («El Sol es del tamaño de una moneda») o cuando decimos que ciertos objetos existen realmente y no es así («Las quimeras existen»).

Comentario

Las ideas o representaciones mentales del sujeto pueden dividirse en tres tipos: **adventicias** (parecen provenir de objetos situados fuera de nuestra mente; por ejemplo, árbol, casa), **ficticias** (las crea el propio sujeto usando su imaginación; por ejemplo, el «hipogrifo» —esto es, un ser fantástico mezcla de águila y caballo—) e **innatas** (estas no proceden de la experiencia ni parece haberlas creado caprichosamente el sujeto, sino que parecen serle connaturales y haber nacido con él; por ejemplo, el propio *cogito*). El problema que se plantea es de dónde proceden tales ideas.

Anotaciones

135 he de hacer, en este lugar, es considerar las que me parecen provenir de algunos objetos fuera de mí y cuáles son las razones que me obligan a creerlas semejantes a esos objetos.

140 La primera de esas razones es que me parece que la naturaleza me lo enseña; y la segunda, que experimento en mí mismo que esas ideas no dependen de mi voluntad; pues muchas veces se me presentan, a pesar mío, como ahora, lo quiera o no, estoy sintiendo calor y por esto estoy persuadido de que ese sentimiento o idea del calor la produce en mí una cosa diferente de mí, esto es, el fuego cerca del cual estoy sentado. Y nada veo que me parezca más razonable que juzgar que esta cosa extraña me envía e imprime su semejanza, más bien que otra cosa cualquiera.

150 Ahora debo ver si estas razones son bastante fuertes y convincentes. Cuando digo que me parece que la naturaleza me lo enseña, entiendo por naturaleza sólo una cierta inclinación, que me lleva a creerlo, y no una luz natural que me haga conocer que ello es verdadero. Y estas dos expresiones difieren mucho entre sí; pues no puedo poner en duda lo que la luz natural me enseña que es verdadero, como antes me ha enseñado que, puesto que yo dudaba, podía inferir que existía, por cuanto, además, no hay en mí ninguna otra facultad o potencia de distinguir lo verdadero de lo falso, que pueda enseñarme que lo que la luz natural me presenta como verdadero no lo es, y en la cual pueda fiarme, como me fío en la luz natural. Pero en cuanto a las inclinaciones, que me parecen también naturales, he notado a menudo que tratándose de elegir entre virtudes y vicios, no menos me han llevado al mal que al bien; por lo cual, no hay tampoco razón para seguir las, tratándose de lo verdadero y lo falso. Y respecto a la otra razón, que es que esas ideas deben venir de fuera, puesto que no dependen de mi voluntad, tampoco me parece convincente. Pues así como las inclinaciones de que acabo de hablar están en mí, aun cuando no siempre concuerdan con mi voluntad, así también puede haber en mí, sin que aun yo la conozca, alguna facultad o potencia propia para producir esas ideas, sin ayuda de ninguna cosa exterior; y, efectivamente, siempre me ha parecido hasta hoy que, cuando duermo, se forman esas ideas en mí, sin necesidad de los objetos que representan. En fin, aun cuando conviniese yo en que esas ideas están causadas por esos objetos, no sería necesaria consecuencia el afirmar que han de ser semejantes a ellos. Por el contrario, en muchos casos he notado ya que hay una gran diferencia entre el objeto y su idea; así, por ejemplo, hallo en mí dos ideas del Sol muy

Comentario

Las ideas **adventicias** parecen proceder de objetos exteriores, cuya existencia real acabamos de ver que es muy dudosa. **Creemos que esos objetos existen por una inclinación natural, pero no porque la «luz natural» de la razón lo vea claro**: esta solo nos enseña verdades evidentes, y la existencia del mundo exterior, de momento, no lo es, por varias razones.

Primero, porque **muchas inclinaciones que tenemos se muestra luego que estaban equivocadas** (como sucede con aquellas que nos inclinan al vicio), de manera que la propensión a creer que los objetos externos existen, por firme que sea, puede estar equivocada.

En segundo lugar, porque en **sueños** nuestra mente produce multitud de ideas de objetos que no existen, de manera que las representaciones mentales que tenemos de tales objetos en estado de vigilia quizá también las producimos nosotros, sin que exista fuera ninguno de tales objetos.

Finalmente, la experiencia muestra que **muchas veces hay una gran diferencia entre la idea que tenemos de un objeto y el objeto mismo** (por ejemplo, el «Sol percibido» es muy diferente del Sol que conoce la astronomía).

Por todo ello, sigue siendo imposible superar la duda relativa a la existencia del mundo exterior, y **el sujeto continúa encerrado en sus pensamientos, sin poder trascenderlos**.

Anotaciones

diferentes: una es oriunda de los sentidos y debe ponerse entre las que he dicho que vienen de fuera y, según esta idea, pareceme el Sol muy pequeño; la otra procede de las razones de la astronomía, es decir, de ciertas nociones nacidas conmigo, o ha sido formada por mí mismo de cualquier modo que sea, y según esta idea es el Sol varias veces mayor que la Tierra. Y es cierto que estas dos ideas que del Sol tengo, no pueden ambas ser semejantes al mismo Sol; y la razón me hace creer que la que procede inmediatamente de su apariencia es la más disemejante. Todo esto me da a conocer que, hasta ahora, no ha sido en virtud de un juicio cierto y premeditado, sino por un ciego y temerario impulso, por lo que he creído que había fuera de mí cosas diferentes de mí, las cuales, por medio de los órganos de mis sentidos o por otro medio cualquiera, me enviaban sus ideas o imágenes, imprimiendo en mí su semejanza.

Pero se presenta otro camino para indagar si, entre las cosas cuyas ideas tengo en mí, hay algunas que existen fuera de mí, y es[,] a saber: si las tales ideas se consideran sólo como ciertos modos de pensar, no reconozco entre ellas ninguna diferencia o desigualdad y todas me parecen proceder de mí de una misma manera; pero si las considero como imágenes que representan unas una cosa y otras otra, es evidente que son muy diferentes unas de otras. Pues, en efecto, las que me representan sustancias son sin duda algo más y contienen, por decirlo así, más realidad objetiva, es decir, participan por representación [de] más grados de ser o perfección que las que sólo me representan modos o accidentes. Además, la idea por la cual concibo un Dios soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, omnipotente y universal creador de todas las cosas, que están fuera de él; esa idea, digo, tiene ciertamente en sí más realidad objetiva que aquellas otras que me representan sustancias finitas.

Ahora bien: es cosa manifiesta, por luz natural, que debe haber, por lo menos, tanta realidad en la causa eficiente y total como en el efecto; pues ¿de dónde puede el efecto sacar su realidad si no es de la causa?, y ¿cómo podría esta causa comunicársela, si no la tuviera en sí misma?

Y de aquí se sigue, no sólo que la nada no puede producir cosa alguna, sino también que lo más perfecto, es decir, lo que contiene en sí más realidad, no puede ser consecuencia y dependencia de lo menos perfecto; y esta verdad no es solamente clara y evidente en aquellos efec-

Comentario

Para tratar de salir fuera de la conciencia, Descartes utiliza una serie de conceptos tomados de la filosofía escolástica: sustancia, accidentes, realidad objetiva, realidad formal, etc., reinterpretándolos en el marco de su nueva metafísica del sujeto, ya que no los aplica a las cosas reales, como habían hecho los escolásticos, sino a las ideas del yo.

Encuentra, así, que las ideas, como tales ideas, es decir, como «cuadros» o «imágenes» mentales, son todas iguales (es igual de idea la representación de un hombre que la de una quimera), pero en lo que se refiere a lo que representan, por su contenido, son muy distintas y **unas tienen más realidad objetiva que otras**; es decir, son como «cuadros» o «imágenes» que presentan ante nuestra mente objetos más perfectos que otros: unas representan **sustancias** (por ejemplo, «un árbol»), mientras que otras representan **accidentes** (por ejemplo, «ser alto» o «ser verde»). Además, entre esas ideas hay una que destaca especialmente: la que representa a **Dios**; esto es, un ser que reúne en sí infinitas perfecciones y que, por tanto, tiene más realidad objetiva que todas las demás ideas que representan sustancias finitas e imperfectas (árbol, casa, hombre, etc.).

Anotaciones

tos que poseen la que los filósofos llaman realidad actual o formal, sino también en las ideas, en donde se considera sólo la que llaman realidad objetiva. Por ejemplo, la piedra
230 que aún no existe, no puede comenzar a ser ahora, como no sea producida por una cosa que posea en sí, formal o eminentemente, todo lo que entra en la composición de la piedra, es decir, que contenga en sí las mismas cosas u
235 calor no puede producirse en un sujeto privado antes de él, a no ser por algo que sea de un orden, grado o género tan perfecto, al menos, como es el calor, y así sucesivamente; y no es esto sólo, sino que, además, la idea del calor o de la piedra no puede estar en mí, si no ha sido puesta por alguna causa que contenga, por lo menos, tanta
240 realidad como la que yo concibo en el calor o la piedra; pues aun cuando esa causa no transmita a mi idea nada de su realidad actual o formal, no por eso hay que figurarse que esa causa haya de ser menos real, sino que hay
245 que saber que, siendo toda idea una obra del espíritu, es tal su naturaleza que no requiere de suyo ninguna otra realidad formal que la que recibe y obtiene del pensamiento o espíritu, del cual es solo un modo, es decir, una manera de pensar. Ahora bien: para que una idea contenga tal realidad objetiva en vez de tal otra, debe sin duda haberla recibido de alguna causa, en la que habrá, por lo menos, tanta
250 realidad formal como hay realidad objetiva en la idea; pues si suponemos que hay algo en una idea que no esté en su causa, será porque lo ha recibido de la nada. Mas por imperfecto que sea el modo de ser que consiste en
255 estar una cosa objetivamente o por representación en el entendimiento, por medio de su idea, no puede decirse, sin embargo, que ese modo y manera de ser no sea nada, y, por consiguiente, que la idea sea oriunda de la nada. Y
260 no debo tampoco figurarme que, porque la realidad que considero en mis ideas es sólo objetiva, no es necesario que la misma realidad esté formal o actualmente en las causas de esas ideas, y que basta que esté objetivamente también en ellas; pues así como ese modo de ser objetivo pertenece a las ideas por propia naturaleza, así también la
265 manera o modo de ser formal pertenece a las causas de las ideas (al menos a las primeras y principales) por propia naturaleza. Y si bien puede suceder que una idea produzca otra idea, esto no puede llegar hasta lo infinito, sino que
270 al cabo hay que detenerse en una idea primera, cuya causa sea como un patrón u original, en el cual esté contenida, formal y efectivamente, toda la realidad o perfección que se encuentra sólo objetivamente o por representación

Comentario

Al contenido de cada idea le corresponde un grado determinado de realidad objetiva, o perfección, pero es evidente que la idea no se ha producido a sí misma, sino que ha tenido que ser producida por otro ser, distinto de ella, que tiene una realidad formal suficiente como para poder causar la idea (porque si tuviese una realidad formal más imperfecta que la realidad objetiva de la idea, no podría producirla).

Anotaciones

275 en esas ideas. De suerte que la luz natural me hace cono-
cer evidentemente que las ideas son en mí como cuadros
o imágenes que pueden, es cierto, descender fácilmente
de la perfección de las cosas de donde han sido sacados,
pero que no pueden contener nada que no sea más gran-
de o perfecto que ellas.

280 Y cuanto más larga y cuidadosamente examino todo
esto, tanto más clara y distintamente conozco que es ver-
dadero. Mas ¿qué conclusión sacaré? Ésta: que si la reali-
dad o perfección objetiva de alguna de mis ideas es tanta
285 que claramente conozco que esa misma realidad o perfec-
ción no está en mí formal o eminentemente, y, por consi-
guiente, que no puedo ser yo mismo la causa de esa idea,
se seguirá necesariamente que no estoy solo en el mundo,
sino que hay alguna otra cosa que existe y es causa de
290 esa idea; pero, en cambio, si semejante idea no se en-
cuentra en mí, no tendré ningún argumento que pueda
convencerme y darme certeza de que existe algo más que
yo mismo, pues los he buscado todos con cuidado y no
he podido encontrar ningún otro hasta ahora.

Ahora bien: entre todas las ideas que están en mí, ade-
295 más de la que me representa a mí mismo, la cual no puede
aquí ofrecer dificultad alguna, hay otra que me representa
a Dios y otras que me representan cosas corporales e ina-
nimadas, ángeles, animales y otros hombres como yo. Y
en lo que toca a las ideas que me representan a otros
300 hombres o animales o ángeles, concibo fácilmente que
puedan haber sido formadas por la mezcla y composición
de las ideas que tengo de las cosas corporales y de la de
Dios, aun cuando fuera de mí no hubiese hombres en el
mundo, ni animales ni ángeles. Y en lo que toca a las ideas
305 de las cosas corporales, no reconozco en ellas nada tan
grande y excelente que no me parezca poder provenir de
mí mismo, pues si las considero de cerca y las examino,
como hice ayer con la idea de la cera, encuentro que no se
dan en ellas sino poquísimas cosas que yo conciba clara y
310 distintamente, y son, a saber: la magnitud, o sea extensión
en longitud, anchura y profundidad, la figura que resulta
de la terminación de esta extensión, la situación que los
cuerpos, con diferentes figuras, mantienen entre sí, y el
movimiento o cambio de esta situación, pudiendo añadir-
315 se la sustancia, la duración y el número. En cuanto a las
demás cosas, luz, colores, sonidos, olores, sabores, calor,
frío y otras cualidades que caen bajo el tacto, hállanse en
mi pensamiento tan oscuras y confusas que hasta ignoro
si son verdaderas o falsas, es decir, si las ideas que concibo
320 de esas cualidades son efectivamente las ideas de co-

Comentario

Ahora bien, examinando la realidad de todas las ideas que hay en el pensamiento, y considerándolas como simples imágenes, hay que ver si todas ellas pueden haber sido producidas por la propia mente del sujeto (pues este tiene una realidad formal suficiente como para producirlas todas, siempre que sean más imperfectas que él) o si hay alguna idea que muestre una realidad objetiva tan perfecta que no pueda haberla producido un ser a fin de cuentas finito e imperfecto como es el sujeto.

Anotaciones

sas reales, o si no me representan más que unos quiméricos seres que no pueden existir. Pues aun cuando he dicho anteriormente que sólo en los juicios puede darse la verdadera y formal falsedad, sin embargo, puede haber en
325 las ideas cierta falsedad material, a saber: cuando representan lo que no es nada, como si fuera alguna cosa. Por ejemplo, las ideas que tengo del frío y del calor son tan poco claras y distintas que no pueden enseñarme si el frío es sólo una privación de calor o el calor una privación de
330 frío, o bien si ambas son cualidades reales o no lo son; y por cuanto, siendo las ideas como imágenes, no puede haber ninguna que no parezca representarnos algo, si es cierto que el frío no es más sino privación de calor, resultará que la idea que me lo represente como algo real y positivo podrá muy bien llamarse falsa, y asimismo las demás.
335 Pero, a decir verdad, no es necesario que les atribuya otro autor, sino yo mismo; pues si son falsas, es decir, si representan cosas que no son, la luz natural me hace conocer que proceden de la nada, es decir, que están en mí porque
340 le falta algo a mi naturaleza, que no es totalmente perfecta; y si esas ideas son verdaderas, como, sin embargo, me representan tan poca realidad, que no puedo distinguir la cosa representada del no ser, no veo por qué no podría yo ser su autor.

345 En cuanto a las ideas claras y distintas que tengo de las cosas corporales, hay algunas que me parece que he podido sacar de la idea que tengo de mí mismo, como son las de sustancia, duración, número y otras cosas semejantes. Pues cuando pienso que la piedra es una sustancia, o
350 una cosa que por sí es capaz de existir, y que yo soy también una sustancia, aunque muy bien concibo que yo soy una cosa que piensa y no extensa, y que la piedra, por el contrario, es una cosa extensa que no piensa, habiendo así entre ambas concepciones muy notable diferencia, sin
355 embargo, parecen convenir en que representan sustancias. De igual modo, cuando pienso que ahora existo y recuerdo, además, haber existido antes y concibo varios pensamientos, cuyo número conozco, adquiero las ideas de duración y de número, las cuales puedo luego transferir
360 a todas las demás cosas que quiera. Por lo que toca a las otras cualidades de que están compuestas las ideas de las cosas corporales, a saber: extensión, figura, situación y movimiento, es cierto que no están formalmente en mí, puesto que yo no soy sino algo que piensa; pero como
365 son sólo unos modos de la sustancia y yo soy una sustancia, me parece que pueden estar contenidas en mí eminentemente.

Comentario

Descartes acaba de repasar la ideas o representaciones de muchos seres que hay en la mente: animales, hombres, ángeles, objetos físicos (con sus cualidades primarias, o mensurables, y sus cualidades secundarias, como su color, su olor, etc.), etc., y comprueba que la realidad objetiva que muestran, además de ser oscura y confusa, nunca supera en perfección a la del sujeto pensante; de manera que él mismo podría haberlas producido sin mayor problema. Seguimos sin poder sacar al sujeto de su mundo interior, y la existencia del mundo externo aún no puede demostrarse.

Anotaciones

Sólo queda, pues, la idea de Dios, en la que es preciso considerar si hay algo que no pueda proceder de mí mismo. Bajo el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, por la cual yo mismo y todas las demás cosas que existen (si existen algunas) han sido creadas y producidas. Ahora bien: tan grandes y eminentes son estas ventajas, que cuanto más atentamente las considero, menos me convenzo de que la idea que de ellas tengo pueda tomar su origen en mí. Y, por consiguiente, es necesario concluir de lo anteriormente dicho que Dios existe; pues si bien hay en mí la idea de la sustancia, siendo yo una, no podría haber en mí la idea de una sustancia infinita, siendo yo un ser finito, de no haber sido puesta en mí por una sustancia que sea verdaderamente infinita.

Y no debo imaginar que no concibo el infinito por medio de una verdadera idea y sí sólo por negación de lo finito, como la quietud y la oscuridad las comprendo porque niego el movimiento y la luz; no, pues veo manifiestamente, por el contrario, que hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita y, por tanto, que, en cierto modo, tengo en mí mismo la noción de lo infinito antes que la de lo finito, es decir, antes la de Dios que la de mí mismo; pues ¿sería posible que yo conociera que dudo y que deseo, es decir, que algo me falta y que no soy totalmente perfecto, si no tuviera la idea de un ser más perfecto que yo con el cual me comparo y de cuya comparación resultan los defectos de mi naturaleza?

Y no se diga que acaso sea esta idea de Dios materialmente falsa y, por consiguiente, oriunda de la nada, es decir, que acaso esté en mí porque tengo defecto, como antes dije de las ideas del calor y del frío y de otras semejantes; pues, muy al contrario, siendo esa idea muy clara y distinta y encerrando más realidad objetiva que ninguna otra, no hay ninguna que sea por sí misma más verdadera ni que pueda menos prestarse a la sospecha de error y falsedad.

Digo que esta idea de un ser sumamente perfecto e infinito es muy verdadera; pues aunque acaso pudiera fingirse que ese ser no existe, no puede, sin embargo[,] fingirse que su idea no me representa nada real, como antes dije de la idea del frío. Es también muy clara y distinta, puesto que todo lo que mi espíritu concibe clara y distintamente y todo lo que contiene en sí alguna perfección, está contenido y encerrado en esa idea. Y esto no deja de ser verdad, aunque yo no comprenda el infinito y haya en Dios una in-

Comentario

Pero la idea de Dios es diferente, porque corresponde a un ser cuya realidad objetiva posee infinitas perfecciones, de manera que la idea de un ser tan perfecto no puede haberla producido un ser finito e imperfecto como el sujeto pensante, sino que ha de haber sido puesta en el yo por un ser dotado de una realidad formal muy superior al yo, un ser que tiene que ser él mismo infinito; en otras palabras, el propio Dios. Con ello, Descartes ofrece una primera demostración de la existencia de Dios.

Comentario

La idea de un ser infinito no surge por negación de lo finito, sino al contrario: es, paradójicamente, el conocimiento previo de lo infinito lo que nos permite conocer que algo es finito, por comparación.

Asimismo, tampoco vale decir que esa idea no está causada por nada, porque lo infinito posee una entidad sustantiva, que se le impone al pensamiento como algo totalmente verdadero.

Finalmente, tampoco importa que el sujeto no entienda por completo qué es lo infinito: basta que comprenda tal idea y que esta aparezca ante su mente con suficiente claridad y distinción, y esta condición, sin duda, se cumple.

Anotaciones

415 finidad de cosas que no puedo entender, ni siquiera alcan-
zar con el pensamiento; pues a la naturaleza de lo infinito
pertenece el que yo, ser finito y limitado, no pueda com-
prenderla. Y basta que entienda esto bien y que juzgue
que todas las cosas que concibo claramente y en las que
sé que hay alguna perfección, como asimismo también
420 una infinidad de otras que ignoro, están en Dios formal-
mente o eminentemente, para que la idea que de Dios ten-
go sea la más verdadera, la más clara y distinta de todas
las que hay en mi espíritu.

425 Pero quizá soy yo también algo más de lo que imagino y
acaso las perfecciones todas que atribuyo a la naturaleza
de Dios están en mí, en cierto modo, en potencia, aunque
[aún] no se produzcan y no se manifiesten por sus accio-
nes. En efecto, ya voy experimentando que mi conocimien-
to aumenta y se perfecciona poco a poco, y no veo nada
430 que pueda impedir que vaya aumentando así cada vez
más, hasta el infinito, ni tampoco veo por qué, uná vez
acrecentado y perfeccionado, no podría yo adquirir, por
medio de él, todas las demás perfecciones de la naturaleza
divina y, por último, no veo tampoco por qué el poder que
435 tengo de adquirir tales perfecciones, si es verdad que está
ahora en mí, no sería suficiente para producir las ideas de
esas mismas perfecciones. Sin embargo, examinando la
cosa más de cerca, bien conozco que eso no puede ser;
porque, primeramente, aunque fuera verdad que mi cono-
440 cimiento adquiere por días nuevos grados de perfección y
que hay en mi naturaleza muchas cosas en potencia, que
no están aún en acto, sin embargo, todas esas ventajas ni
pertenecen ni se acercan en modo alguno a la idea que
tengo de la divinidad, en la cual nada hay en potencia, sino
445 que todo es efectivo y en acto. Y ¿no es un argumento in-
falible y ciertísimo de la imperfección de mi conocimiento el
hecho de que se acrecienta poco a poco y aumenta por
grados? Es más: aunque mi conocimiento aumente cada
vez más, no dejo de concebir, sin embargo, que nunca
450 puede ser infinito en acto, puesto que nunca llegará a tal
punto de perfección que no pueda acrecentarse más. Pero
a Dios, lo concibo actualmente infinito y en tan alto grado
que nada puede añadirse a la suprema perfección que po-
see. Y, por último, comprendo muy bien que el ser objetivo
455 de una idea no puede resultar de un ser que existe sólo en
potencia, y propiamente no es nada, sino sólo de un ser
formal o actual.

Y ciertamente nada veo en todo esto que acabo de de-
cir que no sea facilísimo de conocer por luz natural a to-
460 dos cuantos quieran pensar en ello con cuidado; pero

Comentario

Descartes concluye que la idea de Dios es «la más verdadera, la más clara y distinta de todas las que hay en mi espíritu», más aún que la del yo, porque, como acaba de indicar, para que el yo se conozca como imperfecto y dubitativo, primero tiene que tener la idea de un ser infinitamente perfecto que le permita hacerse consciente de su imperfección. Conocemos, pues, lo infinito antes y mejor que el *cogito*, aunque dicha idea haya aparecido después que él en el curso de la investigación.

Comentario

Ahora, Descartes utiliza los conceptos escolásticos de **potencia y de acto para reforzar su argumentación**: quizá el yo no sea infinitamente perfecto en acto, pero podría serlo en potencia, de manera que, progresando, podría producir él mismo la idea de un ser infinito.

Descartes desecha esta argumentación, porque Dios se concibe como un infinito «en acto», es decir, realmente existente y, por tanto, su idea ha de producirla un ser que tenga actualmente una realidad formal infinitamente perfecta. En cambio, el yo solo va adquiriendo perfecciones puntualmente, poco a poco, de manera que siempre permanece «en potencia»; es decir, siempre le quedan posibilidades por realizar.

Anotaciones

cuando distraigo un tanto mi atención, mi espíritu, oscurecido y como cegado por las imágenes de las cosas sensibles, olvida fácilmente la razón por la cual la idea que tengo de un ser más perfecto que yo debe necesariamente haberla puesto en mí un ser, que sea, efectivamente, más perfecto. Por lo cual pasaré adelante y consideraré si yo mismo, que tengo esa idea de Dios, podría existir en el caso en que no hubiese Dios. Y pregunto: ¿de quién tendría yo mi existencia? ¿De mí mismo acaso o de mis padres[,] o bien de algunas otras causas menos perfectas que Dios, pues nada puede imaginarse más perfecto, ni siquiera igual a él? Ahora bien: si yo fuese independiente de cualquier otro ser, si yo mismo fuese el autor de mi ser, no dudaría yo de cosa alguna, no sentiría deseos, no carecería de perfección alguna, pues me habría dado a mí mismo todas aquellas de que tengo alguna idea; yo sería Dios. Y no he de imaginar que las cosas que me faltan son acaso más difíciles de adquirir que las que ya poseo, pues, por el contrario, es muy cierto que si yo, es decir, una cosa o sustancia que piensa, he salido de la nada, es esto mucho más difícil que adquirir las luces y los conocimientos de varias cosas que ignoro y que no son sino accidentes de esa sustancia pensante; y, ciertamente, si yo me hubiese dado lo que acabo de decir, esto es, si yo mismo fuese el autor de mi ser, no me habría negado a mí mismo lo que se puede obtener con más facilidad, a saber: una infinidad de conocimientos de que mi naturaleza carece; ni siquiera me hubiera negado esas cosas que veo están contenidas en la idea de Dios, porque ninguna de ellas me parece más difícil de hacer o de adquirir; y si alguna hubiera que fuese más difícil, ciertamente me lo parecería (suponiendo que fuese yo el autor de todas las demás que poseo), porque vería que mi poder termina en ella. Y aun cuando puedo suponer que quizá he sido siempre como soy ahora, no por eso puedo quebrar la fuerza de ese razonamiento y no dejo de conocer que es necesario que sea Dios el autor de mi existencia. Pues el tiempo de mi vida puede dividirse en una infinidad de partes, cada una de las cuales no depende en modo alguno de las demás; y así, porque yo haya existido un poco antes, no se sigue que deba existir ahora, a no ser que en este momento alguna causa me produzca y me cree, por decirlo así, de nuevo; es decir me conserve. En efecto, es cosa clarísima y evidente para todos los que consideren con atención la naturaleza del tiempo, que una substancia, para conservarse en todos los momentos de su duración, necesita del mismo poder y la misma acción que sería necesaria para producirla y crearla de nuevo, si no lo estuviera ya; de suerte, que la

Comentario

Descartes ofrece una **segunda demostración** de la existencia de Dios. El yo pensante, sin duda, existe, pero ¿de dónde procede? ¿Quién lo ha creado? Supongamos que Dios no existiese; entonces solo caben dos posibilidades: que el yo se haya creado a sí mismo o que lo hayan producido otras causas menos perfectas que Dios (como, por ejemplo, los padres).

La primera hipótesis hay que desecharla, porque si el yo se hubiese creado a sí mismo, se habría dado todas las perfecciones imaginables, ya que ha sido capaz de crearse a partir de la nada, y no sería un ser finito e imperfecto: él mismo sería Dios.

Comentario

Descartes combina en su argumentación dos conceptos: el de **contingencia**, que hereda de la escolástica, y el de **tiempo**, recurrente en la época del Barroco. El yo sabe que no es Dios, porque se conoce como temporal, caduco, contingente: existe en este momento, pero antes de nacer no existía y puede dejar de existir en cualquier instante, de modo que el yo, además de haber sido creado, es conservado en la existencia en cada momento. Esto significa que el sujeto no es causa de sí mismo, es decir, no es Dios, porque no existe necesariamente como Él.

Anotaciones

510 luz natural nos deja ver claramente que la conservación
y la creación no difieren sino en nuestro modo de pensar y
no efectivamente. Basta, pues, que ahora me interroque
y consulte a mí mismo, para ver si hay en mí algún poder y
alguna virtud por la cual pueda yo hacer que, existiendo
515 yo ahora, exista también dentro de un instante. Pues no
siendo yo nada más que una cosa que piensa (o al menos
aquí no se trata ahora precisamente más que de esta parte
de mí mismo), si tal poder estuviera en mí, ciertamente
que yo debería, al menos, pensarlo y conocerlo; pero en
520 mí no lo siento, y, por lo tanto, conozco evidentemente
que dependo de algún ser distinto de mí.

Pero quizá ese ser, de quien dependo, no sea Dios,
quizá sea yo el producto o de mis padres o de algunas
otras causas menos perfectas que Dios. Mas esto no puede
525 ser en modo alguno, pues como ya tengo dicho, es
muy evidente que tiene que haber, por lo menos, tanta
realidad en la causa como en su efecto y, por lo tanto,
puesto que soy una cosa que piensa y que tiene alguna
idea de Dios, la causa de mi ser, sea cual fuere, es necesario
530 confesar que también será una cosa que piensa y que
tiene en sí la idea de todas las perfecciones que atribuyo a
Dios. Podrá indagarse de nuevo si esta causa recibe de sí
misma su existencia y origen o si de alguna otra cosa. Si la
tiene por sí misma, se infiere, por las razones antedichas,
535 por sí misma, debe tener también, sin duda, el poder de
poseer actualmente todas las perfecciones cuyas ideas
están en ella; es decir, todas las que yo concibo en Dios.
Si ha recibido su existencia de alguna otra causa, se preguntará
de nuevo, por iguales razones, si esta segunda
540 causa existe por sí o por otro, hasta que gradualmente se
llegue a una causa última, que será Dios. Y se ve manifiestamente
que aquí no puede haber un progreso hasta el infinito,
ya que no tanto se trata en esto de la causa que me produjo,
como de la que en el presente me conserva.

545 Tampoco puede fingirse que acaso varias causas hayan
concurrido juntas a mi producción, y que de una recibí
la idea de una de las perfecciones que atribuyo a Dios, y
de otra la idea de otra, de suerte que todas esas perfecciones
están desde luego en alguna parte del Universo,
550 pero no juntas y reunidas en una sola que sea Dios. Por el
contrario, la unidad, la simplicidad o inseparabilidad de todas
las cosas que hay en Dios, es una de las principales
perfecciones que concibo en él; y ciertamente esta idea
de la unidad de las perfecciones diversas no ha podido
555 ponerla en mí una causa que no sea también la que haya

Comentario

Hay que examinar ahora la otra posibilidad; a saber, ¿habrá sido creado el yo por sus padres o por otra causa menos perfecta que Dios?

Descartes razona en este punto de forma lejanamente parecida a la de Santo Tomás en su 3.^a vía, pero tomando como base no los efectos de la experiencia, sino el yo pensante y la idea que en él se encuentra de un «ser infinitamente perfecto»: ambos han tenido que ser causados por un ser que sea también pensante y que tenga, a su vez, la idea de una sustancia infinita. Ahora bien, esa causa puede haberse creado a sí misma (y entonces será Dios) o ha sido producida por otra causa, semejante a ella, etc.; como la serie no puede prolongarse hasta el infinito —porque si así fuese nada habría producido al yo y este no existiría, algo que es evidentemente falso—, entonces, tanto el yo como la idea de un ser infinito que él tiene han debido ser producidas, en última instancia, por un ser que es causa de sí mismo: Dios.

Tampoco cabe argumentar que el yo procede de varias causas que lo han generado parcialmente, pues yo concibo como una de las principales perfecciones de Dios que es único y simple.

Anotaciones

560 puesto las ideas de todas las demás perfecciones, pues no hubiera podido hacérmelas comprender todas juntas, inseparables, si no hubiera al mismo tiempo obrado de suerte que yo supiese cuáles eran y las conociese todas en cierta manera.

En fin, en lo que toca a mis padres, de quienes parece que tomo mi origen y nacimiento, diré que, aun cuando todo lo que haya podido creer sea muy verdadero, esto no significa sin embargo que sean ellos los que me conservan, ni siquiera los que me han hecho y producido, en 565 cuanto que soy una sustancia que piensa, pues no hay ninguna relación entre la producción de una sustancia semejante y el acto corporal por el cual suelo creer que me han engendrado. Pero en lo que han contribuido a mi nacimiento ha sido, a lo más, poniendo ciertas disposiciones 570 en esa materia, en la que hasta ahora he juzgado que estaba encerrado yo, es decir, mi espíritu, que es lo único que ahora considero como yo mismo; por lo tanto[,] no caben aquí dificultades sobre este punto y hay que concluir necesariamente que, puesto que existo y puesto que la 575 idea de un ser sumamente perfecto, esto es, de Dios, está en mí, la existencia de Dios queda muy evidentemente demostrada.

Sólo me resta examinar de qué modo he adquirido esta 580 idea; pues no la he recibido por los sentidos y nunca se ha presentado a mí inopinadamente, como las ideas de las cosas sensibles, cuando estas cosas se presentan o parecen presentarse a los órganos exteriores de los sentidos; tampoco es una pura producción o ficción de mi espíritu, 585 pues no está en mí el poder de disminuirle ni aumentarle cosa alguna; y, por consiguiente, no queda más que decir sino que esta idea ha nacido y ha sido producida conmigo, al ser yo creado, como también le ocurre a la idea de mí mismo. Y, por cierto, no hay por qué extrañarse de que 590 Dios, al crearme, haya puesto en mí esa idea para que sea como la marca del artífice impresa en su obra; y tampoco es necesario que esa marca sea algo diferente de la obra misma, sino que por sólo haberme creado Dios, es muy de creer que me ha producido, en cierto modo, a su imagen y 595 semejanza, y que yo concibo esa semejanza, en la cual está contenida la idea de Dios, por la misma facultad por la que me concibo a mí mismo; es decir, que, cuando hago reflexión sobre mí mismo, no sólo conozco que soy cosa imperfecta incompleta y dependiente, que sin cesar tiende 600 y aspira a algo mejor y más grande que yo, sino que conozco también, al mismo tiempo, que ése, de quien de-

Comentario

Asimismo, aunque los padres hayan producido el cuerpo del sujeto (cuya existencia aún está puesta en duda), no han creado su alma, es decir, al propio yo, ni lo conservan actualmente, de manera que incluso el dualismo alma-cuerpo contribuye a demostrar que tanto el yo como la idea de un ser infinitamente perfecto que en él se encuentra han sido puestas en el sujeto por el ser infinito: Dios, por consiguiente, existe.

Comentario

La prueba de que la idea de un ser infinito ha sido introducida en el pensamiento del sujeto directamente por Dios mismo es que esa idea no es ni adventicia (no procede de la experiencia sensible) ni facticia (no la ha producido nuestra imaginación, porque el sujeto no puede variar a su antojo el concepto de infinito). No puede ser más que una idea innata, puesta por Dios en el sujeto en el momento de crearlo y que se asemeja al sello o firma que permite reconocer al artífice que ha diseñado una máquina muy compleja o al artista que ha creado una bella obra de arte.

Anotaciones

pendo, posee todas esas grandes cosas a que yo aspiro y cuyas ideas hallo en mí; y las posee, no indefinidamente y sólo en potencia, sino gozando de ellas en efecto, en
605 acto e infinitamente, y por eso es Dios. Y toda la fuerza del argumento que he empleado aquí para probar la existencia de Dios consiste en que reconozco que no podría ser mi naturaleza la que es, es decir, que no podría tener yo en mí mismo la idea de Dios, si Dios no existiese verda-
610 deramente; ese mismo Dios, digo, cuya idea está en mí, es decir, que posee todas esas elevadas perfecciones, de las cuales puede nuestro espíritu tener una ligera idea, sin poder, sin embargo, comprenderlas, y que no tiene ningún defecto ni ninguna de las cosas que denotan imperfec-
615 ción, por donde resulta evidente que no puede ser engañoso, puesto que la luz natural nos enseña que el engaño depende necesariamente de algún defecto.

Pero antes de examinar este punto con cuidado y de pasar a la consideración de las demás verdades que pue-
620 den derivarse de él, paréceme conveniente detenerme algún tiempo a contemplar este Dios todo perfección, para apreciar detenidamente sus maravillosos atributos, considerar, admirar y adorar la incomparable belleza de esta inmensa luz, tanto al menos como lo permita la fuerza de mi espíritu, que, en cierta manera, ha quedado deslumbrado.
625 Pues habiéndonos enseñado la fe que la suprema beatitud de la otra vida consiste sólo en esa contemplación de la majestad divina, experimentamos ya que una meditación como esta, aunque menos perfecta sin comparación, nos proporciona el mayor contento que es posible sentir en esta vida.
630

(Trad. Manuel García Morente, Tecnos, Madrid, 2002).

Comentario

Descartes remata la meditación resumiendo sus resultados y describiendo los atributos de la sustancia infinita con una terminología que recuerda a la empleada por escolásticos como Tomás de Aquino o Francisco Suárez.

Concluye, asimismo —y este era su principal interés—, que, **siendo Dios infinitamente perfecto, ha de ser también bondadoso**, por lo que no puede ser engañoso. Él es, pues, quien garantiza la veracidad de nuestros conocimientos matemáticos (siempre que se ajusten a las reglas del método) y la validez de la nueva ciencia físico-matemática, creada por su contemporáneo Galileo, que se refiere a esa naturaleza exterior, cuya existencia real Dios mismo nos garantiza. El edificio de la ciencia puede empezar a reconstruirse sobre un fundamento seguro.

Comentario

Finaliza Descartes mostrando que su nueva metafísica idealista sustenta la fe religiosa de manera tan satisfactoria como lo hacía la antigua metafísica aristotélico-tomista. El dogma religioso no tiene, por tanto, nada que temer de ella.

Anotaciones

Caso práctico

UNIVERSIDADES PÚBLICAS DE LA COMUNIDAD DE MADRID
PRUEBA DE ACCESO A LAS ENSEÑANZAS UNIVERSITARIAS
OFICIALES DE GRADO
Curso 2010-2011
MATERIA: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

INSTRUCCIONES GENERALES Y VALORACIÓN

ESTRUCTURA: La prueba consta de dos opciones, «A» y «B», cada una de las cuales incluye:

a) un texto y

b) cuatro cuestiones relacionadas con dicho texto.

INSTRUCCIONES: El alumno elegirá la opción «A» o la opción «B» y responderá a las cuestiones que aparecen al final de la opción elegida.

PUNTUACIÓN:

Las respuestas a las cuestiones 1.^a, 3.^a y 4.^a podrán obtener una calificación máxima de dos puntos cada una. La contestación a la pregunta 2.^a podrá obtener hasta cuatro puntos.

TIEMPO: Una hora y treinta minutos.

OPCIÓN A

«[...] Pero para poderla suprimir del todo [la razón de dudar], debo examinar si hay Dios, tan pronto como encuentre ocasión para ello; y si hallo que lo hay, debo examinar también si puede ser engañoso; [...]

[...] Bajo el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, por la cual yo mismo y todas las demás cosas que existen (si existen algunas) han sido creadas y producidas. Ahora bien: tan grandes y eminentes son estas ventajas, que cuanto más atentamente las considero, menos me convenzo de que la idea que de ellas tengo pueda tomar su origen en mí. Y, por consiguiente, es necesario concluir de lo anteriormente dicho que Dios existe; pues si bien hay en mí la idea de la sustancia, siendo yo una, no podría haber en mí la idea de una sustancia infinita, siendo yo un ser finito, de no haber sido puesta en mí por una sustancia que sea verdaderamente infinita» (DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*).

En este texto, su autor reflexiona sobre el problema de la demostración de la existencia de Dios.

Cuestiones:

1. Exponer las ideas y la estructura argumentativa del texto propuesto.
2. Explicar el problema de Dios en Descartes y desarrollar sistemáticamente las principales líneas del pensamiento de este autor.
3. Enmarcar el pensamiento de Descartes en su contexto histórico, sociocultural y filosófico.
4. Explicar el tratamiento del problema de Dios en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época moderna.

Opción A

1. Exponer las ideas y la estructura argumentativa del texto propuesto.

En su búsqueda de un fundamento seguro para el conocimiento, Descartes plantea la duda metódica, uno de cuyos niveles es la hipótesis de un «Dios engañador» que desorienta al hombre.

Tras encontrar la certeza del yo pensante, Descartes examina las ideas que en él se contienen y encuentra entre ellas la de una «sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente y omnipotente» (Dios).

Comprende que dicha idea no puede haberla creado el sujeto, que es finito e imperfecto, sino que ha tenido que ser puesta en él por Dios mismo; es decir, por un ser infinito, que realmente existe fuera de la mente del sujeto, y que, por ser perfecto, ha de ser bueno, no engañador. De este modo, la certeza de la existencia de Dios garantiza la existencia del mundo exterior, así como la veracidad y el avance de nuestro conocimiento sobre él.

2. Explicar el problema de Dios en Descartes y desarrollar sistemáticamente las principales líneas del pensamiento de este autor.

Ante el fracaso de la filosofía escolástica, Descartes se plantea encontrar las reglas de un método capaz de asegurar la validez del conocimiento:

- 1) La regla de la evidencia, que recomienda aceptar como ciertas únicamente aquellas ideas que sean claras y distintas, conocidas, bien por intuición, bien por deducción.*
- 2) La regla del análisis, que reduce cualquier proposición compleja a sus elementos simples.*
- 3) La regla de la síntesis, que reconstruye los argumentos deductivos partiendo de sus componentes más simples.*
- 4) La regla de la enumeración, que manda revisar detenidamente todos los pasos dados al razonar para eliminar posibles errores.*

Descartes aplica a continuación estas reglas a la metafísica, con la intención de hallar alguna certeza absolutamente evidente sobre la que reconstruir la ciencia. Inicia dicha tarea planteando la duda metódica, un artificio que consiste en poner en cuestión todos nuestros conocimientos para ver si se encuentra alguna proposición indubitable.

Descartes pone en duda, por este orden: las ideas oscuras y confusas que ofrecen nuestros sentidos, la diferencia entre el sueño y la realidad, y la certeza de nuestros conocimientos matemáticos más seguros, porque Dios o un «genio maligno» podrían engañarnos cada vez que razonamos.

No obstante, algo se mantiene firme ante la duda: el sujeto mismo que está dudando y, por tanto, piensa: «Pienso, luego existo» es, pues, la primera certeza indubitable de la que hay que partir para reconstruir la metafísica.

El yo, o «sustancia pensante», como la describe Descartes, contiene tres especies de ideas: adventicias (parecen venir de fuera), facticias (las inventa nuestra imaginación) e innatas (parece haberlas tenido siempre el sujeto).

Pues bien, esas ideas puede haberlas producido el sujeto por sí mismo; sin embargo, la idea innata de un «ser infinitamente perfecto» (lo que comúnmente llamamos «Dios») no puede haberla creado él, dada su finitud e imperfección, de manera que Descartes concluye que esa idea de un ser infinito ha tenido que ser puesta en nuestra mente por Dios mismo, dando así por demostrada la existencia de Dios.

La idea de un ser infinitamente perfecto incluye entre sus infinitas perfecciones la de existir necesariamente (como advirtió San Anselmo), y, por otra parte, es evidente que si el yo se hubiese otorgado a sí mismo la existencia, se habría dotado también de infinitas perfecciones. Pero como se sabe limitado y contingente, no ha podido darse la existencia a sí mismo, sino que ha tenido que dársela otro ser, el cual puede ser, o también contingente, o necesario. Como la cadena de seres contingentes no puede ser infinita, tiene que haber un ser que existe necesariamente, Dios, el cual no solo ha creado al yo sino que también lo mantiene constantemente en la existencia.

Ese Dios, dotado de infinitas perfecciones, no puede ser malvado, ni querer engañarnos; así que la existencia de un Dios bondadoso nos garantiza no solo que el mundo exterior existe, sino que nuestro conocimiento de él es verdadero, si se tiene cuidado y se aplica correctamente el método.

En la metafísica cartesiana se distinguen tres sustancias: la infinita (Dios), la pensante (almas) y la extensa (cuerpos). Implica, por tanto, una antropología dualista, pues en el hombre el alma y el cuerpo son sustancias completamente diferentes. La comunicación entre ambas es problemática, aunque Descartes cree poder explicarla acudiendo a la glándula pineal, que facilita el vínculo entre el alma inmortal y la máquina del cuerpo.

3. Enmarcar el pensamiento de Descartes en su contexto histórico, socio-cultural y filosófico.

La vida de Descartes coincide con la crisis provocada por la guerra de los Treinta Años, que asoló Europa, arruinándola económicamente. En el terreno político, en este período se imponen en Europa las monarquías absolutas, que concentran todo el poder en la figura del rey, el cual gobierna en virtud del derecho divino, situándose en la cúspide de un sistema social organizado estamentalmente, en el que la nobleza y el alto clero acaparan todos los privilegios, frente a las clases populares.

La época está dominada, en el plano religioso, por diversos y sangrientos conflictos: la pugna entre protestantes y católicos o las intensas disputas que surgen en Francia entre jesuitas y jansenistas (a los que apoyó Pascal).

Durante el siglo XVII triunfó el arte barroco, que se puso al servicio de la propaganda religiosa y política, utilizando artificiosos efectos decorativos. Al tiempo que artistas como Velázquez o Bernini creaban sus obras magistrales, en las que la ilusión óptica desempeña un papel fundamental, dramaturgos como Calderón de la Barca exponían en sus obras una concepción pesimista de la vida, sometida al tiempo y a la muerte.

En lo que se refiere al ambiente filosófico que rodeaba a Descartes, hay que mencionar, en primer lugar, el pensamiento escolástico, que asimiló en su juventud en el colegio jesuita de La Flèche; el escepticismo que encuentra plasmado en los *Ensayos* de Montaigne, y, finalmente, el despliegue de la nueva ciencia experimental, desarrollada en Italia por Galileo, cuyo componente matemático es muy valorado por el filósofo racionalista francés, quien tratará de encontrar un método universal del conocimiento, inspirándose en el método de la matemática (a cuyo desarrollo Descartes contribuyó con creaciones geniales como la geometría analítica y el sistema de representación que lleva su nombre).

4. Explicar el tratamiento del problema de Dios en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época moderna.

Puede tratarse el problema de Dios en la filosofía medieval de Agustín de Hipona o de Tomás de Aquino, en cuyo pensamiento el hombre puede alzar-se hasta Dios tanto por la fe como por la razón, o en el pensamiento contemporáneo, en el cual, mientras Marx y Nietzsche critican (desde perspectivas distintas) la idea de Dios por la merma de posibilidades que ha supuesto

para el hombre, Wittgenstein, incluye este concepto en el campo de «lo místico», al tiempo que Ortega considera que no son los hombres los que necesitan de Dios, sino Dios de los hombres, pues ellos son los distintos puntos de vista únicos e insustituibles a través de los cuales puede recomponerse el «torrente de lo real».

En lo que sigue a continuación, vamos a desarrollar las principales tesis de Agustín de Hipona sobre este tema por su proximidad a los planteamientos cartesianos.

San Agustín piensa que el hombre sólo es feliz si conoce enteramente la verdad, pero ese conocimiento sigue dos caminos: el de la fe (corazón) y el de la razón (inteligencia). Ambos caminos no son incompatibles, sino complementarios: el Dios en el que se cree ha de ser también conocido por la razón, porque Agustín de Hipona piensa que la fe no es absurda, sino que implica un componente racional. Así, la fe nos lleva a buscar a Dios y prepara nuestra inteligencia para entenderlo, y una vez que lo hemos entendido, nuestra fe en Él no puede sino aumentar.

En esta dialéctica entre fe y razón, el amor actúa como el «peso espiritual» que impulsa el alma hacia su creador. En esa búsqueda, el conocimiento procede, primero, del exterior (sentidos) al interior del alma y allí —donde habita la verdad— ha de remontarse desde la razón inferior, discursiva, hasta la razón superior, que conoce las verdades eternas e inmutables, cuyo fundamento no puede hallarse en el sujeto humano, que es temporal y mutable, sino en un ser eterno e inmutable: Dios.

Dios ha creado el mundo y todos los seres que en él hay utilizando las ideas o arquetipos que preexisten en su mente, pero no es responsable del mal, el cual se debe no a un principio maligno, como creían los maniqueos, sino a la imperfección de las criaturas, que nunca pueden ser iguales a Dios (mal físico) o a la mala utilización de su libre albedrío por parte del hombre (mal moral).

Dios, asimismo, ayuda mediante la gracia al hombre a la hora de inclinarse a elegir el bien e ilumina su entendimiento para que pueda conocer las verdades eternas. También dirige providencialmente el curso de la historia, para que, al final de los tiempos, se produzca la victoria de la ciudad de Dios, consagrada al amor, a la virtud y a la paz, sobre la ciudad terrenal, en la que reinan el egoísmo y el apego a los bienes sensibles.

Locke

Contexto histórico, sociocultural y filosófico

La primera revolución política moderna ocurrió en Inglaterra en el año 1688, tras unirse la burguesía y la nobleza en la lucha contra el **absolutismo** de los Estuardo.

Desde inicios del siglo XVII, las reivindicaciones del Parlamento se sucedieron, convirtiendo a Inglaterra en el país más avanzado de Europa en lo que respecta a las garantías jurídicas de sus ciudadanos.

Los dos grandes partidos parlamentarios (*whigs* y *tories*) se oponían en lo ideológico, pero se unieron cuando Jacobo II pretendió restaurar el catolicismo. Con la derrota y sustitución de este rey por Guillermo III de Orange, la monarquía inglesa entró en la senda constitucional, promulgándose la «Declaración de derechos».

El triunfo de la revolución instauró las libertades políticas, religiosas y económicas a las que aspiraba la burguesía. La Iglesia anglicana también resultó beneficiada en detrimento de los puritanos, cuya única solución fue la emigración a América, y de los católicos, que quedaron excluidos de los cargos públicos. Las reivindicaciones radicales, no obstante, fueron rechazadas.

Inglaterra se inclinó por el desarrollo comercial y capitalista en lo económico, por el parlamentarismo en lo político y por el liberalismo en lo ideológico. La revolución agrícola y el auge de la industria generaron una prosperidad económica sin precedentes.

En el ámbito del pensamiento, se produjo un paulatino abandono de la especulación, identificada con la caduca **filosofía escolástica**, en beneficio del desarrollo científico. Las nuevas ciencias, como la astronomía y la física, y la adopción de métodos experimentales en medicina contribuyeron con sus avances a dotar de prestigio las renovadas formas de investigación y explicación.

Influido por esos avances científicos, el empirismo prestó una gran atención a la teoría del conocimiento, abriendo paso con ello a un nuevo concepto de razón, dependiente y limitada por la experiencia y, por tanto, contrario al innatismo del racionalismo.

A la vez, se trata de una razón crítica, que aspira a ser la única guía del hombre, por lo que no tiene únicamente una finalidad gnoseológica, sino que pretende, sobre todo, servir para dirigir la acción humana: la moral, la sociedad y la política deben responder a los dictados de esta razón. De ahí que los empiristas escribieran abundantemente sobre cuestiones políticas, morales, religiosas, pedagógicas, etc., entronizando la idea de tolerancia.

Absolutismo. Forma de gobierno que concentra todo el poder político en la persona del rey. Su base ideológica es la teoría del derecho divino de los reyes. Fue duramente criticada por Locke en su *Primer Tratado sobre el gobierno civil*.

Filosofía escolástica. Esta forma de pensamiento surgida en la Edad Media había desempeñado un papel relevante en la sistematización de la filosofía de aquella época, pero durante la Edad Moderna era vista como un modo de reflexión decadente y, sobre todo, inútil para los nuevos cometidos que los filósofos racionalistas y empiristas asignaban a la razón. Su carácter teórico era, por otra parte, un obstáculo para la concepción epistemológica y práctica que la filosofía aspiraba a realizar en este tiempo.

Principales líneas del pensamiento de Locke

Teoría del conocimiento

Locke pretende determinar el origen, el alcance y la certidumbre del conocimiento. Respecto a su origen, rechaza la existencia de **ideas innatas**, considerando que todas las ideas simples proceden de la experiencia, bien de la sensación o bien de la reflexión (operaciones de la mente).

Las ideas procedentes de sensaciones reflejan las cualidades primarias (solidez, extensión, forma, etc.) o las secundarias (color, olor, sabor, etc.), menos fiables que las primeras.

Las ideas simples se combinan para formar ideas complejas, que pueden ser de tres tipos: modos, sustancias o relaciones. La idea de **sustancia** (hombre, árbol, y, en general, todas las ideas de objetos) es el soporte de cualidades como el color, la figura, el tamaño, etc., pero ella misma es incognoscible.

Así pues, la experiencia nos muestra un conjunto de cualidades sensibles, pero no alcanza a decirnos qué es la cosa cuyas cualidades nos transmite. Por otra parte, modos y relaciones son construcciones de la mente que no representan cosas reales.

Respecto a la certidumbre del conocimiento, Locke distingue la opinión, como sinónimo de fe y creencia, del conocimiento, que es la percepción del acuerdo y la conexión, o del desacuerdo y el rechazo, entre nuestras ideas.

El acuerdo puede ser percibido por intuición inmediata (entre las ideas de la propia mente), por demostración (matemática o moral) y por sensación (al percibir lo que nos rodea). La sensación, a diferencia de la intuición o la demostración, no proporciona un conocimiento seguro.

La realidad y su conocimiento

Las ideas representan la realidad, y Locke, como Descartes, distingue tres realidades diferentes: el yo, Dios y los cuerpos. De la existencia del yo hay certeza intuitiva, puesto que la mente intuye su propia existencia sin que para ello sea necesaria ninguna idea intermedia. De la existencia de Dios tenemos certeza demostrativa (demostración de su existencia por el principio de causalidad, a la manera de Tomás de Aquino). Y de la existencia de los cuerpos tenemos certeza sensitiva, puesto que producen las sensaciones.

Aunque Locke diga que la experiencia es el origen y el límite del conocimiento, no se mantiene dentro de sus límites, al admitir el concepto de causa o la idea de sustancia, así como al explicar la formación de la idea compleja de Dios a partir de ideas simples procedentes de la reflexión (como conocimiento, poder, felicidad), ampliadas con la idea de infinitud. Con ello, no se muestra como un empirista consecuente (pues rebasa los límites de la experiencia), y más bien parece haberse limitado a practicar un análisis psicológico del conocimiento.

Ideas innatas. Ideas que todo ser humano, por el hecho de serlo, posee en su mente. Las ideas innatas no dependen de la experiencia, pero eso no quiere decir que no se sirvan de ella para que se desarrolle lo que solo está en la mente como una disposición.

Sustancia. Es lo que es en sí y no en otro. En la sustancia, como soporte o sustrato, se darían los accidentes o cualidades, que pueden cambiar sin que cambie la sustancia. Al concebir la sustancia como idea compleja, Locke le da un sentido gnoseológico, que no explica la idea general de sustancia en sentido metafísico. De ahí que ignoremos qué es ese sustrato que llamamos «sustancia».

Filosofía del lenguaje

Además de las ideas como signos de las cosas, existen las palabras como signos de las ideas. Locke analiza las palabras desde una perspectiva **nominalista**, continuadora de la tradición de Ockham y que caracterizará al empirismo hasta nuestros días: no hay esencias universales y, por tanto, las palabras generales solo son nombres que representan los rasgos comunes a individuos semejantes.

Teoría política

Locke considera que la autoridad de los gobernantes no deriva de Dios, sino del acuerdo entre los hombres. Estos vivían libres en el **estado de naturaleza**, bajo la **ley natural**, que impone el derecho y la obligación a la propia conservación, lo que Locke define como «propiedad», que incluye la propiedad de la persona, su libertad y sus bienes.

El trabajo convierte en privada la propiedad común del estado de naturaleza. Lo que un individuo sea capaz de cazar o de recolectar pasa a ser de su propiedad, siempre que lo utilice. Y eso mismo vale para la tierra: se puede apropiarse de tanta como se pueda cuidar y cultivar sin que la producción se desperdicie. Esta limitación desaparece con el dinero, que permite una acumulación sin límite.

Surgen así las desigualdades, y lo que fue un estado donde la vida era agradable se convierte en un estado de inseguridad y amenaza. La ley natural, al no existir jueces ni autoridades que garanticen su cumplimiento, no es suficiente, y la necesidad de leyes positivas, jueces imparciales y poder ejecutivo se hace evidente.

La constitución de la sociedad civil requiere no solo el contrato social entre algunos hombres para formar la comunidad, sino también el mandato de la mayoría. Si un gobernante no sigue la voluntad de la mayoría se convertirá en tiránico y estará justificada la rebelión.

En cualquier caso, para prevenir los abusos lo mejor es introducir la **división de poderes** en el gobierno: legislativo, ejecutivo y federativo. El poder legislativo, que es el más importante, promulga las leyes que obligan a todos los ciudadanos, pero no es necesario que esté siempre en activo. En cambio, el poder ejecutivo debe ser permanente para hacer cumplir las leyes en todo momento. El federativo es el poder de declarar la guerra y firmar la paz, aunque en la práctica suele unirse con el ejecutivo.

Idea de tolerancia

Al defender la tolerancia, Locke rechaza que la religión se imponga y la separe del Estado. A su vez, la preservación de la tolerancia exige que ningún grupo obtenga privilegio alguno sobre el resto de la sociedad. Pero Locke también limita los derechos de los ateos, porque quien no cree en Dios puede que no se sienta obligado a respetar sus compromisos, y los de los católicos, que, al obedecer al Papa, se alían con un poder extranjero.

Nominalismo. El nominalismo no acepta la realidad de las ideas universales o generales, que son concebidas como meros nombres (*nomina*). Solo tienen existencia real los individuos o las entidades particulares.

Estado de naturaleza. Es el estado primigenio de la humanidad en el que los hombres eran libres e iguales. Cada filósofo, dependiendo de su concepción antropológica pesimista u optimista, tiende a presentarlo con distintas características, que van de la situación de guerra y pobreza a la de felicidad y libertad. El estado de naturaleza desaparece cuando se constituyen el Estado y la sociedad civil.

Ley natural. En Locke, es la ley que Dios ha grabado en los hombres para su gobierno. Es una ley moral, porque enseña a los hombres lo que está bien y lo que está mal; natural, porque está presente en la naturaleza humana, y racional, porque se vincula a la razón.

División de poderes. Aunque Locke fue consciente de la necesidad de leyes, jueces y autoridad para constituir un Estado, su doctrina de la división de poderes distingue entre poder legislativo, ejecutivo y federativo. Hubo que esperar a Montesquieu para que la moderna división de las democracias en poder legislativo, ejecutivo y judicial fuera enunciada expresamente.

Relación del texto con el pensamiento de Locke

En el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, la preocupación de Locke por el conocimiento es indiscutible, aunque esa preocupación esté al servicio de una meta externa al conocimiento, como es dirigir la conducta del ser humano.

Locke comienza por ocuparse, en el primer libro del *Ensayo*, de la refutación de las ideas innatas. Si estas existieran, se expresarían como principios de la lógica (identidad y contradicción) o como normas morales. Pero estas últimas varían según los tiempos y lugares, y parecen estar más relacionadas con las costumbres y la educación que con lo innato.

Respecto a los principios de la lógica, ni los niños ni los salvajes los conocen con tanta evidencia como las sensaciones de dolor o de placer. Así pues, no hay ideas innatas, y Locke se ocupa, en el segundo libro, del origen de las ideas.

Las ideas son los contenidos que llenan el **«papel en blanco»** de nuestra mente. Sin embargo, no son todas iguales: existen ideas complejas e ideas simples. Las ideas complejas están constituidas por ideas simples que se combinan y asocian para formarlas, por lo que estas gozan de primacía.

Las ideas simples se caracterizan por su claridad y distinción, que es fruto de su percepción por cada sentido, sin que lleguen a mezclarse unas con otras, aunque sí lo estén en el objeto del que proceden.

Las ideas simples llegan a la mente por dos vías: procedentes de la experiencia externa o sensación, a través de los sentidos, y provenientes de la experiencia interna o reflexión; es decir, el conocimiento que la mente tiene de sus propios actos y operaciones (pensar, dudar, creer, razonar, etc.).

Las ideas procedentes de la experiencia externa son ideas de las cualidades primarias (solidez, extensión, forma, movimiento, reposo y número) e ideas de las cualidades secundarias (color, olor, sabor, etc.). Esta distinción, que ya aparecía en Descartes, lleva a Locke a afirmar que solo las cualidades primarias existen realmente en los cuerpos, mientras que las secundarias son subjetivas y no están en los objetos.

Ningún entendimiento es capaz de pensar ideas simples que no haya recibido de los sentidos, procedentes de objetos externos, o mediante la reflexión. Una vez que el entendimiento posee estas ideas simples puede proceder a crear las ideas complejas, combinando y relacionando las ideas simples con ayuda de la memoria.

De este proceso surgen tres clases de ideas complejas: los modos y las relaciones, que son producto de la mente, y la sustancia, que Locke concibe como algo real, aunque desconocido por sí mismo, que hace de soporte o sustrato de una serie de ideas simples que aparecen siempre unidas.

La experiencia de las cualidades de los objetos resulta ser el límite del conocimiento, que no alcanza a la sustancia ni prescinde de ella.

«Papel en blanco». La metáfora del «papel en blanco», como la del «cuarto oscuro», son utilizadas por Locke para explicar la función de la mente o conciencia antes de conocer, cuando se ofrece como mera receptora de unos contenidos que le transmite la experiencia y que van a dar lugar a las ideas. Esos contenidos se escribirían o iluminarían, según la metáfora utilizada, en la mente.

Texto comentado

Ensayo sobre el entendimiento humano II,
cap. II, §§ 1-3

LIBRO II CAPÍTULO II

DE LAS IDEAS SIMPLES

1. *Apariencias no compuestas*

- 5 Para comprender mejor la naturaleza, el modo y el alcance de nuestro conocimiento, debe observarse detenidamente una circunstancia sobre las ideas que tenemos, y es que algunas de ellas son simples mientras otras son complejas.
- 10 Aun cuando las cualidades que afectan a nuestros sentidos están, en las mismas cosas, tan unidas y mezcladas que no existe separación o distancia entre ellas, sin embargo, es evidente que las ideas que dichas cualidades producen en la mente le llegan, por medio de los sentidos,
- 15 simples y sin mezcla. Porque si bien es cierto que la vista y el tacto con frecuencia toman ideas diferentes de un mismo objeto, y al mismo tiempo, como ocurre cuando un hombre ve al tiempo el movimiento y el color, y cuando la mano siente la suavidad y el calor de un mismo trozo de
- 20 cera, sin embargo, las ideas simples unidas de este modo en un mismo sujeto son tan perfectamente distintas como las que llegan por diferentes sentidos. La frialdad y la dureza que experimenta el hombre ante un pedazo de hielo son ideas tan distintas en la mente como el perfume y la
- 25 blancura de un lirio, o como el sabor del azúcar y el perfume de una rosa. Y no existe nada más sencillo para un hombre que las percepciones claras y distintas que tiene de esas ideas simples; las cuales, siendo en sí mismas y por separado no compuestas, no contienen nada en sí,
- 30 sino una apariencia o concepción uniforme en la mente, que no puede ser distinguida en ideas diferentes.

2. *La mente no puede ni hacerlas, ni destruirlas*

- Estas ideas simples, los materiales de todo nuestro conocimiento, se sugieren y proporcionan a la mente únicamente mediante esas dos vías a que antes nos referíamos, es decir: sensación y reflexión. Una vez que el entendimiento está provisto de esas ideas simples tiene la facultad de repetir las y ensamblarlas con una variedad casi infi-
- 35

Comentario

En su afán por comprender el conocimiento humano, Locke comienza distinguiendo la existencia de ideas —que son los contenidos con los que se construye ese conocimiento— simples y complejas. Las primeras son fruto de las cualidades de los objetos que, a través de los sentidos, llegan a la mente, lo que avala su realidad. A la vez, las características de simplicidad y ausencia de composición que se les atribuyen en el texto a estas ideas simples vienen a justificar su evidencia, que implica que, al ser conocidas, por ser simples, lo han de ser completamente.

Comentario

Las ideas simples se perciben con claridad y distinción, lo que no solo sitúa a Locke en la órbita cartesiana, sino que convierte tales ideas en verdaderas, en el sentido de que son conformes con las cosas exteriores que obran sobre los sentidos.

Anotaciones

nita, de tal forma que puede formar nuevas ideas complejas a su gusto. Sin embargo, no es factible para el ingenio más elevado o para el más amplio entendimiento, cualquiera que sea la agilidad o variedad de su pensamiento, el inventar o idear en la mente una sola idea simple, que no venga por los conductos antes referidos; ni tampoco le es posible para ninguna fuerza del entendimiento destruir las que ya están allí; puesto que el dominio que tiene el hombre en este pequeño mundo de su propio entendimiento es bastante similar con respecto al gran mundo de las cosas visibles, donde su poder, como quiera que está dirigido por el arte y la habilidad, no va más allá de componer y dividir los materiales que se encuentran al alcance de su mano; pero se muestra totalmente incapaz para hacer la más mínima partícula de materia nueva, o para destruir una sola de lo que ya está en el ser. Idéntica incapacidad encontrará en sí mismo todo el que se ponga a modelar en su entendimiento cualquier idea simple que no hubiera recibido por sus sentidos, procedente de objetos externos, o mediante la reflexión que haga sobre las operaciones de su propia mente acerca de ellas. Y me gustaría que alguien intentara imaginarse un sabor que el paladar nunca probó o de formarse la idea de un perfume jamás olido antes; y cuando pueda hacer esto, podré afirmar igualmente que un ciego tiene ideas de los colores, y que un sordo posee nociones distintas y verdaderas de los sonidos.

3. *Solamente las cualidades que afectan a los sentidos son imaginables*

Esta es la razón por la que (aunque no pensemos que para Dios sea imposible hacer una criatura con otros órganos y más vías que comuniquen a su entendimiento la noticia de cosas corpóreas, además de esas cinco, que usualmente se enumeran, con las que dotó al hombre) pienso que nadie puede pensar otras cualidades en los cuerpos, estén constituidos de una u otra forma, de las que se pueda tener noticia, además de sonidos, gustos, olores y cualidades visibles y tangibles. Y si la humanidad hubiera sido dotada solamente de cuatro sentidos, entonces las cualidades que son el objeto del quinto estarían tan apartadas de nuestras noticias, de nuestra imaginación y de nuestra concepción, como lo pueden estar ahora las que pudieran pertenecer a un sexto, séptimo u octavo sentido, y de las cuales no podría afirmarse, sin gran presunción, que algunas criaturas diferentes no los posean en alguna otra parte de este extenso y maravilloso universo. Aquel que no tenga la presunción de colocarse a sí mismo

Comentario

Las ideas simples, que son todo el material de nuestro saber, pues el entendimiento no posee ideas innatas ni es capaz tampoco de inventar ninguna idea simple, pueden originarse por sensación o por reflexión. Las sensaciones son producto de los sentidos, que las transmiten a la mente desde los objetos externos; la reflexión, por su parte, es fruto de las operaciones de la propia mente.

Con las ideas simples, tanto de la sensación como de la reflexión, por combinación y asociación, se crean las ideas complejas, que, precisamente por tener ese origen, carecen de la fiabilidad y realidad de las ideas simples.

Comentario

Locke, en la senda del nominalismo, hace residir en la voluntad divina la capacidad de saltarse cualquier orden, aunque ello pudiera suponer dar a las cosas una naturaleza diferente a la que les dio originalmente.

Por lo demás, el texto muestra una vez más el empirismo de Locke al señalar la dependencia de las ideas simples respecto de lo percibido por los sentidos, de manera que si, por hipótesis, cambiaran estos y tuviéramos un número mayor o menor de sentidos, aumentarían o disminuirían también las ideas a las que dan origen.

Anotaciones

sobre todas las cosas, sino que considere la inmensidad de ese edificio y la amplia variedad que se encuentra en esta ínfima e inconsiderable parte suya que le es familiar, tal vez se sienta inclinado a pensar que en otras moradas del universo pueda haber otros seres distintos e inteligentes de cuyas facultades tiene tan poca noción o sospecha, como pueda tenerlos una polilla encerrada en el cajón de un armario, de los sentidos o entendimientos de un hombre, ya que semejante variedad y excelencia conviene a la sabiduría y poder del Creador. He seguido aquí la opinión común de que el hombre solamente tiene cinco sentidos, aunque, tal vez, pudieran contarse con justicia más; pero ambas suposiciones sirven a mi actual propósito de la misma forma.

(Trad. M.ª Esmeralda García, Editora Nacional, Madrid, 1980).

Comentario

Continúa reiterando Locke la vinculación de las ideas simples con los sentidos y limita claramente, de este modo, el conocimiento humano a la experiencia, que no es otra cosa que la información que nos proporcionan nuestros cinco sentidos. Otros posibles «seres distintos e inteligentes» que pudiera haber en el universo, dice Locke, y que tuvieran otros sentidos desconocidos para nosotros tendrían también una experiencia distinta del mundo y, en consecuencia, un modo distinto de conocerlo.

Anotaciones

Caso práctico

	UNIVERSIDADES PÚBLICAS DE LA COMUNIDAD DE MADRID PRUEBA DE ACCESO A LAS ENSEÑANZAS UNIVERSITARIAS OFICIALES DE GRADO Curso 2010-2011 MATERIA: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA	
INSTRUCCIONES GENERALES Y VALORACIÓN		
<p>ESTRUCTURA: La prueba consta de dos opciones, «A» y «B», cada una de las cuales incluye:</p> <ul style="list-style-type: none">a) un texto yb) cuatro cuestiones relacionadas con dicho texto. <p>INSTRUCCIONES: El alumno elegirá la opción «A» o la opción «B» y responderá a las cuestiones que aparecen al final de la opción elegida.</p> <p>PUNTUACIÓN:</p> <p>Las respuestas a las cuestiones 1.^a, 3.^a y 4.^a podrán obtener una calificación máxima de dos puntos cada una. La contestación a la pregunta 2.^a podrá obtener hasta cuatro puntos.</p> <p>TIEMPO: Una hora y treinta minutos.</p> <p style="text-align: center;">OPCIÓN A</p> <p>«Estas ideas simples, los materiales de todo nuestro conocimiento, se sugieren y proporcionan a la mente únicamente mediante esas dos vías a que antes nos referíamos, es decir: sensación y reflexión. Una vez que el entendimiento está provisto de esas ideas simples tiene la facultad de repetir las y ensamblarlas con una variedad casi infinita, de tal forma que puede formar nuevas ideas complejas a su gusto. Sin embargo, no es factible para el ingenio más elevado o para el más amplio entendimiento, cualquiera que sea la agilidad o variedad de su pensamiento, el inventar o idear en la mente una sola idea simple, que no venga por los conductos antes referidos; ni tampoco le es posible para ninguna fuerza del entendimiento destruir las que ya están allí» (LOCKE, <i>Ensayo sobre el entendimiento humano</i>).</p> <p>En este texto, su autor reflexiona sobre el problema del origen del conocimiento.</p> <p>Cuestiones:</p> <ol style="list-style-type: none">1. Exponer las ideas y la estructura argumentativa del texto propuesto.2. Explicar el problema del origen del conocimiento en Locke y desarrollar sistemáticamente las principales líneas del pensamiento de este autor.3. Enmarcar el pensamiento de Locke en su contexto histórico, sociocultural y filosófico.4. Explicar el tratamiento del problema del origen del conocimiento en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época moderna.		

Opción A

1. Exponer las ideas y la estructura argumentativa del texto propuesto.

El texto explica el origen del conocimiento, según Locke: por una parte, las ideas simples constituyen la materia prima del conocimiento; por otra, estas se originan exclusivamente por medio de la sensación y de la reflexión.

Aunque no cabe buscar otra procedencia para las ideas simples, sea el innatismo o cualquier otra, que no sean la experiencia exterior para las ideas procedentes de las sensaciones o la interior para las ideas procedentes de la reflexión, se alude a las ideas complejas, que, combinando ideas simples, permiten a la mente alumbrar nuevas ideas.

La argumentación que desarrolla el texto parte de las ideas simples como contenidos que el conocimiento adquiere por experiencia externa (sensación) o interna (reflexión) y que se convierten en el fundamento de las ideas complejas, sin que sea posible su adquisición por otra fuente ni su destrucción por el entendimiento.

2. Explicar el problema del origen del conocimiento en Locke y desarrollar sistemáticamente las principales líneas del pensamiento de este autor.

La determinación del origen del conocimiento es una de las preocupaciones fundamentales de los empiristas, y de Locke en particular, una vez que rechazan que pueda ser innato, como mantenían los racionalistas, o fruto de la invención. El conocimiento se origina en las ideas procedentes de los sentidos o de la propia mente.

Las ideas son los contenidos de la mente humana. Por sensación o por reflexión se adquieren las ideas simples, que siempre tendrán la primacía en el conocimiento, porque a partir de ellas se construyen las ideas complejas.

Las ideas simples procedentes de la sensación pueden corresponder a las cualidades primarias (extensión, forma, etc.) o a las cualidades secundarias (color, olor, etc.). Estas, al ser subjetivas, no solo no están en los cuerpos —aunque sí estén en ellos las causas que las provocan—, sino que son menos fiables que las primeras; por el contrario, las cualidades primarias están unidas a los cuerpos.

Las ideas complejas se forman combinando ideas simples, con lo que carecen del grado de realidad y de evidencia que es característico de estas. Hay tres tipos de

ideas complejas: modos, sustancia y relaciones. Frente a los modos y relaciones, que construye la mente y no representan cosas reales, la sustancia se da en la realidad como soporte de las cualidades de un objeto que siempre se presentan juntas. A pesar de afirmar su existencia, la sustancia no se sabe qué es con exactitud, reduciéndose su experiencia a las cualidades sensibles que le están asociadas.

En lo que se refiere a los grados del conocimiento, Locke distingue entre la opinión, que equivale a la fe o a la creencia, y el conocimiento en sentido estricto, que supone el acuerdo entre las ideas. Ese acuerdo puede alcanzarse a través de la intuición (para las ideas de la mente), la demostración (para lo que tiene que ver con el razonamiento matemático o moral) y la sensación (en relación con las cosas que percibimos), cuyo conocimiento no es tan fiable como los dos anteriores.

Locke sigue a Descartes en su concepción de la realidad. Según ambos, existen tres realidades diferentes: el yo, al que accedemos por intuición; Dios, cuya existencia puede ser demostrada, y los cuerpos, de los que alcanzamos a tener sensaciones.

Además del interés intrínseco de la teoría del conocimiento de Locke, no hay que olvidar que su fin es dirigir la conducta humana, y esto nos lleva al campo de la ética y de la política, donde sus ideas ejercieron una profunda influencia.

Locke concibe originariamente a los hombres en un estado de naturaleza en el que todas las cosas son comunes. En dicho estado, los hombres son libres y tienen derechos, entre los que destaca el derecho a la propiedad privada, cuyo origen está en el trabajo. Pero el desarrollo de la propiedad provoca desigualdades que hacen insegura la vida en el estado de naturaleza. La ley natural que rige en este estado de naturaleza carece de capacidad coactiva, y los hombres se ven obligados a pactar la creación de un Estado, en el que existan leyes positivas, jueces y gobernantes.

En esta nueva etapa, la mayoría decide lo que hay que hacer, y los gobernantes deben cumplir con lo establecido si no quieren enfrentarse a los ciudadanos. Para evitar abusos, se establecen tres poderes: el legislativo, que promulga las leyes que obligan a todos los ciudadanos; el ejecutivo, que hace cumplir esas leyes, y el federativo, que se ocupa de la seguridad exterior. En la práctica, estos dos últimos suelen estar en manos del mismo gobernante.

3. Enmarcar el pensamiento de Locke en su contexto histórico, sociocultural y filosófico.

El triunfo de la revolución de 1688 inició en Inglaterra una evolución política que, con el éxito de las reivindicaciones parlamentarias, culminó en la «Declaración de derechos», instaurándose en el país las libertades políticas, religiosas y económicas que colmaban las reivindicaciones de la burguesía.

El pensamiento de Locke no es ajeno a esta nueva concepción del poder. Si en el Primer Tratado sobre el gobierno civil Locke criticaba los planteamientos que legitimaban el poder absoluto de los Estuardo, en el Segundo Tratado venía a fundamentar la separación de poderes, el control parlamentario y los derechos ciudadanos que se impusieron con la nueva monarquía de Guillermo de Orange.

La teoría política de Locke, por tanto, sirvió para fundamentar los cambios posteriores, que propiciaron una auténtica revolución agrícola, industrial y comercial, que hizo de Inglaterra uno de los países más avanzados del mundo.

También la teoría del conocimiento de Locke se desarrolla en estrecho contacto con los avances científicos de contemporáneos y amigos suyos, como Boyle, Sydenham y el mismo Newton. De hecho, la inclinación a la medicina de Locke no puede desvincularse de su defensa del empirismo, fundamento de sus ideas.

El empirismo, por una parte, supuso el final de la filosofía escolástica, en la que Locke había sido educado, pero, por otra, se oponía al innatismo del racionalismo cartesiano. Con ello dio paso a un nuevo concepto de razón que encuentra en la experiencia su límite. Ahora bien, esa razón no solo es válida para dirigir el conocimiento, sino que también guía la conducta humana en cuanto afecta a la moral, la sociedad y la política, perspectiva que estará presente en los filósofos posteriores.

4. Explicar el tratamiento del problema del origen del conocimiento en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época moderna.

Esta pregunta puede responderse aludiendo a prácticamente cualquier filósofo que no pertenezca a la época moderna, pues el problema del origen del conocimiento es uno de los fundamentales del pensamiento y a lo largo de la historia los principales filósofos se han ocupado de buscarle una solución.

Nosotros optaremos, no obstante, por desarrollar el planteamiento platónico, no solo por su originalidad e interés, sino también porque representa una opción en la que aparecen ya buena parte de los conceptos que posteriormente utilizará Locke (ideas, experiencia, opinión, creencia, etc.), aunque con un significado muy diferente.

A diferencia de Locke, Platón entiende por idea una entidad inmaterial, inmutable y universal. Las ideas platónicas constituyen la auténtica realidad, que es inteligible y no empírica. Las ideas forman un mundo perfecto y eterno, en cuya cima aparece la idea de bien, que es causa y fin de las demás ideas. Ese mundo sirve de modelo al mundo sensible que realizó un artesano divino, el Demiurgo, sin alcanzar una imitación perfecta, puesto que el carácter corruptible de la materia lo impide.

Gracias a las ideas existen las nociones correspondientes en los objetos de este mundo. La belleza de un cuerpo es parte de la belleza en sí del mundo de las ideas, y eso mismo ocurre con las ideas de bien, justicia o cualquier otra.

El ser humano puede alcanzar a conocer las ideas porque su alma, a diferencia de su cuerpo, es inmortal, y cuando muere el cuerpo, regresa al mundo de las ideas. En ese mundo contempla las ideas y adquiere el conocimiento. Al reencarnarse de nuevo en otro cuerpo olvida lo que ha conocido, y solo al contacto con las cosas del mundo sensible lo recuerda y desarrolla su conocimiento.

Esta doctrina de la reminiscencia se completa en Platón con su concepción de los grados del conocimiento, en el que se diferencian dos niveles fundamentales: la opinión y la ciencia. Como en Locke, la opinión no es auténtico conocimiento, sino más bien una creencia sin fundamento. A pesar de ello, cabe distinguir dos grados en ella: una conjetura aventurada y una convicción más o menos verosímil, que ofrece más garantías que la primera, aunque la dependencia de los sentidos de ambas lastra su contenido.

Por el lado de la ciencia también hay dos grados: el conocimiento matemático, que se sirve de lo sensible para elaborar sus conclusiones, y la dialéctica, un conocimiento de las ideas dirigido por la razón que permite alcanzar la verdad absoluta a unos pocos elegidos. También en este sentido cabe recordar a Locke, pues si en este el proceso de conocimiento debía servir para dirigir la conducta del ser humano, en Platón, los que alcanzan el conocimiento de las ideas, los filósofos, deberían ser los que gobiernen.

Hume

Contexto histórico, sociocultural y filosófico

Tras la **revolución de 1688**, Inglaterra y, poco después, toda Gran Bretaña, inició un camino hacia el constitucionalismo que la convirtió, durante el siglo XVIII, en un modelo para los ilustrados del resto de países. El parlamentarismo de su monarquía permitió desarrollar una legislación en la que los derechos ciudadanos y las libertades políticas, religiosas y económicas se veían cada vez más asentadas.

Los ilustrados británicos se beneficiaron y a la vez contribuyeron a difundir un mensaje de tolerancia y una ideología que caló profundamente entre cierta aristocracia y en la burguesía. También se enfrentaron al poder eclesiástico, que seguía ejerciendo una gran influencia (el mismo Hume no pudo acceder a una cátedra universitaria por la oposición de la Iglesia escocesa), pero si se compara con las dificultades políticas, religiosas y con los privilegios señoriales contra los que luchó la Ilustración francesa, los obstáculos de los pensadores británicos fueron mucho menores.

El importante desarrollo científico de la época encontró su símbolo en Newton, modelo e inspiración de los ilustrados, junto con el empirismo de Locke. Ambas influencias sirvieron de base a una doctrina en la que la observación objetiva de los hechos sirve tanto para oponerse al dogmatismo religioso como para defender la primacía de la sociedad civil y de la razón.

Aunque surgieron defensores del ateísmo (D'Holbach, Lamettrie), se aceptaba la utilidad de la religión para el pueblo y predominaba el **deísmo**, a la vez que se postulaba la extensión de la educación a todos los ciudadanos. Estas ideas se discutieron en salones y sociedades científicas más que en universidades y se difundieron en diarios y revistas más que en tratados.

La Ilustración mantiene un concepto amplio de filosofía, que permite incluir en él desde el pensamiento de Newton hasta el de autores como Hume, Helvetius, Rousseau o Kant. También son muy diversos los temas de que se ocupan los ilustrados, desde la razón, la naturaleza o el hombre hasta la religión, la sociedad, la historia, etc. En muchos casos, ese tratamiento dará lugar a las nuevas ciencias sociales (antropología, economía, etc.).

El conocimiento es concebido por los pensadores ilustrados no como un conjunto de ideas innatas, sino como un instrumento que permite la investigación y la acción del ser humano en el mundo, mientras la metafísica es analizada desde una perspectiva crítica. Por su parte, las ideas de virtud y de felicidad servirán de base a una moral que quiere desligarse de la religión.

Deísmo. Doctrina que coincide con el teísmo al admitir la existencia de un ser supremo, creador del mundo y distinto de él, pero se diferencia del teísmo al considerar que la responsabilidad de este dios hacia el mundo es únicamente la de haberle dado sus leyes, y, una vez realizado el acto de creación, no se ocupa de él, abandonándolo a sus propias leyes físicas, sin pedir ningún culto por parte del hombre. Los deístas creían en una forma de religión natural, basada en la razón, y negaban cualquier factor sobrenatural, como los milagros o la revelación de las religiones positivas; especialmente, el cristianismo.

Principales líneas del pensamiento de Hume

Una teoría empirista del conocimiento

Para Hume, los contenidos de la mente son **percepciones**, que se dividen en **impresiones**, o datos inmediatos de la experiencia, e **ideas**, que son copias de las impresiones. No existen las ideas innatas. La diferencia entre impresiones e ideas es de intensidad. Hay, además, impresiones de sensación y de reflexión: de las primeras surgen las ideas, que provocan las impresiones de reflexión.

Las ideas se dividen, como en Locke, en simples y complejas. Son simples cuando corresponden a una impresión, y de ellas se siguen las ideas complejas, que son el resultado de la actividad de la memoria o de la imaginación. Las ideas de la memoria son más intensas y mantienen la forma y el orden de las impresiones originales, mientras que las de la imaginación alteran la figura y la secuencia según tres principios de asociación: los de semejanza, contigüidad y causalidad.

Tipos de conocimiento y crítica de la idea de causa

Hume distingue dos tipos de conocimientos: las **relaciones de ideas** y las **cuestiones de hecho**. Las primeras son proposiciones analíticas y necesarias, como las de la lógica o la matemática, que afirman la relación entre ideas y a las que se llega mediante el entendimiento, sin recurrir a la experiencia. Las cuestiones de hecho son sintéticas y probables.

Una idea será verdadera si procede de alguna impresión; si no es así, es una ficción. Aplicando este criterio al conocimiento, este se reduce a nuestras impresiones e ideas.

La relación causa-efecto se basa en la experiencia. Nunca podemos descubrir en ella una conexión necesaria entre los hechos, sino simplemente que un hecho (efecto) se sigue de otro (causa). La conexión necesaria implicaría que esa relación se daría siempre, pero esto no podemos garantizarlo; solo creemos que ocurrirá. La costumbre o hábito engendra la creencia, que nunca proporciona certeza.

Crítica de la idea de sustancia

Una vez establecido el criterio del conocimiento, Hume va a aplicar su exigencia de referir las ideas a impresiones para saber si las sustancias del racionalismo son verdaderas. Respecto del mundo corpóreo (sustancia extensa), solo tenemos impresiones, porque la idea de una realidad externa que está más allá de ellas no se basa en impresión o experiencia alguna.

En cuanto al yo (sustancia pensante), este se reconoce a través de sus distintas y sucesivas ideas e impresiones, no al margen de estas. Nuestras impresiones están unidas por asociación en la imaginación, y no deberíamos atribuir una identidad a lo que solo es una sucesión de percepciones diferentes en perpetuo flujo y movimiento.

Percepciones/Impresiones/

Ideas. Para Hume, las **percepciones** son cualquier tipo de contenido de la mente, cualquier conocimiento. Se dividen en **impresiones**, que son las percepciones que provienen directamente de los sentidos, e **ideas**, que son copias de las impresiones. Las ideas son más débiles que las impresiones, y su verdad depende de que podamos referirlas a las impresiones que representan.

Relaciones de ideas.

Tipo de conocimiento distinguido por Hume que se refiere exclusivamente a la relación entre las ideas que componen una proposición, sin hacer referencia a la experiencia. Da lugar a las proposiciones analíticas, en las que el predicado está contenido en el sujeto y son necesariamente verdaderas. El ejemplo más típico es la proposición «El todo es mayor que las partes que lo componen».

Cuestiones de hecho.

Tipo de conocimiento distinguido por Hume que se refiere a los hechos, al mundo, y, por tanto, depende de la experiencia. Da lugar a las proposiciones sintéticas, en las que el predicado añade información nueva a la que incluye el sujeto y pueden ser verdaderas o falsas. Un ejemplo puede ser la proposición «Ahora está lloviendo en Madrid».

Tampoco la existencia de Dios (sustancia infinita) puede demostrarse, ni **a priori** (argumento ontológico), porque la existencia es una cuestión de hecho, ni **a posteriori**, como pretendía Tomás de Aquino, porque habría que basar la demostración en la **analogía** con las obras humanas, pero la analogía es una forma débil de razonamiento.

Fenomenismo y escepticismo

Las tres sustancias cartesianas (mundo, yo y Dios), por tanto, no podemos conocerlas. La realidad, por tanto, queda reducida a impresiones, a meros **fenómenos**.

Esta posición fenomenista parece llevar al escepticismo, no al tradicional, que se contradice con la vida cotidiana, sino a un **escepticismo moderado**, que conduce directamente a la tolerancia, puesto que, al no estar seguros de ningún conocimiento, debemos mantener la libertad de acción y de pensamiento en nuestros comportamientos y nuestras actitudes.

Por otra parte, este escepticismo también debe servir al iniciar una investigación filosófica para, en la medida en que podamos, librarnos de prejuicios y alcanzar la imparcialidad.

La moral del sentimiento

Hume considera que la razón no es ni puede ser el fundamento de nuestros juicios morales, puesto que es **esclava de las pasiones** y no tiene otra opción que obedecerlas. La moralidad tiene su origen en los sentimientos.

Una acción es virtuosa o viciosa según la impresión de agrado o desagrado que nos produce. Este sentimiento o capacidad de **simpatizar** con la felicidad o la desgracia ajenas es común a toda la humanidad y explica que las personas estén de acuerdo al juzgar las acciones. Pero tal acuerdo solo se dará si quien aprueba o censura es un observador imparcial que se aleja de sus intereses particulares y tiene en cuenta la utilidad social de la acción o de las cualidades juzgadas.

Ideas políticas

Hume disiente del individualismo de las teorías contractualistas de Hobbes y de Locke. Para los seres humanos, vivir en comunidad es más provechoso que la libertad y la independencia individuales.

Esa misma utilidad rige a la hora de aceptar un gobierno que dirija la sociedad, pues todos los individuos saben que así la seguridad es mayor. El gobierno vigila para que los individuos no pongan sus intereses particulares por encima del interés general, y las reglas de la justicia no son leyes naturales, sino convenciones útiles.

Respecto al origen del Estado, es una mera especulación recurrir a Dios o a un contrato, cuando no suele ser otro que la violencia y, en cualquier caso, puede ser conocido por la historia, sin necesidad de emplear ningún estado de naturaleza. En cualquier caso, solo en situaciones muy excepcionales está justificada la resistencia a la autoridad y siempre que sea en favor del interés general y la utilidad pública.

A priori/A posteriori. Son **a priori** las ideas o proposiciones que no proceden de la experiencia, como las ideas innatas, por ser anteriores a ella. El argumento ontológico, basado en la idea de Dios, se considera una demostración de la existencia divina independiente de la experiencia. Lo **a priori** se opone a lo **a posteriori**, dependiente de la experiencia.

Analogía. Es una comparación que se establece entre términos de dos o más sistemas. Cuando la semejanza entre los sistemas es muy grande, la correspondencia que se establece entre los términos tiene sentido, pero pierde progresivamente su valor argumentativo conforme aumentan las diferencias.

Fenómeno. Es lo que se manifiesta o aparece y, por tanto, lo que podemos conocer de la realidad, sin que pueda justificarse nada más de esta. El fenomenismo de Hume es un efecto del primado de las sensaciones.

Escepticismo moderado. Hume distingue entre el escepticismo tradicional o pirronismo y el escepticismo académico, moderado o consecuente, con el que se identifica. Considera el escepticismo pirrónico, un escepticismo radical, que no acepta certeza alguna y que se disuelve ante la necesidad de desenvolverse en la vida cotidiana.

Pasiones. Pasión es un concepto que debe ser tomado en sentido amplio cuando es usado por Hume u otros filósofos de la época. La palabra incluye no solo el sentido de una emoción incontrolada, sino también las voliciones y los afectos en general. Lo que quiere decir Hume es que el fundamento de los juicios morales no se halla en la razón, sino en el sentimiento. Son los sentimientos, las pasiones, las fuerzas que realmente nos determinan a obrar. El sentimiento moral nos lleva a rechazar o aprobar ciertas conductas de los seres humanos.

Simpatía. En Hume, es la tendencia de los seres humanos a participar de los sentimientos y de las inclinaciones de otros. Si no es perturbada por intereses particulares, crea una comunidad de emociones e inclinaciones que permite a los individuos comprender y juzgar las acciones morales de los demás.

Relación del texto con el pensamiento de Hume

En la *Investigación sobre el conocimiento humano*, Hume, el más coherente de los empiristas británicos, expone su interpretación del conocimiento. Este empirismo reconoce en las percepciones los componentes del conocimiento, distinguiendo dos tipos: impresiones e ideas.

Las ideas son menos intensas que las impresiones, de las que se derivan. A su vez, hay dos clases de impresiones, las de sensación, que surgen en la mente de causas desconocidas, y las de reflexión, que se derivan de las ideas.

Las ideas son simples cuando corresponden a una impresión; son complejas si están formadas por ideas simples mediante la memoria, más fiel a las impresiones originales, o la imaginación, que las altera.

Hay tres principios de asociación de ideas: semejanza, contigüidad y causalidad. La relación causa-efecto es la que Hume somete a un análisis más detallado, porque la consideramos una relación real y necesaria. Sin embargo, solo las relaciones de ideas, a las que se llega mediante el entendimiento, al margen de la experiencia, expresan relaciones necesarias; las cuestiones de hecho son empíricas y no necesarias.

Nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho parecen fundarse en la relación de causa y efecto. Pero esta relación no es una demostración en la que dadas unas premisas la conclusión se sigue necesariamente.

Cuando se presenta un objeto o suceso cualquiera, no somos capaces de descubrir lo que se sigue de él si no es con ayuda de la experiencia, a pesar de lo cual creemos que existe una **conexión necesaria** entre la causa y el efecto.

Pero toda idea debe corresponder a una impresión, y donde esto no ocurre, debemos pensar que estamos ante una ficción. En la relación causa-efecto no somos capaces de encontrar la idea que corresponde a la conexión necesaria entre la causa y el efecto, porque tal conexión es un producto de la imaginación que conecta dos objetos o hechos que habitualmente se dan uno a continuación del otro.

Solo en nuestra imaginación, como fruto de la **costumbre** de verlos aparecer unidos, llegamos a creer en la existencia de una conexión necesaria que no existe en la realidad, puesto que en esta todas las relaciones son contingentes.

A pesar de ello, las asociaciones causales están avaladas por la experiencia, por lo que no es incorrecto, sino muy razonable, aplicarlas para guiarnos en los acontecimientos futuros. Esta **creencia** es más fiable que cualquier otra que carezca de este apoyo empírico. Por ejemplo, no existe conexión necesaria entre el fuego y el humo, pero la experiencia que tenemos de su asociación en múltiples casos nos autoriza a inferir la existencia de fuego si vemos humo; en cambio, para Hume sería excesivo concluir de la habilidad de un relojero la existencia de un hacedor del mundo.

Conexión necesaria. La crítica de Hume a la causalidad se basa en el rechazo de la idea de que existe una conexión necesaria entre la causa y el efecto. Tal idea es falsa, pues **solamente percibimos que dos hechos** (la causa y el efecto) se dan continuamente relacionados de la misma forma, pero no podemos percibir que esa relación sea necesaria.

Costumbre. Como no podemos demostrar la conexión necesaria entre la causa y el efecto, según Hume, la idea de causa surge en nosotros de la costumbre de observar que dos hechos (la causa y el efecto) se dan continuamente relacionados de la misma forma, y a partir de ahí extraemos la conclusión de que siempre será así, que en el futuro a la causa le seguirá siempre el mismo efecto.

Creencia. En Hume, es el sentimiento de seguridad en que el futuro seguirá siendo como el pasado, en que el efecto seguirá siempre a la causa, que produce en nosotros la costumbre de observar reiteradamente la sucesión constante de dos hechos en el tiempo. Creemos que si acercamos la mano al fuego nos quemará porque todas las veces que lo hemos hecho en el pasado nos hemos quemado. Las ciencias naturales se basan en la creencia, puesto que la causalidad no es una relación necesaria, y solo proporcionan un conocimiento probable.

Texto comentado

Investigación sobre el conocimiento humano, sec. 7, parte 2

SECCIÓN 7

DE LA IDEA DE CONEXIÓN NECESARIA

[...]

PARTE 2

- 5 Hemos de apresurarnos por llegar a una conclusión en esta cuestión, que ya se ha prolongado excesivamente. En vano hemos buscado la idea de poder o conexión necesaria en todas las fuentes de las que podíamos suponer se deriva. Parece que en casos aislados de la actividad [operation] de cuerpos jamás hemos podido, ni siquiera en el
- 10 más riguroso examen, encontrar más que el que un suceso sigue a otro sin que seamos capaces de comprender la fuerza o poder en virtud del cual la causa [74] opera, o alguna conexión entre ella y su supuesto efecto. La misma
- 15 dificultad se presenta al examinar [contemplate] las operaciones de la mente sobre el cuerpo: observamos que el movimiento de éste sigue el imperativo de la primera, pero no somos capaces de observar o representarnos [conceive] el vínculo que une movimiento y volición, o la energía
- 20 en virtud de la cual la mente produce este efecto. La autoridad de la voluntad sobre sus facultades e ideas no es tampoco más inteligible. De modo que en conjunto no se presenta en toda la naturaleza un solo caso de conexión que podamos representarnos [conceivable]. Todos los
- 25 acontecimientos parecen absolutamente sueltos y separados. Un acontecimiento sigue a otro, pero nunca hemos podido observar un vínculo entre ellos. Parecen **conjuntos, pero no conectados**. Y como no podemos tener idea de algo que no haya aparecido en algún momento a los
- 30 sentidos externos o al sentimiento interno, la conclusión necesaria parece ser la de que no tenemos ninguna idea de conexión o poder y que estas palabras carecen totalmente de sentido cuando son empleadas en razonamientos filosóficos o en la vida corriente.
- 35 Pero aún queda un modo de evitar esta conclusión y una fuente que todavía no hemos examinado. Cuando se nos presenta un objeto o suceso cualquiera, por mucha sagacidad y agudeza que tengamos, nos es imposible des-

Comentario

Todos nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho parecen fundarse en la relación causa-efecto, por lo que Hume viene aplicando a esta su criterio empirista según el cual para averiguar la verdad de una idea basta encontrar la impresión de la que deriva, y si esto no es posible deberíamos desecharla. La conexión necesaria que se establece entre una causa y su efecto, aplicada a cualquier relación, parece ser este último caso, puesto que no es posible localizar la impresión que le corresponde. Lo único que encontramos entre dos hechos es la sucesión («que uno sigue a otro»), no la conexión (dos acontecimientos «Parecen *conjuntos*, pero no *conectados*). Hume pone el ejemplo de la relación entre la mente y el cuerpo: el cuerpo obedece a la mente, pero no sabemos por qué.

Anotaciones

cubrir, o incluso conjeturar sin la ayuda de la experiencia, el
40 suceso que pueda resultar de él o llevar nuestra previsión
más allá del objeto que está inmediatamente presente a
nuestra memoria y sentidos. Incluso después de un caso o
experimento en que hayamos observado que determinado
acontecimiento sigue a otro, no tenemos derecho a enun-
45 ciar una regla general o anticipar lo que ocurrirá en casos
semejantes, pues se considera acertadamente una imper-
donable temeridad juzgar todo el curso de la naturaleza a
raíz de un solo caso, por muy preciso y seguro que sea.
Pero cuando determinada clase de acontecimientos ha es-
50 tado siempre, en todos los casos, unida a otra, no tenemos
ya [75] escrúpulos en predecir el uno con la aparición del
otro y en utilizar el único razonamiento que puede darnos
seguridad sobre una cuestión de hecho o existencia. En-
tonces llamamos a uno de los objetos *causa* y al otro *efec-*
55 *to*. Suponemos que hay alguna [conexión] entre ellos, al-
gún poder en la una por el que indefectiblemente produce
el otro y actúa con la necesidad más fuerte, con la mayor
certeza.

Parece entonces que esta idea de conexión necesaria
60 entre sucesos surge del acaecimiento de varios casos si-
milares de constante conjunción de dichos sucesos. Esta
idea no puede ser sugerida por uno solo de estos casos
examinados desde todas las posiciones y perspectivas
65 posibles. Pero en una serie de casos no hay nada distinto
de cualquiera de los casos individuales que se suponen
exactamente iguales, salvo que, tras la repetición de ca-
sos similares, la mente es conducida por hábito a tener la
expectativa, al aparecer un suceso, de su acompañante
70 usual y a creer que existirá. Por tanto, esta conexión que
sentimos en la mente, esa transición de la representación
[*imagination*] de un objeto a su acompañante usual, es el
sentimiento o impresión a partir del cual formamos la idea
de poder o de conexión necesaria. No hay más en esta
75 cuestión. Examínese el asunto desde cualquier perspecti-
va. Nunca encontraremos otro origen para esa idea. Ésta
es la única diferencia entre un caso del que jamás podre-
mos recibir la idea de conexión y varios casos semejantes
que la sugieren. La primera vez que un hombre vio la co-
municación de movimientos por medio del impulso, por
80 ejemplo, como en el choque de dos bolas de billar, no
pudo declarar que un acontecimiento estaba *conectado*
con el otro, sino tan sólo *conjuntado* con él. Tras haber ob-
servado varios casos de la misma índole, los declara *co-*
nexionados. ¿Qué cambio ha ocurrido para dar lugar a
85 esta nueva idea de *conexión*? Exclusivamente que ahora

Comentario

Un caso o un acontecimiento que sigue a otro no proporciona suficiente información para saber el efecto que se sigue de él o la causa de la que procede si no se recurre a la experiencia. Solo cuando observamos repetidas veces que a este objeto o hecho le sigue otro en todas las ocasiones, suponemos la existencia de una conexión entre ellos. En esta situación, establecemos una relación causal entre ellos, considerando a uno la causa y a otro el efecto.

Comentario

Una vez examinados varios casos que se repiten, mediante la imaginación establecemos la relación causal entre ellos como fruto del hábito, de la costumbre de ver una misma sucesión de casos o acontecimientos que se presentan repetidas veces de igual forma y surge así en nosotros la creencia de que al hecho que hemos llamado «causa» le seguirá el hecho que hemos denominado «efecto». Pero esta conexión necesaria entre dichos hechos no es real, sino solo un sentimiento (la creencia) producido en nuestra mente (*sentimos* en la mente) por la costumbre.

Hume explica esta concepción de la causalidad con su célebre ejemplo de las bolas de billar: la primera vez que un hombre vio que una bola de billar desplazaba a otra no pudo establecer ninguna conexión necesaria entre ambas bolas, relación que solo pudo determinar tras observar varios casos.

Anotaciones

siente que estos acontecimientos [76] están conectados en su imaginación y fácilmente puede predecir la existencia del uno por la aparición del otro. Por tanto, cuando decimos que un objeto está conectado con otro, sólo queremos decir que han adquirido una conexión en nuestro pensamiento y originan esta inferencia por la que cada uno se convierte en prueba del otro, conclusión algo extraordinaria, pero que parece estar fundada con suficiente evidencia. Tampoco se debilitará ésta a causa de cualquier desconfianza general en el entendimiento o sospecha escéptica en lo que respecta a las conclusiones que sean nuevas y extraordinarias. Ninguna conclusión puede resultarle más agradable al escepticismo que la que hace descubrimientos acerca de la debilidad y estrechos límites de la razón y capacidad humanas.

¿Y qué ejemplo más fuerte que el presente puede presentarse de la debilidad e ignorancia sorprendentes del entendimiento? Pues si nos importa conocer perfectamente alguna relación entre objetos, con toda seguridad es la de causa y efecto. En ella se fundamentan todos nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho o existencia. Sólo gracias a ella podemos alcanzar alguna seguridad sobre objetos alejados del testimonio actual de la memoria y de los sentidos. La única utilidad inmediata de todas las ciencias es enseñarnos cómo controlar y regular acontecimientos futuros por medio de sus causas. En todo momento, pues, se desarrollan nuestros pensamientos e investigaciones en torno a esta relación. Pero tan imperfectas son las ideas que nos formamos acerca de ella, que nos es imposible dar una definición justa de causa, salvo la de que es aquello que es sacado de algo extraño y ajeno. Objetos similares siempre están conjuntados con objetos similares. De esto tenemos experiencia. De acuerdo con esta experiencia, podemos, pues, definir una causa como *un objeto seguido de otro, cuando todos los objetos similares al primero son seguidos por objetos similares al segundo. O en otras palabras, el segundo objeto nunca ha existido sin que el primer objeto no se hubiera dado*. La aparición de una causa siempre [77] comunica a la mente, por una transición habitual, la idea del efecto. De esto también tenemos experiencia. Podemos, por tanto, de acuerdo con esta experiencia, dar otra definición de causa y llamarla *un objeto seguido por otro y cuya aparición siempre conduce al pensamiento a aquel otro*. Aunque ambas definiciones se apoyan en circunstancias extrañas a la causa, no podemos remediar este inconveniente o alcanzar otra definición más perfecta que pueda indicar la dimensión [*circumstance*] de

Comentario

El peligro del escepticismo está siempre presente en la filosofía de Hume, que no en vano distinguió su escepticismo académico o moderado del pirronismo o escepticismo tradicional, contra el que arremete en este texto advirtiendo de su tendencia a utilizar cualquier argumento para desconfiar de la razón.

Comentario

Hume señala las razones por las que otorga más importancia a la relación causa-efecto que a las otras dos formas de asociación: la semejanza y la contigüidad. En última instancia, la razón es que, a diferencia de aquellas, la causalidad proporciona certeza a los seres humanos sobre las cuestiones de hecho y se convierte, de este modo, en el fundamento de todas las ciencias empíricas al permitirnos predecir el futuro; es decir, al permitirnos «controlar y regular acontecimientos futuros por medio de sus causas». No se duda, por tanto, de su importancia, sino de su naturaleza: la relación entre causa y efecto no es una relación que se pueda justificar en la realidad, sino solo desde el pensamiento. Es la mente humana, mediante la imaginación, la que, amparándose en las experiencias que tenemos de acontecimientos similares ocurridos siempre de igual forma, establece la conexión entre una causa y su efecto.

Hume también ensaya dos definiciones del concepto de causa; en ninguna de ellas se recoge la idea de conexión necesaria, que hemos dicho que no es real, sino solo fruto de nuestra imaginación.

Anotaciones

la causa que le da conexión con el efecto. No tenemos idea alguna de esta conexión, ni siquiera una noción distinta de lo que deseamos conocer cuando nos esforzamos por representarla [*conception*]. Decimos, por ejemplo, que la vibración es causa de determinado ruido. Pero ¿qué queremos decir con esta afirmación? Queremos decir o que esta vibración va seguida por este ruido y que todas las vibraciones similares han sido seguidas por ruidos similares, o que esta vibración es seguida por este ruido y que, con la aparición de la una, la mente se anticipa a los sentidos y se forma inmediatamente la idea de la otra. Podemos considerar esta relación de causa y efecto bajo cualquiera de estas dos perspectivas, pero más allá de éstas no podemos tener idea de aquélla [78].

Recapitulemos los razonamientos de esta sección: toda idea es copia de alguna impresión o sentimiento precedente, y donde no podemos encontrar impresión alguna podemos estar seguros de que no hay idea. En todos los casos aislados de actividad [*operation*] de cuerpos o mentes no hay nada que produzca impresión alguna ni que, por consiguiente, pueda sugerir idea alguna de poder o conexión necesaria. Pero cuando aparecen muchos casos uniformes y el mismo objeto es siempre seguido por el mismo suceso, entonces empezamos a albergar la noción de causa y conexión. Entonces sentimos un nuevo sentimiento o impresión, a saber, una conexión habitual en el pensamiento o en la imaginación entre un objeto y su acompañante usual. Y este sentimiento es el original de la idea que buscamos. Pues como esta idea surge a partir de varios casos similares y no de un caso aislado, ha de surgir del hecho por el que el conjunto de casos difiere de cada caso individual. Pero esta conexión o transición habitual de la imaginación es el único hecho [*circumstance*] en que difieren. En todos los demás detalles son semejantes. El primer caso que vimos, el de movimiento comunicado por el choque de dos bolas de billar — para volver a este obvio ejemplo —, es exactamente similar a cualquier caso que en la actualidad puede ocurrírse nos, salvo que no podríamos inicialmente inferir [79] un suceso de otro, lo cual podemos hacer ahora tras un curso tan largo de experiencia uniforme. No sé si el lector comprenderá con facilidad este razonamiento. Temo que si multiplicara palabras sobre él, o lo expusiera desde una variedad mayor de perspectivas, se haría más oscuro e intrincado. En todo razonamiento abstracto hay un punto de vista que si por fortuna podemos alcanzarlo nos aproximamos más a la exposición del tema que con la elocuencia y dicción más

Comentario

El resumen de lo establecido en las páginas anteriores lleva, primero, a repetir la enunciación del criterio empirista (las ideas son copias de las impresiones); segundo, a aplicarlo a la idea de conexión necesaria; tercero, a derivar esta de la experiencia; cuarto, a situar esa conexión en el pensamiento o la imaginación, y, quinto, a identificarla como un producto de nuestra mente que no se produce en la realidad. A continuación, Hume considera que no debe ir más allá en su explicación porque cualquier intento de ampliarla sería un tributo a la retórica, pero no a la claridad.

Anotaciones

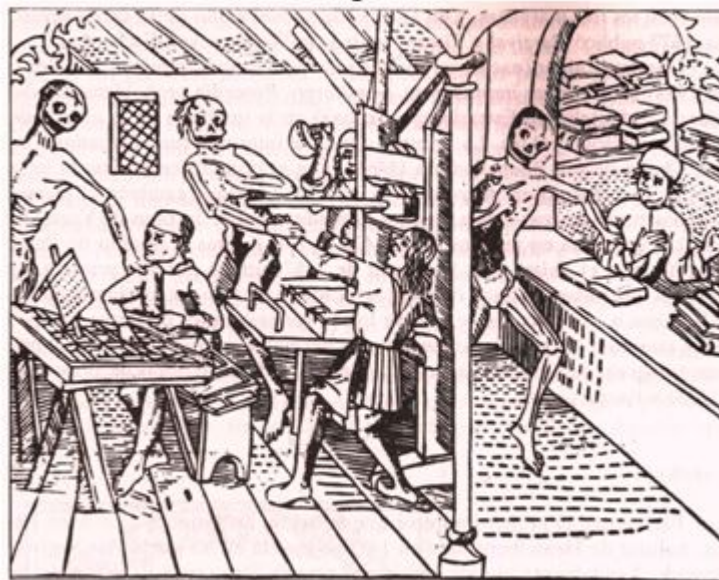
180 exuberante del mundo. Hemos de intentar alcanzar este punto de vista y guardar las flores de la retórica para temas más adaptados a ellas [80].

(Trads. Jaime de Salas y Gerardo López Sastre, Tecnos, Madrid, 2007).

Comentario

Hume considera innecesario y contraproducente seguir explicando su razonamiento, pues lo considera suficientemente claro (aunque es consciente de su dificultad): la relación causa-efecto es un sentimiento (creencia) producido por nuestra imaginación al observar numerosos casos (hábito, costumbre) en los que se produce la misma sucesión de acontecimientos.

EX LIBRIS



ARMAUIRUMQUE

Anotaciones

Caso práctico

	UNIVERSIDADES PÚBLICAS DE LA COMUNIDAD DE MADRID PRUEBA DE ACCESO A LAS ENSEÑANZAS UNIVERSITARIAS OFICIALES DE GRADO Curso 2010-2011 MATERIA: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA	
INSTRUCCIONES GENERALES Y VALORACIÓN		
<p>ESTRUCTURA: La prueba consta de dos opciones, «A» y «B», cada una de las cuales incluye:</p>		
<p>a) un texto y</p>		
<p>b) cuatro cuestiones relacionadas con dicho texto.</p>		
<p>INSTRUCCIONES: El alumno elegirá la opción «A» o la opción «B» y responderá a las cuestiones que aparecen al final de la opción elegida.</p>		
<p>PUNTUACIÓN:</p>		
<p>Las respuestas a las cuestiones 1.^a, 3.^a y 4.^a podrán obtener una calificación máxima de dos puntos cada una. La contestación a la pregunta 2.^a podrá obtener hasta cuatro puntos.</p>		
<p>TIEMPO: Una hora y treinta minutos.</p>		
OPCIÓN A		
<p>«[...] toda idea es copia de alguna impresión o sentimiento precedente, y donde no podemos encontrar impresión alguna podemos estar seguros de que no hay idea. En todos los casos aislados de actividad [<i>operation</i>] de cuerpos o mentes no hay nada que produzca impresión alguna ni que, por consiguiente, pueda sugerir idea alguna de poder o conexión necesaria. Pero cuando aparecen muchos casos uniformes y el mismo objeto es siempre seguido por el mismo suceso, entonces empezamos a albergar la noción de causa y conexión. Entonces sentimos un nuevo sentimiento o impresión, a saber, una conexión habitual en el pensamiento o en la imaginación entre un objeto y su acompañante usual. Y este sentimiento es el original de la idea que buscamos» (HUME, <i>Investigación sobre el conocimiento humano</i>).</p>		
<p>En este texto, su autor reflexiona sobre el problema de la causalidad.</p>		
<p>Cuestiones:</p>		
<ol style="list-style-type: none">1. Exponer las ideas y la estructura argumentativa del texto propuesto.2. Explicar el problema de la causalidad en Hume y desarrollar sistemáticamente las principales líneas del pensamiento de este autor.3. Enmarcar el pensamiento de Hume en su contexto histórico, sociocultural y filosófico.4. Explicar el tratamiento del problema de la causalidad en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época moderna.		

Opción A

1. Exponer las ideas y la estructura argumentativa del texto propuesto.

El texto enuncia el criterio empirista por el cual toda idea es copia de alguna impresión, y si no aparece esta, tal idea es ficticia. La idea de conexión necesaria entre causa y efecto carece de la impresión correspondiente, por lo que deberíamos rechazar su existencia en la realidad. Pero cuando son muchos los casos en los que el mismo efecto se sigue de la misma causa, surge la idea de conexión entre ambos en el pensamiento, de forma que genera un «sentimiento» de conexión en nuestra mente.

La estructura del texto casi parece un silogismo en el que tras exponer el principio general del empirismo («toda idea es copia de alguna impresión o sentimiento precedente»), una serie de premisas (no hay «idea alguna de poder o conexión necesaria», pero con la experiencia «empezamos a albergar la noción de causa y conexión») llevan a la conclusión: «Entonces “sentimos” un nuevo sentimiento o impresión» que «es el original de la idea que buscamos», que es un producto de la imaginación.

2. Explicar el problema de la causalidad en Hume y desarrollar sistemáticamente las principales líneas del pensamiento de este autor.

Hume lleva a la culminación el empirismo de Locke. No existen las ideas innatas. Los contenidos de la mente son percepciones, en las que hay que distinguir entre impresiones e ideas. Las ideas derivan de las impresiones, que son más intensas que aquellas. Además, existen impresiones de la sensación, de las que surgen las ideas, que a su vez originan las impresiones de la reflexión.

Las ideas simples corresponden a una impresión, y las complejas son un producto de la memoria o la imaginación. Las ideas de la memoria mantienen las características de las impresiones originales; las de la imaginación, que son menos intensas, alteran la figura y la secuencia de aquellas según tres principios de asociación: semejanza, contigüidad y causalidad.

El conocimiento es de dos tipos: relaciones de ideas o cuestiones de hecho. Las proposiciones lógicas o matemáticas son ejemplos del primero: expresan relaciones formales, independientes de la experiencia y necesarias. Las cuestiones de hecho carecen del grado de necesidad de las relaciones entre ideas, pero al contrario que estas nos proporcionan información sobre la realidad.

Los razonamientos sobre cuestiones de hecho parecen fundarse en la relación causa-efecto, pero esa relación no puede establecerse a priori, puesto que al observar un objeto o un hecho no es posible inferir los efectos que se siguen de él. Las causas y los efectos no pueden descubrirse por la razón, sino a partir de la experiencia, que produce la idea de una conexión necesaria entre los hechos que se producen conjuntamente en numerosas ocasiones. Pero en el mundo no hay conexiones necesarias, solo hay conjunciones contingentes. La conexión, por tanto, no está en las cosas, sino en nuestra mente: es un producto psicológico, la creencia asentada en el hábito que crea la experiencia.

Hume aplica su análisis de la causalidad a la idea de sustancia. La sustancia extensa no puede probarse, pues todo lo que tenemos son las impresiones, pero ninguna de tal sustancia. Tampoco es posible justificar la existencia de la sustancia pensante más allá de las percepciones que en cada momento sentimos; no tenemos impresión alguna que corresponda a la idea de una identidad permanente. Finalmente, la sustancia divina no puede ser demostrada, ni a priori, puesto que toda existencia es una cuestión de hecho que no implica necesidad, ni a posteriori, puesto que se asienta sobre analogías de escaso valor.

El resultado de este análisis es la caída en el escepticismo: no podemos ir más allá de las impresiones o fenómenos y solo cabe confiar en la creencia y la costumbre, que son débiles apoyos para el conocimiento. Sin embargo, este escepticismo no es el pirrónico, que Hume considera destructivo y que se refuta con las exigencias de la vida cotidiana. Su escepticismo es moderado y de él resulta la tolerancia, puesto que la ausencia de principios indiscutibles nos debería llevar a mantener la libertad a la hora de juzgar y actuar.

El escepticismo moderado lleva también a desechar prejuicios en la investigación filosófica, y fruto de esa postura es su propuesta moral, que apela más al sentimiento que a la razón. La razón es esclava de las pasiones, y una acción es considerada buena o mala según el sentimiento que nos produce. Este sentimiento se deja guiar por la utilidad social de la acción y es compartido por las personas si sus intereses no les impiden mantener una postura imparcial.

También el empirismo de Hume orienta sus ideas políticas, rechazando términos de difícil conciliación con la realidad como ley natural, contrato social, derecho divino o estado de naturaleza.

3. Enmarcar el pensamiento de Hume en su contexto histórico, sociocultural y filosófico.

El triunfo de la Revolución de 1688 en Inglaterra se extendió rápidamente a toda Gran Bretaña y convirtió su monarquía parlamentaria en el modelo político del siglo XVIII. Las libertades políticas, sociales y económicas, que satisfacían las reivindicaciones de la burguesía y de parte de la aristocracia, generaron prosperidad y un consenso social que evitó tensiones en el país.

En el ámbito científico, las ideas de Newton sobrepasaron el campo de la física influyendo en el desarrollo de la química, las aplicaciones industriales e incluso el avance de las ciencias naturales, lo que asentó la idea de progreso en todos los ámbitos de la cultura.

En el terreno religioso, algunos pensadores fueron ateos, pero la postura predominante fue el deísmo. Un aire antidogmático envolvió a los espíritus, aunque ello no impidió que Hume fuera vetado por la Iglesia escocesa para ocupar una cátedra universitaria. La pretensión de extender la educación a todo el mundo fue característica de un siglo que hizo del enciclopedismo su seña de identidad. La discusión ideológica en salones y academias y su difusión a través de periódicos y revistas también es un rasgo de esta época.

En el campo filosófico, las influencias de Newton y de Locke conviven con un amplio concepto de filosofía, en el que cabe la metafísica, aunque desde una perspectiva crítica. La idea de razón se aplica a campos muy diversos, algunos de los cuales marcarán el inicio de las ciencias sociales, pero todos ellos coinciden en sobrepasar su carácter teórico para extenderse a la guía de la acción humana. Por eso adquiere tanta importancia la legitimación del poder político a la vez que la moral reclama su autonomía de la religión vinculando las ideas de virtud y de felicidad a este mundo.

4. Explicar el tratamiento del problema de la causalidad en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época moderna.

El análisis de la causalidad en la época moderna es parte del problema del conocimiento, que no deja de ser una de las cuestiones fundamentales tratadas por los filósofos de todos los tiempos. Entre las opciones posibles, elegiremos a Aristóteles, porque es el primer pensador en el que aparece una explicación pormenorizada y sistemática del concepto de causa y por su profunda influencia en toda la filosofía posterior, especialmente, en la escolástica.

Aristóteles recoge una tradición más antigua que viene de los presocráticos en su concepción del concepto de causa, si bien estos no explicaron la realidad de forma completa dando razón de todas las causas que concurren en el surgimiento y los cambios de las cosas, de las sustancias. Aunque propusieron explicaciones causales de la realidad, unos se sirvieron de causas formales, otros de causas eficientes, etc., pero sin hallar las cuatro causas que, según Aristóteles, son necesarias para explicar cualquier movimiento.

La causa material es la materia de la que está constituida la sustancia que surge o que cambia y tiene en sí la potencialidad de convertirse en cualquier cosa. La causa formal es la forma que se concreta en la materia y actualiza algunas de sus potencialidades y no otras. La causa eficiente es el principio que actúa sobre la materia imponiéndole una forma y da lugar al cambio o al nacimiento. La causa final es el propósito que se persigue al producir esa cosa. En el ejemplo propuesto por el propio Aristóteles referido a una estatua de bronce, el bronce es la causa material, la figura que adopta (de un dios, por ejemplo) es la causa formal, el escultor que modela la figura es la causa eficiente, y el culto a la divinidad es la causa final.

Según Aristóteles, solo dando razón de las cuatro causas queda completamente explicado el movimiento, por qué una cosa que está en potencia, que puede cambiar pero que aún no ha cambiado, pasa a estar en acto; es decir, efectivamente cambia.

Como vemos, la causalidad en Aristóteles tiene, podríamos decir, un carácter ontológico, pues no es solo una forma de explicar la realidad, sino el modo de ser de las sustancias que cambian en tanto que sobre ellas actúan las causas. En la época moderna, y específicamente en Hume, que rechaza radicalmente la idea de causa, la causalidad tiene más bien un carácter gnoseológico o psicológico, si lo podemos llamar así; no es un principio de las cosas, sino una creencia producida en nosotros al observar la conjunción reiterada de determinados acontecimientos.

En Aristóteles, la causalidad es real, es la razón del cambio en las sustancias; en Hume, la causalidad no se da en la realidad, sino que es una idea producida por nuestra imaginación. Si la influencia de Aristóteles había llevado a Tomás de Aquino a demostrar la existencia de Dios basándose en el principio de causalidad, el influjo de Hume hizo que Kant la considerara una categoría del entendimiento humano, no un principio de la realidad.

Rousseau

Contexto histórico, sociocultural y filosófico

Rousseau pertenece a la Ilustración, movimiento intelectual que alcanzó su máxima difusión en el siglo XVIII y que culmina con la Revolución Francesa en 1789.

La Ilustración no fue solo un movimiento filosófico, pues también tuvo repercusiones en los terrenos de la política, la literatura, el arte o la religión. Su principal objetivo fue difundir las «luces» de la razón frente al dogmatismo, la superstición o el fanatismo. Por este motivo, el siglo XVIII recibe el nombre genérico de «Siglo de la razón».

En el terreno social, la burguesía comenzó a perfilarse en esta época como la nueva clase dominante frente a la nobleza y el clero. Su ascenso estuvo favorecido por la aplicación de una serie de innovaciones técnicas (máquina de vapor, telares mecánicos, etc.), que marcan los inicios de la Revolución Industrial. Tales adelantos hicieron que la mayoría de los ilustrados confiaran en el progreso y en la creación de una sociedad más justa e igualitaria.

A pesar de esta nueva situación social, el sistema político vigente en la mayoría de las naciones europeas era el despotismo ilustrado, forma de gobierno en la que los monarcas, como, por ejemplo, Carlos III de España, Catalina II de Rusia o Federico II de Prusia, aplicaban las reformas propugnadas por la Ilustración sin contar con la participación popular.

La confrontación entre burguesía y nobleza se proyectó también en el arte: mientras la nobleza veía reflejada su lujosa concepción de la vida en el estilo rococó, la burguesía plasmó sus ideales en el neoclasicismo, que promovía la vuelta al severo ideal griego de belleza.

En religión, los ilustrados defendieron el deísmo: creían en la existencia de Dios, pero no aceptaban las instituciones religiosas, sosteniendo una religión natural. El deísmo se propagó gracias a la masonería, organización secreta defensora del laicismo a la que pertenecieron personajes de la época como Voltaire, Federico II o los músicos Haydn y Mozart.

En general, los ilustrados fueron partidarios de la ciencia de Newton, al tiempo que criticaban la metafísica racionalista. En filosofía, hay que mencionar la *Enciclopedia*, obra en la que se defendían los principios de tolerancia y cosmopolitismo, así como la filosofía sensualista de Condillac y Helvetius, muy influida por el empirismo de Locke.

En el ámbito de la doctrina política, Montesquieu propuso su teoría de la separación de poderes: legislativo, ejecutivo y judicial, al tiempo que por todo el continente se difundieron las concepciones contractualistas sobre el origen de la sociedad, formuladas por los británicos Hobbes y Locke.

Progreso. Idea típicamente ilustrada según la cual la humanidad avanza continuamente e ilimitadamente guiada por la razón. La educación y la ciencia son los dos motores del progreso, pues permiten que los hombres se liberen de los prejuicios y las supersticiones y amen la libertad, gracias a la educación, y la mejora de sus condiciones de vida mediante la aplicación técnica de los avances científicos.

Masonería. Sociedad secreta, fundada en 1717, cuyos miembros se reconocen entre sí por determinados signos y símbolos, y se reúnen en grupos llamados «logias». Creen en la existencia de un ser supremo —al que llaman el «Gran Arquitecto del Universo»— y en la inmortalidad del alma. En política, mantienen los ideales de libertad, igualdad y fraternidad, que influyeron decisivamente en la Declaración de Independencia de Estados Unidos (1776) y en la Revolución Francesa (1789).

Principales líneas del pensamiento de Rousseau

La figura de Rousseau es ambigua y paradójica: por una parte, es uno de los principales representantes de la Ilustración, pues comparte con otros destacados filósofos de la época, como Voltaire, Diderot o D'Alembert, los ideales de tolerancia y libertad, pero, por otra, también es uno de sus críticos más duros, pues defiende la primacía del sentimiento sobre la razón y sostiene que la ciencia y la cultura no mejoran al hombre, sino que tienden a corromperlo y a hacerle infeliz.

Crítica de la sociedad

Para Rousseau, el ser humano es bueno por naturaleza, pero se hace malo porque en sociedad degenera y se corrompe. El error de los ilustrados es creer que el progreso de la civilización y de la ciencia marcha paralelo al progreso de la felicidad y la moralidad del hombre; más bien, ha sucedido lo contrario: el progreso de las ciencias y las artes ha contribuido a corromper las costumbres y la naturaleza humana, ha uniformizado a los hombres y deformado sus sentimientos naturales. En sociedad nadie se muestra tal como es. En las sociedades civilizadas, lo artificial ha sustituido a lo natural, y los rígidos convencionalismos ahogan la libertad. Son sociedades que distorsionan la naturaleza del hombre, encubriendo bajo una falsa máscara su verdadero ser.

En el **estado de naturaleza**, anterior a la vida social, los seres humanos eran pocos y vagaban libremente por la naturaleza, que les ofrecía cuanto podían necesitar. El hombre natural («buen salvaje») se caracterizaba por su inocencia, igualdad y libertad, y por sentimientos como el **amor de sí mismo** (que lo impulsaba a conservar la vida) y la piedad (que lo llevaba a compadecerse de sus semejantes y colaborar con ellos).

El fin del estado de naturaleza se produjo cuando, al aumentar la población y crecer las necesidades, los seres humanos comenzaron a formar sociedades más complejas. En ellas, se instituyó la propiedad privada, que provocó la transformación del amor a sí mismo en **amor propio**, una pasión artificial que lleva a los hombres a compararse con los demás y a desear ser los primeros en todo, con lo que se fomentan la envidia y el orgullo. Surgieron así la ambición, la rivalidad económica y la desigualdad social.

Las relaciones del ser humano con la naturaleza fueron sustituidas por el dominio de unos individuos sobre otros, apareciendo el Estado, que, creado por los más poderosos para dominar a los débiles, impone la injusticia y la esclavitud.

Las ciencias y las artes terminan por domesticar al ser humano, usando los artificios y sutilezas de la razón, y mediante la educación eliminan cualquier resto de naturalidad en su comportamiento. Solo el sentimiento moral, que permanece en el fondo del corazón humano y nos habla a través de la conciencia, le recuerda al hombre la libertad y la bondad naturales que ha perdido y que debe tratar de recuperar.

Estado de naturaleza. En las teorías contractualistas, este concepto no designa un período de la historia humana, sino que es, más bien, una hipótesis de trabajo que permite enjuiciar la evolución moral del hombre. Como categoría normativa, permite comprender cómo es el ser humano al margen de los artificios que en él introducen la sociedad y una falsa educación. En Rousseau cumple una función, pues, normativa, y se identifica con la figura del «buen salvaje», en el que predomina no la razón, sino el sentimiento. El mal procede, por tanto, de la civilización, mientras que todo lo que se refiere a la naturaleza humana, considerada en sí misma, es armonioso y bueno.

«Buen salvaje». Es el arquetipo del hombre natural rousseauiano. En el estado de naturaleza, el ser humano es bueno, libre y feliz, y busca su autoconservación, guiado por el amor de sí mismo, y colabora con el resto de sus iguales impulsado por la piedad. La sociedad corrompe al hombre natural convirtiéndolo en malo, esclavo e infeliz, dominado por el orgullo y la envidia. Se opone radicalmente al hombre «lobo para el hombre», como Hobbes concibe al hombre natural.

Amor de sí/Amor propio. El **amor de sí** es una pasión del hombre en el estado de naturaleza que lo impulsa a conservar la vida y a buscar su bienestar. Es un sentimiento natural y bueno. Por el contrario, el **amor propio** es una pasión cultural, social, nacida de la deformación del amor de sí mismo en la sociedad, que empuja al hombre a tratar de ser el primero en todo, fomentando sentimientos negativos, como la envidia y el orgullo.

El problema de la educación

Para Rousseau, resulta ya imposible retornar a la situación de libertad, igualdad y felicidad originarias, pero sí es posible recuperarla en parte suprimiendo las barreras que la sociedad y la educación han levantado entre los hombres. El primer paso para regresar a la naturaleza es la transformación del individuo mediante una **educación natural**, no represiva.

Rousseau propone un sistema ideal de educación basado en la ausencia de toda imposición externa, la libertad de acción para el niño y la primacía de la experiencia sobre la erudición: el niño debe aprender a vivir libremente, conviviendo en tolerancia con los demás seres humanos. Para conseguirlo, hay que liberarlo de los falsos prejuicios y de los conocimientos inútiles que le inculca la sociedad.

El contrato social

El segundo paso consiste en transformar la sociedad mediante un pacto que propicie y respete la libertad de los hombres y legitime el poder, despojándolo de su carácter arbitrario. Rousseau mantiene que es necesario organizar una sociedad de manera que cada individuo, al asociarse a los demás, se una a todos, pero no se obedezca más que a sí mismo, quedando tan libre como antes.

Para lograr este objetivo, propone una forma de contrato que vincula a la comunidad con el individuo y, a la inversa, al individuo con la comunidad. Así, cada asociado se une a todos, y no a nadie en particular. Se trata de un contrato libre, que, aunque no permite recuperar por completo la libertad natural, sí garantiza el máximo grado posible de libertad civil, en el marco de un Estado de derecho. Por el **contrato social**, el hombre se transforma en ciudadano.

El contrato social crea la **voluntad general**, que es colectiva, soberana e inalienable, y tiene como objetivo el bien común. Las leyes y el gobierno significan la puesta en ejercicio de la voluntad general; es decir, de la soberanía del pueblo o asamblea. El gobierno elegido ha de ocuparse de ejecutar las leyes que emanan de la voluntad general, de manera que si se opone a los designios de esta, puede ser sustituido.

Rousseau establece una clara diferencia entre la voluntad general y la voluntad de todos, o de la mayoría: la voluntad general tiende al ideal, es decir, al bien común, mientras que la voluntad de todos no siempre lo hace.

La democracia perfecta se da cuando ambas voluntades coinciden, aunque Rousseau considera que un gobierno estrictamente democrático es más propio de dioses que de hombres. En realidad, el legislador debe esforzarse por adaptar las leyes que emanan de la voluntad general a las características de cada pueblo concreto, lo que da lugar a diferentes formas de gobierno: monarquía (para Estados grandes), aristocracia (para los medianos) y democracia, o Estado republicano, que Rousseau considera la mejor forma de gobierno, siempre que se asiente en un territorio pequeño, de manera que todos los ciudadanos puedan participar en la vida pública.

Educación natural. Originalmente, la educación tiene un sentido negativo para Rousseau, pues es el instrumento mediante el que la sociedad doméstica al ser humano y lo aleja de su bondad natural. Por ello, propone una revolución del sistema de educación que respete la libertad del niño, evitando cualquier imposición externa, y cuyo objetivo sea liberarlo de falsos prejuicios y de conocimientos inútiles.

Contrato social. En Hobbes y Locke, el contrato designa el pacto por el que los hombres salen del estado de naturaleza y enajenan o ceden sus derechos al monarca, o al gobierno, respectivamente, renunciando a su libertad. Rousseau rechaza este contrato de enajenación y propone un nuevo modelo de contrato social que protege la libertad de cada individuo, porque se basa en un pacto entre iguales, en el que cada miembro de la sociedad cede su derecho a la libertad a todos sus demás componentes, abandonando desde ese momento el estado de naturaleza y convirtiéndose en ciudadano.

Voluntad general. En Rousseau, la voluntad general no es la voluntad de todos ni la voluntad universal de todos los seres humanos o del conjunto de la humanidad, sino la voluntad de una comunidad determinada, a ser posible con un número reducido de ciudadanos, un régimen republicano y sin delegación de poder en ningún monarca absoluto. La voluntad general es la única que puede dirigir el Estado de acuerdo con su fin propio: el bien común. Protege al colectivo de las tendencias que pueda tener un individuo de imponerse a los otros, haciendo que se someta a las leyes que de ella emanan.

Relación del texto con el pensamiento de Rousseau

Del contrato social, publicado en 1762, desarrolla contenidos tratados previamente por Rousseau. En este libro, se plantea la cuestión de averiguar cuál es el mejor gobierno posible.

Los precedentes de la obra se encuentran en Hobbes y en Locke. Rousseau piensa, como ellos, que una sociedad bien constituida solo puede basarse en la libre participación de sus miembros, pero rechaza la forma de contrato que ambos establecen, porque en ese tipo de contrato el individuo renuncia a su libertad, enajenándola, a cambio de seguridad o justicia. Frente a ellos, Rousseau propone un modelo de pacto que protege la libertad, pues es un contrato entre iguales.

Rousseau insiste, al comienzo del libro, en que, «aunque el hombre ha nacido libre, por todas partes se encuentra encadenado». Critica la institución de la esclavitud, que Aristóteles consideraba natural, y que se basa, según él, en el simple ejercicio de la fuerza, que jamás sienta derecho.

En el estado de naturaleza, el hombre es libre y vive aislado: no es por naturaleza sociable, como creía Aristóteles, sino que la sociedad surge a partir de un contrato entre los individuos que deciden formarla.

Este pacto puede ser de **enajenación** (como el que proponen Hobbes y Locke) o bien un contrato que potencie la fuerza común de todos los individuos, a la vez que garantiza su libertad (el que propone Rousseau).

Es un pacto que supone la enajenación voluntaria de la libertad de cada uno en pro de la comunidad, de manera que los individuos no ceden su libertad a un sujeto aislado, sino a todos los demás miembros del colectivo, formando, así, el cuerpo social, base de la República, con el que el hombre natural deja paso al ciudadano, perdiendo la libertad natural y ganando la libertad civil.

La soberanía reside ahora en el pueblo, y se expresa a través de la voluntad general, que representa la razón colectiva, a la que deben someterse los intereses egoístas de los individuos concretos. Si alguien disiente de la voluntad general, disiente contra el bien común y, por tanto, contra sí mismo, de manera que la ley puede obligarle a obedecer a la voluntad general; es decir, puede «obligarle a ser libre».

Para finalizar, Rousseau distingue entre voluntad general y voluntad de todos: la primera busca el bien común; la segunda, solo el provecho de un grupo particular.

Aunque la voluntad general es siempre recta, el juicio que la guía no es siempre correcto; por tanto, se necesita un legislador experto que sepa aplicar la voluntad general a las circunstancias de un determinado pueblo, no mediante leyes abstractas, sino adecuándola a sus características específicas. Pueden darse, entonces, distintas formas de gobierno: democracia, aristocracia y monarquía. Rousseau se inclina por un Estado republicano de dimensiones reducidas.

Enajenación. Este término expresa el hecho de que alguien no viva «en sí mismo», sino en una realidad ajena a él. Se traduce también por 'alienación' (del latín *alius*: 'otro', 'diferente'). Su significación es doble en Rousseau: tiene un sentido negativo por el que alude al contrato de enajenación, planteado por Hobbes y Locke, en el que el individuo, al fundar el Estado, renuncia a su libertad, enajenándola en el gobierno; frente a ello, la palabra adquiere un matiz positivo, según Rousseau, cuando designa el acto por el cual cada individuo cede todos sus derechos al conjunto de la comunidad, en el momento de suscribir el contrato social, pasando, así, de disfrutar de la libertad natural a obtener la libertad civil, al tiempo que se convierte en ciudadano del Estado.

Texto comentado

Del contrato social I, caps. 6-7

Capítulo VI. Del pacto social

Supongo a los hombres llegados a ese punto en que los obstáculos que se oponen a su conservación en el estado de naturaleza superan con su resistencia a las fuer-
 5 zas que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado. Entonces dicho estado primitivo no puede ya subsistir, y el género humano perecería si no cambiara su manera de ser.

Ahora bien, como los hombres no pueden engendrar
 10 fuerzas nuevas, sino sólo unir y dirigir aquellas que existen, no han tenido para conservarse otro medio que formar por agregación una suma de fuerzas que pueda superar la resistencia, ponerlas en juego mediante un solo móvil y hacerlas obrar a coro.

Esta suma de fuerzas no puede nacer más que del con-
 15 curso de muchos; pero siendo la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo las comprometerá sin perjudicarse y sin descuidar los cuidados que a sí mismo se debe? Esta dificultad aplicada a mi tema puede enunciarse en los siguientes
 20 términos:

«Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos,
 25 no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes.» Tal es el problema fundamental al que da solución el contrato social.

Las cláusulas de este contrato están tan determinadas por la naturaleza del acto que la menor modificación las
 30 volvería vanas y de efecto nulo; de suerte que, aunque quizás nunca hayan sido enunciadas formalmente, son por doquiera las mismas, por doquiera están admitidas tácitamente y reconocidas; hasta que, violado el pacto social, cada cual vuelve entonces a sus primeros derechos y
 35 recupera su libertad natural, perdiendo la libertad convencional por la que renunció a aquélla.

Estas cláusulas, bien entendidas, se reducen todas a una sola: a saber, la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad. Porque, en
 40 primer lugar, al darse cada uno todo entero, la condición

Comentario

En el estado de naturaleza —que Rousseau no plantea como una situación histórica real, sino más bien como un concepto hipotético, que sirve de contrapunto crítico respecto del actual estado de la humanidad—, los hombres viven libres e independientes, buscando medios para subsistir, pero poco a poco la supervivencia en ese estado se hace más complicada, porque la población aumenta y los recursos escasean, de manera que las fuerzas que posee cada individuo aislado no le permiten mantenerse por sí solo. Entonces, los hombres se ven obligados a asociarse, para así multiplicar sus fuerzas y ampliar sus recursos.

Comentario

El problema que se les plantea a los hombres al tener que asociarse es: ¿cómo unirse sin que cada uno pierda su propia fuerza y libertad? ¿Cómo crear una sociedad que garantice la libertad de todos y cada uno de los individuos que la forman?

Comentario

La cláusula fundamental del contrato suscrito es que cada individuo, al entrar en el cuerpo social, aliene todos sus derechos en pro de toda la comunidad: como todos aceptan y cumplen la misma condición, todos pierden y ganan lo mismo. Tal cláusula no puede modificarse, porque, si se modificase, el contrato perdería todo su valor y todos los que lo han suscrito volverían inmediatamente al estado de naturaleza.

Anotaciones

es igual para todos, y siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa para los demás.

Además, por efectuarse la enajenación sin reserva, la unión es tan perfecta como puede serlo y ningún asociado
45 tiene ya nada que reclamar: porque si quedasen algunos derechos a los particulares, como no habría ningún superior común que pudiera fallar entre ellos y lo público, siendo cada cual su propio juez en algún punto, pronto pretendería serlo en todos, el estado de naturaleza subsistiría y
50 la asociación se volvería necesariamente tiránica o vana.

En suma, como dándose cada cual a todos no se da a nadie y como no hay ningún asociado sobre el que no se adquiriera el mismo derecho que uno le otorga sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y
55 más fuerza para conservar lo que se tiene.

Por lo tanto, si se aparta del pacto social lo que no pertenece a su esencia, encontraremos que se reduce a los términos siguientes: *Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo.*
60

En el mismo instante, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Esta persona pública que se forma de este modo por la unión de todas las demás tomaba en otro tiempo el nombre de *Ciudad*, y toma ahora el de *República* o de *cuerpo político*, al cual sus miembros llaman *Estado* cuando es pasivo, *Soberano* cuando es activo, *Poder* al compararlo con otros semejantes. Respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de *Pueblo*, y en particular se llaman *Ciudadanos* como partícipes en la autoridad soberana, y *Súbditos* en cuanto sometidos a las leyes del Estado. Pero estos términos se confunden con frecuencia y se toman unos por otros; basta con saber distinguirlos cuando se emplean en su total precisión.
65
70
75

Capítulo VII. Del soberano

Por esta fórmula se ve que el acto de asociación entraña un compromiso recíproco de lo público con los particulares, y que cada individuo, contratante por así decirlo consigo mismo, se halla comprometido en un doble aspecto; a saber, como miembro del Soberano respecto a
80 los particulares, y como miembro del Estado respecto al
85

Comentario

Rousseau describe con más precisión el pacto social: 1) la alienación de los derechos que hace el individuo es total, «sin reserva», de manera que ninguno de los miembros se guarda ningún derecho para sí mismo (privilegio que haría valer ante los demás para tiranizarlos); 2) el pacto garantiza la igualdad entre todos los miembros que entran en él; dan lo mismo que reciben, pues renuncian a su voluntad particular a favor de los demás, y esta renuncia refuerza la voluntad común.

Comentario

Cuando cada individuo atiende a su voluntad particular, persigue con egoísmo su propio interés, pero cuando renuncia a hacer su libre voluntad, a favor del colectivo, surge una voluntad general, que supera los intereses del individuo y atiende al bien común.

Comentario

La voluntad general pertenece a un ser superior a cada uno de los individuos, un ente dotado de un «yo» y una «vida» colectivos, que se denomina «Estado» cuando se considera en sí mismo y «Poder» cuando se compara con otros Estados. En la Antigüedad clásica, el Estado coincidía con la «Ciudad» (polis o ciudad-estado), mientras que actualmente hablamos de «República». Sus miembros son los «Ciudadanos», que, unidos, forman el pueblo soberano (aunque considerados en relación con las leyes del Estado los componentes del pueblo son «Súbditos»).

Rousseau aclara que el término «ciudadano» no se identifica con quien habita una ciudad cualquiera, sino que se trata de un concepto jurídico: ciudadano es el miembro del Estado surgido del pacto y sujeto de derechos y deberes.

Anotaciones

Soberano. Pero aquí no se puede aplicar la máxima del derecho civil según la cual nadie está obligado a cumplir los compromisos contraídos consigo mismo; porque hay mucha diferencia entre obligarse para consigo o con un todo del que se forma parte.

Hay que señalar también que la deliberación pública, que puede obligar a todos los súbditos respecto al soberano, a causa de los dos diferentes aspectos bajo los que cada uno está considerado, no puede, por la razón contraria, obligar al Soberano para consigo mismo, y que, por consiguiente, va contra la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga una ley que no pueda infringir. Al no poder considerarse sino bajo un solo y mismo aspecto, se halla entonces en el caso de un particular que contrata consigo mismo: de donde se ve que no hay ni puede haber ninguna especie de ley fundamental obligatoria para el cuerpo del pueblo, ni siquiera el contrato social. Lo cual no significa que este cuerpo no pueda comprometerse perfectamente respecto a otro en cuanto no se oponga a dicho contrato; porque respecto al extranjero se vuelve un ser simple, un individuo.

Pero al no extraer su ser sino de la santidad del contrato, el cuerpo político o el soberano no puede obligarse nunca, ni siquiera respecto a otro, a nada que derogue este acto primitivo, como enajenar alguna porción de sí mismo o someterse a otro soberano. Violar el acto porque el que existe sería aniquilarse, y lo que no es nada no produce nada.

Tan pronto como esta multitud se encuentra así reunida en un cuerpo, no se puede ofender a uno de los miembros sin atacar al cuerpo; aún menos ofender al cuerpo sin que los miembros se resientan de ello. Así el deber y el interés obligan igualmente a las dos partes contratantes a ayudarse mutuamente, y los mismos hombres deben procurar reunir bajo este doble aspecto todas las ventajas que de él dependen.

Ahora bien, al no estar formado el soberano más que por los particulares que lo componen, no tiene ni puede tener interés contrario al suyo; por consiguiente, el poder soberano no tiene ninguna necesidad de garantía respecto a los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos sus miembros, y luego veremos que no puede perjudicar a ninguno en particular. El soberano, por el solo hecho de serlo, es siempre todo lo que debe ser.

Pero no ocurre lo mismo con los súbditos para con el soberano, el cual, pese al interés común, nada responde-

Comentario

Rousseau concreta la peculiar índole del contrato social: es un contrato que compromete a cada individuo con cada miembro del Estado del que forma parte, convirtiéndolo, al mismo tiempo, en miembro de ese todo, con el cual queda obligado, pues ha elegido libremente asociarse a él y aceptar sus decisiones.

Comentario

El contrato social hace que cada individuo, al convertirse en miembro de un todo superior, sea, al mismo tiempo, «legislador», porque forma parte del pueblo soberano, y también «súbdito», porque queda sometido a las decisiones que la voluntad general adopte.

Todos los súbditos, pues, quedan obligados a cumplir las decisiones que adopta la voluntad general, pero el pueblo soberano mismo no queda obligado para consigo mismo, porque no está sometido a más leyes que las que él mismo se dé como soberano. Como Estado soberano, solo está vinculado a los contratos que pueda suscribir con otros Estados soberanos. **Lo único que no puede hacer nunca el soberano es suscribir un contrato que lo lleve a depender de otro soberano, pues eso supondría enajenar o alienar su libertad, y el contrato social ha sido suscrito para preservarla.**

Comentario

El soberano tiene deberes respecto de los súbditos, y los súbditos, respecto del soberano, pero ambas relaciones son diferentes: porque la voluntad general del soberano tiende al bien común y es desinteresada, mientras que los súbditos pueden atender a su interés particular, y quien solo reivindica sus derechos como ciudadano, y no sus deberes respecto del colectivo, atenta contra el Estado, contribuyendo a su ruina; por consiguiente, el soberano ha de garantizarse la fidelidad de los súbditos, obligándoles a que se cumplan las leyes.

Anotaciones

ría de los compromisos de aquéllos si no encontrara medios de asegurarse su fidelidad.

135 En efecto, cada individuo puede, como hombre, tener una voluntad particular contraria o diferente de la voluntad general que tiene como ciudadano. Su interés particular puede hablarle de forma muy distinta que el interés común; su existencia absoluta y naturalmente independiente puede hacerle considerar lo que debe a la causa común como una contribución gratuita, cuya pérdida sería menos
140 perjudicial a los demás que oneroso es para él su pago, y, mirando a la persona moral que constituye el Estado como un ser de razón, puesto que no es un hombre, gozaría de los derechos del ciudadano sin querer cumplir los deberes del súbdito; injusticia cuyo progreso causaría la
145 ruina del cuerpo político.

A fin, pues, de que el pacto social no sea un vano formulario, implica tácitamente el compromiso, el único que puede dar fuerza a los demás, de que quien rehúse obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el
150 cuerpo: lo cual no significa sino que se le forzará a ser libre; porque ésa es la condición que, dando cada ciudadano a la patria, le garantiza de toda dependencia personal; condición que constituye el artificio y el juego de la máquina política, y la única que hace legítimos los compromisos
155 civiles, que sin eso serían absurdos y tiránicos y estarían sometidos a los abusos más enormes.

(Trad. Mauro Armijo, Alianza Editorial, Madrid, 2003).

Comentario

El párrafo final de este capítulo es uno de los más polémicos redactados por Rousseau, pues en él se plantea la posible coacción que el Estado puede ejercer sobre sus ciudadanos, poniendo de relieve los límites del contrato social a la hora de garantizar la libertad individual: si existe discrepancia entre la voluntad general y la voluntad individual, entre la ley y el individuo, aquella ha de obligar a este a cumplir sus decretos. Y como el individuo había alienado su libertad en todos los otros, estos se la devuelven a través de la ley, de manera que se le obliga a cumplirla; es decir, se le «obliga a ser libre», con la fuerza de la ley. Paradójicamente, dice Rousseau, es este sometimiento a la ley lo que protege al Estado de cualquier posible tiranía procedente de algún individuo que pretenda imponer su voluntad particular al colectivo.

De este modo, la libertad no significa otra cosa que someterse a la ley (expresión de la voluntad general del pueblo soberano) y cumplirla.

Anotaciones

Caso práctico

UNIVERSIDADES PÚBLICAS DE LA COMUNIDAD DE MADRID
PRUEBA DE ACCESO A LAS ENSEÑANZAS UNIVERSITARIAS
OFICIALES DE GRADO
Curso 2010-2011
MATERIA: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

INSTRUCCIONES GENERALES Y VALORACIÓN

ESTRUCTURA: La prueba consta de dos opciones, «A» y «B», cada una de las cuales incluye:

- a) un texto y
- b) cuatro cuestiones relacionadas con dicho texto.

INSTRUCCIONES: El alumno elegirá la opción «A» o la opción «B» y responderá a las cuestiones que aparecen al final de la opción elegida.

PUNTUACIÓN:

Las respuestas a las cuestiones 1.^a, 3.^a y 4.^a podrán obtener una calificación máxima de dos puntos cada una. La contestación a la pregunta 2.^a podrá obtener hasta cuatro puntos.

TIEMPO: Una hora y treinta minutos.

OPCIÓN A

«Como los hombres no pueden engendrar fuerzas nuevas, sino sólo unir y dirigir aquellas que existen, no han tenido para conservarse otro medio que formar por agregación una suma de fuerzas que pueda superar la resistencia, ponerlas en juego mediante un solo móvil y hacerlas obrar a coro.

Esta suma de fuerzas no puede nacer más que del concurso de muchos; pero siendo la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo las comprometerá sin perjudicarse y sin descuidar los cuidados que a sí mismo se debe? Esta dificultad aplicada a mi tema puede enunciarse en los siguientes términos:

“Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes” (ROUSSEAU, *Del contrato social*).

En este texto, su autor reflexiona sobre el problema del origen de la sociedad.

Cuestiones:

1. Exponer las ideas y la estructura argumentativa del texto propuesto.
2. Explicar el problema del origen de la sociedad en Rousseau y desarrollar sistemáticamente las principales líneas del pensamiento de este autor.
3. Enmarcar el pensamiento de Rousseau en su contexto histórico, sociocultural y filosófico.
4. Explicar el tratamiento del problema de la sociedad en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época moderna.

Opción A

1. Exponer las ideas y la estructura argumentativa del texto propuesto.

En este fragmento de Del contrato social, Rousseau plantea el problema del origen de la sociedad civil. Para Rousseau, la sociedad no existe por naturaleza (como pensaba Aristóteles), sino que es convencional, fruto de un pacto entre los hombres.

Pero ese pacto, al contrario de lo que pensaban Hobbes y Locke, no puede ser de enajenación —pues con él pierde el individuo su libertad—, sino que ha de tratarse de un contrato que, sumando las fuerzas de todos los miembros que componen la sociedad, les permita al mismo tiempo conservar su libertad, algo que se consigue si cada individuo suscribe un pacto por el que cede o aliena sus derechos (incluido el derecho a la libertad) a todos los restantes miembros de la sociedad, formando así el pueblo soberano, origen de la voluntad general, de la que emana la ley del Estado.

2. Explicar el problema del origen de la sociedad en Rousseau y desarrollar sistemáticamente las principales líneas del pensamiento de este autor.

El origen de la sociedad se produce, según Rousseau, cuando los hombres abandonan el estado de naturaleza, en el que son inocentes, iguales y libres, y poseen sentimientos espontáneos, como el amor de sí mismo y la piedad.

Al crecer la población y sus necesidades, los seres humanos abandonaron ese estado y formaron sociedades más complejas, en las que la institución de la propiedad privada hizo que el amor a sí mismo se transformase en amor propio, dando paso a la envidia y el orgullo. La ambición desmedida y la competencia económica fomentaron la desigualdad social e hicieron que las relaciones del ser humano en la naturaleza fuesen sustituidas por el dominio de unos individuos sobre otros. Así surgió el Estado, ideado por los más poderosos para esclavizar a los débiles.

El progreso de las ciencias y las artes ha terminado de corromper al ser humano, alejándolo cada vez más de la naturaleza y la libertad, aunque el sentimiento moral, que le habla al hombre desde el corazón, a través de la voz de la conciencia, le recuerda que existe otra vida más auténtica y libre que debe esforzarse por recuperar.

La recuperación de la libertad y la igualdad originales supone una reforma de la educación, que hasta el momento se ha basado en los artificios de la razón y la represión de los sentimientos naturales del individuo. Rousseau plantea un sistema educativo alternativo, en el que el niño convive en libertad y tolerancia con los demás seres humanos, y valora más el sentimiento que las sutilezas de la razón.

Pero la educación del individuo no basta; también es necesario organizar la sociedad de manera que cada individuo, al asociarse a los demás, se una a todos, pero no obedezca más que a sí mismo, quedando tan libre como antes. Para lograr este objetivo, Rousseau propone una forma de pacto que vincula recíprocamente a la comunidad con el individuo. Es un contrato libre, que, aunque no permite al hombre recuperar por completo la libertad natural, sí le permite alcanzar la libertad civil, pues quien lo suscribe se une a todos los que participan en él, no a alguien en particular. Mediante este contrato, el hombre se transforma en ciudadano, formando parte del pueblo soberano.

El contrato social crea la voluntad general, que es colectiva, soberana e inalienable, se expresa a través del gobierno que elige y tiene como objetivo el bien común. Dicho gobierno ha de ejecutar las leyes que emanan de la voluntad general, y, si se opone a los designios de esta, debe ser destituido.

La voluntad general tiende al bien común, pero la voluntad de todos (que es la de la mayoría) no siempre lo hace. Por otra parte, aunque la voluntad general siempre es recta, el juicio que la guía puede no serlo, de manera que el legislador ha de ser prudente a la hora de aplicar la voluntad general, teniendo en cuenta las características geográficas, culturales, etc., de cada pueblo. Puede haber, pues, diferentes formas de gobierno: monarquía, aristocracia y democracia, cuya conveniencia depende de las circunstancias que rodean a la sociedad sobre la que se legisla; no obstante, Rousseau mantiene que el mejor gobierno posible es el Estado democrático, restringido a repúblicas de pequeñas dimensiones.

3. Enmarcar el pensamiento de Rousseau en su contexto histórico, socio-cultural y filosófico.

Rousseau vive en la época de la Ilustración, movimiento intelectual que se propuso propagar las «luces» de la razón en todo los ámbitos de la vida social y que constituye la forma de cultura característica de la burguesía, la cual

apunta en el siglo XVIII como nueva clase dominante, opuesta a la nobleza y el clero. Su ascenso estuvo favorecido por las mejoras tecnológicas de la incipiente Revolución Industrial, que afianzaron la confianza de los pensadores ilustrados en el progreso y en la creación de una sociedad más equitativa.

A pesar de esta nueva mentalidad, el sistema político vigente en la mayoría de las naciones europeas hasta la Revolución Francesa de 1789 fue el despotismo ilustrado, forma de gobierno en la que los monarcas aplicaban las reformas sociales sin tomar en consideración la opinión de sus súbditos.

En el arte también se reflejó esta pugna entre la burguesía y la nobleza: la primera exhibía su ideal de virtud a través del arte griego y romano (neoclasicismo), mientras que la segunda siguió apegada al gusto sensual del rococó.

La mayoría de los ilustrados eran deístas; es decir, creían en la existencia de un ser supremo, pero no aceptaban ni los dogmas religiosos ni la revelación. También preferían la ciencia experimental de Newton frente a la metafísica racionalista. Estas ideas se propagaron a través de la *Enciclopedia*, cuyos coordinadores, Diderot y D'Alembert, defendían los principios de tolerancia y cosmopolitismo y la filosofía sensualista de Condillac, muy influida por el empirismo de Locke.

En filosofía política, Montesquieu propuso su teoría de la separación de poderes (legislativo, ejecutivo y judicial), coincidiendo con la apertura de un intenso debate sobre la legitimidad del poder suscitado en torno a las teorías contractualistas sobre el origen del Estado, formuladas en el Reino Unido por Hobbes y por Locke.

4. Explicar el tratamiento del problema de la sociedad en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época moderna.

En el pensamiento antiguo, tanto Platón como Aristóteles pensaban que la sociedad ha surgido para que el ser humano no solo satisfaga sus necesidades materiales, sino para que, además, pueda llevar una «vida buena»; es decir, una vida moldeada por la educación y la virtud, conforme a la ley y la justicia, que le permita ser feliz.

En la Edad Media, Tomás de Aquino comparte la tesis aristotélica del carácter social del ser humano, mientras que Agustín de Hipona considera que tanto la ciudad terrenal como la ciudad celestial han surgido para buscar la justicia y la paz, si bien la ciudad de Dios constituye la verdadera patria del hombre, porque se funda en el amor a Dios y al prójimo.

En la época contemporánea, Marx fija el origen de la sociedad en la actividad laboral del hombre, la praxis, que lo lleva a colaborar con otros seres humanos para transformar y humanizar la naturaleza, al tiempo que Nietzsche retoma las teorías convencionalistas de la sofística y Ortega mantiene que la vida humana nunca es solitaria, sino que implica convivir con los otros, con la «gente».

Vamos a desarrollar este tema en Aristóteles, para quien el Estado obedece al fin de alcanzar la felicidad, bien supremo del hombre, tanto en el plano moral como en el intelectual. Aunque la familia y la aldea procuran bienes a los hombres, porque satisfacen sus necesidades básicas, solo en el marco del Estado se logra el «buen vivir»; es decir, una vida virtuosa, ajustada a la razón y a las leyes (justicia).

Para Aristóteles, al contrario que para los sofistas (y para Rousseau), el Estado no es convencional, sino una creación de la naturaleza, como lo demuestra el don del lenguaje, indicio de que la naturaleza ha destinado al hombre a la vida social y política. El habla es una señal de la condición racional del ser humano y de que este es capaz de ajustar su vida a la razón, pues no desea solo vivir, sino «vivir bien», conforme al derecho.

El modelo que propone Aristóteles para interpretar la sociedad es organicista: la sociedad es como un organismo, o sustancia natural, en la que la forma prima sobre la materia; así, el Estado es anterior, en cuanto forma, a los ciudadanos que lo integran. En un organismo, las partes que lo componen (cabeza, corazón, riñones, etc.) no tienen sentido fuera del organismo total, y, análogamente, resulta inconcebible un individuo aislado por naturaleza —y no de forma accidental, como un naufrago— del resto de la sociedad.

Frente a Rousseau, que pretende salvaguardar, mediante el contrato social, la libertad de todos los ciudadanos que componen el Estado, Aristóteles basa su modelo de sociedad en la división entre amos y esclavos.

Utiliza en su argumentación la teoría hilemórfica, aplicándola a las cuestiones sociales: en los seres naturales, la forma (alma) predomina sobre la materia (cuerpo) a la que organiza. En el caso concreto del hombre, el alma racional ajusta al término medio las pasiones que experimenta el alma sensitiva. Del mismo modo, en la sociedad, unos hombres cumplen funciones directivas (los amos), mientras que otros son simples instrumentos animados, que ejecutan los trabajos corporales (esclavos).

Kant

Contexto histórico, sociocultural y filosófico

Kant es, sin duda, el filósofo más importante del siglo XVIII. Admirador de la independencia de los Estados Unidos y de la Revolución Francesa, profesó los ideales ilustrados de progreso, tolerancia y cosmopolitismo, definiendo la Ilustración como aquella actitud mental por la que el hombre adquiere autonomía y se decide a «salir de su minoría de edad [...] utilizando su razón sin ayuda de otro».

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la Ilustración alemana (*Aufklärung*) fue peculiar, pues Alemania estaba dividida en multitud de pequeños estados con una estructura social casi feudal: la nobleza acaparaba el poder, la burguesía no ocupaba puestos de relieve y el campesinado permanecía en un régimen próximo a la servidumbre.

Entre esos estados, destacaba el reino de Prusia, el cual, tras una serie de reformas económicas y militares emprendidas por Federico II el Grande, se situó entre las principales potencias europeas.

Federico II, el «rey filósofo», muy admirado por Kant, fue uno de los más importantes representantes del «despotismo ilustrado»: protegió a intelectuales como La Mettrie y Voltaire, y fomentó la cultura desde el poder.

Desde el punto de vista religioso, en el ámbito germano hay que destacar la influencia del pietismo, secta protestante fundada por Spener, que basaba la religión en la reflexión personal y la práctica de la virtud, y de los escritos del teólogo sueco Swedenborg, con su ocultismo visionario.

El carácter conservador de la sociedad alemana hizo que los ilustrados de este país apenas se ocupasen de cuestiones sociales o políticas. Los llamados «filósofos populares», como Mendelssohn o Lessing, analizaron problemas educativos o estéticos, mientras que otros, como el propio Kant, fueron profesores universitarios.

En las universidades alemanas predominaba el **racionalismo dogmático** de Wolff, que defendía la **metafísica**; es decir, un saber independiente de la experiencia acerca del alma, del mundo y de Dios. Sin embargo, a partir de la lectura de Hume, realizada por Kant, se detecta en Alemania la influencia del **empirismo** británico que, al fundar el conocimiento en la experiencia, rechaza que la metafísica sea una ciencia.

Hay que citar, finalmente, el movimiento prerromántico *Sturm und Drang* («Tormenta e ímpetu»), representado en filosofía por Hamann y Herder y en literatura por los jóvenes Schiller y Goethe, que, bajo la influencia de la poesía de Klopstock, reivindicaba el poder de la pasión frente a la frialdad de la razón abstracta.

Racionalismo dogmático. Kant designa con este término el racionalismo extremo de Leibniz y Wolff, para quienes el único conocimiento científicamente válido es el basado en las ideas innatas de la razón. Wolff mantenía, además, la posibilidad de construir una metafísica científica; es decir, un saber acerca del alma (psicología racional), del mundo (cosmología racional) y de Dios (teología racional), completamente a priori, sin contar para nada con la experiencia sensible. Para Kant, el fallo fundamental del dogmatismo es que en él la razón no se plantea llevar a cabo ninguna autocrítica, para examinar su poder y sus límites, y así averiguar si la metafísica es realmente una ciencia.

Metafísica. Este término tiene en Kant dos sentidos diferentes. Por un lado, designa la tendencia natural de la razón a ir más allá de los límites de la experiencia, para conocer objetos situados fuera de ella, como el alma o Dios. Por otro lado, designa el saber más importante en la filosofía racionalista, consagrado al conocimiento de los tres grandes problemas de la filosofía occidental: el alma, el mundo y Dios. Está condenado al fracaso por su falta de fundamentación en la experiencia sensible, lo que lleva a las categorías a actuar en el vacío.

Empirismo. Frente a los racionalistas, que dan prioridad a la razón y afirman la existencia de ideas innatas en la mente, los empiristas dan prioridad a los sentidos y a la experiencia, rechazando la metafísica. En el terreno ético, los empiristas mantuvieron, en general, una ética emotivista y utilitarista, basada en el sentimiento.

Principales líneas del pensamiento de Kant

Para Kant, todas las cuestiones de la filosofía pueden sintetizarse en cuatro preguntas: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar? y ¿qué es el hombre?, en la que se resumen las anteriores. Para responderlas, emplea el método crítico, mediante el que la razón se examina a sí misma, a fin de averiguar cuáles son sus usos y sus limitaciones.

Conocimiento y realidad

Kant responde a la primera de estas preguntas en la *Crítica de la razón pura*, donde estudia el conocimiento, es decir, el uso teórico de la razón. La cuestión más importante que se plantea en esta obra es si la metafísica es una ciencia. Si lo es, como creían los racionalistas, el conocimiento carecerá de límites, pero si no es ciencia, sí tendrá límites bien definidos.

Para averiguarlo, Kant examina qué condiciones cumplen dos ciencias ya constituidas: la matemática y la física. Encuentra que ambas son ciencias porque son capaces de enunciar leyes científicas, o juicios sintéticos a priori: estos juicios son sintéticos, es decir, amplían nuestro saber, pero al mismo tiempo son a priori, porque son universales y necesariamente verdaderos, su validez no se limita a una experiencia concreta.

Esto significa que, aunque todo nuestro conocimiento comienza por la experiencia, no todo el conocimiento procede de ella, sino que ha de haber unas formas, puestas por la mente del sujeto. Kant consigue, así, sintetizar el empirismo y el racionalismo en el idealismo trascendental: la sensibilidad ofrece al entendimiento un material dado por los sentidos, que la mente del sujeto organiza mediante unas estructuras a priori. En esto consiste el «giro copernicano» de Kant, quien, frente a las filosofías anteriores, sostiene que lo decisivo en el conocimiento es la mente del sujeto, que organiza los datos de los sentidos.

En el proceso de conocimiento, primero interviene la sensibilidad, que, mediante las **intuiciones puras** de espacio y de tiempo, organiza el caos de sensaciones, constituyendo nuestra «representación mental» del objeto, el fenómeno. A continuación, el entendimiento, con sus conceptos puros a priori, las **categorías**, organiza el caos fenoménico, permitiéndonos conocer las leyes de la naturaleza.

Sensibilidad y entendimiento se complementan mutuamente, de forma que, para conocer un objeto, deben darse los fenómenos de la experiencia, por un lado, y las categorías del entendimiento, por otro: si alguna de estas dos condiciones falta, el conocimiento resulta imposible.

A partir de lo dicho, Kant deduce que únicamente nos es dado conocer las manifestaciones sensibles de la naturaleza, los **fenómenos**, porque están organizados en el espacio-tiempo, y, por ello, podemos aplicarles las categorías; en cambio, las cosas en sí mismas, los **noúmenos**, pueden ser pensados, pero

Intuiciones puras. En el criticismo kantiano se trata de las formas a priori del espacio y del tiempo, puestas por la sensibilidad del sujeto, que organizan y dan sentido al caos de los datos sensibles procedentes de la experiencia, para constituir la representación o fenómeno del objeto; este será luego pensado por las categorías del entendimiento.

Categorías. Son conceptos puros a priori, es decir, previos e independientes de la experiencia (como «causalidad», «sustancia», etc.) que pertenecen al entendimiento del sujeto y posibilitan que conozca la realidad. Mientras que para Aristóteles y Tomás de Aquino las categorías tenían un sentido objetivo, designando los principales sentidos del ser, en Kant tienen un sentido trascendental, subjetivo: son las condiciones que pone la mente del sujeto y que hacen posible su conocimiento del mundo.

Fenómeno/Noúmeno. **Fenómeno** es «lo que se manifiesta o aparece». De la realidad solo podemos conocer aquella parte de los objetos que se nos manifiesta de manera sensible, ya que para que exista conocimiento se requiere, según Kant, la colaboración de los datos sensoriales (experiencia) y de las categorías a priori del entendimiento. **Noúmenos** son las cosas en sí mismas; es decir, la estructura de los objetos con independencia del sujeto que los conoce. Los noúmenos no pueden conocerse, solo pensarse: son una «eterna x» incognoscible que nuestra razón jamás podrá penetrar. Constituyen el límite de nuestro conocimiento.

jamás conocidos, porque no tenemos experiencia de ellos y, por consiguiente, no pueden aplicárseles las categorías.

La última facultad que interviene en el conocimiento es la razón, que piensa por medio de ideas. Las principales **ideas de la razón** son tres: el alma, el mundo y Dios. Pero estas ideas se refieren a noúmenos, acerca de los cuales no tenemos conocimiento alguno. Cuando la razón trata de conocerlos, cae en contradicciones consigo misma.

Las ideas de la razón, por tanto, marcan el límite de nuestro conocimiento, con lo que se concluye que la metafísica no puede ser ciencia y debe abandonarse como tal.

La acción ética

Kant aborda el análisis del uso práctico de la razón en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica*. Advierte que el único criterio que permite determinar el valor moral de una acción es la buena voluntad, aquella voluntad que, al actuar, se inspira en el **deber**, y no en el interés personal. Ahora bien, las éticas anteriores han sido incapaces de encontrar el fundamento del deber, porque formulaban imperativos hipotéticos, que tienen una validez condicionada a la consecución de algún fin exterior al sujeto (Dios, la felicidad, el placer, la utilidad, etc.).

Frente a ellas, Kant propone su ética formal, única que a su entender puede fundamentar la idea de deber. Esta ética descubre en la razón del sujeto una ley moral abstracta y universalmente válida, el **imperativo categórico**, que le ordena de un modo absoluto cómo ha de comportarse, sin concesión alguna a sus inclinaciones.

El imperativo categórico presupone la libertad del sujeto, porque solo un ser dotado de voluntad libre puede darse a sí mismo una ley moral; el individuo es libre en el ámbito moral (no en el fenoménico), porque solo se obedece a sí mismo, a su razón (autonomía).

La virtud es la voluntad de actuar siempre por deber. Una conducta virtuosa exige respetar a todas las personas, porque se trata de seres racionales, es decir, morales y libres. Estos forman parte del reino de los fines, esto es, la esfera de las relaciones morales entre sujetos racionales, que se deben respeto mutuo.

Su ética culmina con la formulación de los tres **postulados de la razón práctica**: la libertad del sujeto (exigida por la existencia de la ley moral), la inmortalidad del alma (como garantía de que, tras esta vida, será posible un progreso infinito hacia la virtud) y la existencia de Dios (garantía de que nuestra virtud será recompensada con la felicidad).

Estos tres postulados muestran «qué puede esperar el hombre» y el verdadero significado de las ideas de la razón: en la *Crítica de la razón pura*, Kant demostró que se trata de noúmenos, impenetrables para el conocimiento científico, pero ahora sabemos que el verdadero sentido de estas ideas no es en absoluto teórico, sino práctico o moral.

Ideas de la razón. Mientras que para Platón las ideas tienen un sentido objetivo, designando el auténtico ser de los objetos, la «verdadera realidad», en Kant las ideas tienen un sentido trascendental, crítico y subjetivo, y designan los principios incondicionados de la razón que permiten sintetizar todos nuestros conocimientos.

Deber. Una acción realizada por deber es aquella que se ejecuta solo por respeto al imperativo categórico, sin atender a ningún condicionamiento ajeno a dicha ley moral. Una acción realizada «por deber» se contrapone a una acción «contraria al deber» y se distingue de una acción solo «conforme al deber». Esta última carece de valor moral, porque la voluntad, aunque exteriormente ejecute el deber, persigue una intención distinta del puro cumplimiento del deber mismo.

Imperativo categórico. Es la ley moral, universalmente válida, presente en la razón del sujeto, que le indica incondicionalmente, de un modo absoluto (categórico), qué forma ha de adoptar su conducta para actuar moralmente. El imperativo categórico es el máximo exponente de la libertad o autonomía moral del sujeto humano, por lo que le otorga dignidad como persona moral y le hace objeto de un absoluto respeto. Se opone a los imperativos hipotéticos de la ética material, que son condicionados; es decir, están dirigidos y subordinados a obtener un determinado fin.

Postulados de la razón práctica.

Son proposiciones exigidas por la razón práctica, desde el momento en que existe en ella el imperativo categórico o ley moral. Son: la «libertad» del sujeto, la «inmortalidad del alma» y la «existencia de Dios». Al pertenecer al uso práctico de la razón, no amplían nuestro conocimiento, si bien tienen un profundo significado moral.

Relación del texto con el pensamiento de Kant

Durante el llamado «período precrítico», Kant compartió las tesis racionalistas de Leibniz y de Wolff, considerando que la metafísica es una ciencia capaz de conocer objetos **trascendentes**, situados más allá de toda posible experiencia.

Pero hacia 1765, Kant leyó las obras de Hume, despertando del «sueño dogmático» racionalista, y comenzó a poner en duda que la metafísica fuese realmente un saber científico.

La intensa reflexión de Kant sobre el problema de la metafísica le hizo consciente de que la teoría del conocimiento debe comenzar por una **crítica** que se encargue de averiguar cuáles son las capacidades y los límites de la razón.

En la *Crítica de la razón pura* (1781), obra con la que inaugura el período crítico de su pensamiento, Kant analiza el uso teórico de la razón; es decir, las posibilidades y los límites del conocimiento científico. El prólogo a la 2.^a edición de esta obra, escrito en 1787, constituye un magnífico resumen de las principales tesis del idealismo **trascendental** kantiano.

En el citado prólogo, Kant señala que, mientras otras disciplinas, como la matemática y la física, avanzan de forma segura, la metafísica permanece estancada, porque no ha llevado a cabo el revolucionario cambio de perspectiva que sí han realizado estas ciencias, consistente en construir a priori sus respectivos objetos de estudio, bien mediante formas a priori de la sensibilidad (matemática), bien mediante conceptos a priori del entendimiento (física).

Kant va a mantener que si la metafísica ha fracasado hasta ahora es por haber mantenido que son los objetos los que determinan nuestro conocimiento, cuando lo correcto es suponer que es nuestra mente la que, mediante una serie de conceptos a priori, independientes de la experiencia, estructura y organiza el objeto conocido.

Esta interpretación del conocimiento tiene una consecuencia negativa, ya que limita nuestro conocimiento a los fenómenos y excluye de él lo «incondicionado»; es decir, los noumenos o cosas en sí mismas (el mundo, la inmortalidad del alma y Dios), que no pueden estudiarse sin que la razón caiga en contradicciones consigo misma.

Ahora bien, también tiene un aspecto positivo, pues tales ideas pueden tener un uso legítimo en el terreno de la moral, toda vez que la razón es una sola, aunque tenga dos usos diferentes: teórico y práctico.

La *Crítica de la razón pura* permite, pues, poner coto al dogmatismo racionalista, que cree poder conocer lo suprasensible, y al mismo tiempo reduce las pretensiones del escepticismo empirista, que niega su existencia, mostrando que los conceptos metafísicos desempeñan un importante papel no en el terreno del saber, sino en el ámbito de la moralidad, donde sustentan una fe racional, cuya validez constituye uno de los mayores intereses del hombre.

Trascendente/Trascendental.

Trascendente designa todos aquellos objetos sobre los que, por no estar dados en la experiencia sensible, ni en el espacio ni el tiempo, no pueden actuar las categorías del entendimiento, situándose así más allá de nuestras posibilidades de conocimiento. Son trascendentes los noumenos, especialmente el mundo considerado en su totalidad, el alma y Dios. En cambio, en el idealismo kantiano, el término **trascendental** alude a aquellas condiciones que hacen posible nuestro conocimiento de los objetos, especialmente, las formas a priori que aporta la mente al conocimiento de la realidad, como el espacio y el tiempo o las categorías.

Criticismo. Método filosófico inaugurado por Kant, intermedio entre el método racionalista, para el que la razón no tiene límite alguno en su conocimiento, y el método empirista, que se muestra escéptico respecto al poder cognoscitivo de la razón, limitándolo al ámbito de la experiencia (lo que acaba por arruinar las bases del conocimiento científico). El método crítico pretende someter la razón a un análisis que averigüe sus capacidades teóricas y prácticas (morales), así como los límites de su uso, encontrando que en el conocimiento humano intervienen tanto los sentidos (experiencia) como un elemento a priori aportado por la razón.

Texto comentado

Crítica de la razón pura, «Prólogo a la 2.ª edición»

PRÓLOGO DE LA SEGUNDA EDICIÓN, EN EL AÑO DE 1787

Si la elaboración de los conocimientos que pertenecen a la obra de la razón, lleva o no la marcha segura de una ciencia, es cosa que puede pronto juzgarse por el éxito. Cuando tras de numerosos preparativos y arreglos, la razón tropieza, en el momento mismo de llegar a su fin; o cuando para alcanzar éste, tiene que volver atrás una y otra vez y emprender un nuevo camino; así mismo, cuando no es posible poner de acuerdo a los diferentes colaboradores sobre la manera [como] se ha de perseguir el propósito común; entonces puede tenerse siempre la convicción de que un estudio semejante está muy lejos de haber emprendido la marcha segura de una ciencia y de que, por el contrario, es más bien un mero tanteo. Y es ya un mérito de la razón el descubrir, en lo posible, ese camino, aunque haya que renunciar, por vano, a mucho de lo que estaba contenido en el fin que se había tomado antes sin reflexión.

Que la *lógica* ha llevado ya esa marcha segura desde los tiempos más remotos, puede colegirse por el hecho de que, desde *Aristóteles*, no ha tenido que dar un paso atrás, a no ser que se cuenten como correcciones la supresión de algunas sutilezas inútiles o la determinación más clara de lo expuesto, cosa empero que pertenece más a la elegancia que a la certeza de la ciencia. Notable es también en ella el que tampoco hasta hoy ha podido dar un paso adelante. Así pues, según toda apariencia, hállase conclusa y perfecta. Pues si algunos modernos han pensado ampliarla introduciendo capítulos, ya *psicológicos* sobre las distintas facultades de conocimiento (la imaginación, el ingenio), ya *metafísicos* sobre el origen del conocimiento o la especie diversa de certeza según la diversidad de los objetos (el idealismo, escepticismo, etc.), ya *antropológicos* sobre los prejuicios (sus causas y sus remedios), ello proviene de que desconocen la naturaleza peculiar de esa ciencia. No es aumentar sino desconcertar las ciencias, el confundir los límites de unas y otras. El límite de la *lógica* empero queda determinado con entera exactitud cuando se dice que es una ciencia que no expone al detalle y demuestra estrictamente más que las reglas formales de todo pensar (sea éste *a priori* o empírico, tenga el origen o el objeto que

Comentario

Siguiendo el ideario ilustrado, Kant establece una relación entre ciencia y progreso: un saber es científico si tiene éxito y avanza; en cambio, un conocimiento falto de claridad sobre los objetivos que pretende alcanzar y en el que constantemente se suscitan discrepancias entre quienes lo practican no puede ser científico.

Cuando esto sucede, lo mejor que se puede hacer es procurar encontrar el camino que conducirá a esa rama del conocimiento a convertirse en una auténtica ciencia (aunque debamos renunciar a algunas de sus pretensiones iniciales, quizá excesivas).

Comentario

Kant aplica este criterio de progreso a una serie de ciencias ya constituidas, comenzando por la *lógica*, para averiguar por qué estas ciencias han progresado.

La *lógica*, creada por *Aristóteles*, es una disciplina que no se fundamenta ni en la psicología, ni en la metafísica, ni en la antropología, sino que se ocupa de las reglas a las que ha de ajustarse cualquier razonamiento para ser correcto. En *lógica* no importa tanto el contenido como la forma en que se razona, que puede ser correcta o incorrecta. Su carácter abstracto ha hecho de la *lógica* una ciencia casi perfectamente construida desde sus comienzos.

La *lógica*, en realidad, no es propiamente una ciencia, sino una «propedéutica», el instrumento que estas utilizan para razonar correctamente.

Anotaciones

quiera, encuentre en nuestro ánimo obstáculos contingentes o naturales).

Si la lógica ha tenido tan buen éxito, debe esta ventaja
45 sólo a su carácter limitado, que la autoriza y hasta la obliga a hacer abstracción de todos los objetos del conocimiento y su diferencia. En ella, por tanto, el entendimiento no tiene que habérselas más que consigo mismo y su forma. Mucho más difícil tenía que ser, naturalmente, para la
50 razón, el emprender el camino seguro de la ciencia, habiendo de ocuparse no sólo de sí misma sino de objetos. Por eso la lógica, como propedéutica, constituye sólo por decirlo así el vestíbulo de las ciencias y[,] cuando se habla de conocimientos, se supone ciertamente una lógica para
55 el juicio de los mismos, pero su adquisición ha de buscarse en las propias y objetivamente llamadas ciencias.

Ahora bien, por cuanto en éstas ha de haber razón, es preciso que en ellas algo sea conocido *a priori*, y su conocimiento puede referirse al objeto de dos maneras: o bien
60 para *determinar* simplemente el objeto y su concepto (que tiene que ser dado por otra parte) o también para *hacerlo real*. El primero es *conocimiento teórico*, el segundo[,] *conocimiento práctico* de la razón. La parte *pura* de ambos, contenga mucho o contenga poco, es decir, la parte en
65 donde la razón determina su objeto completamente *a priori*, tiene que ser primero expuesta sola, sin mezclarle lo que procede de otras fuentes; pues administra mal quien gasta ciegame-nte los ingresos, sin poder distinguir luego, en los apuros, qué parte de los ingresos puede soportar el gasto y
70 qué otra parte hay que librar de él.

La *matemática* y la *física* son los dos conocimientos teóricos de la razón que deben determinar sus *objetos a priori*; la primera con entera pureza, la segunda con pureza al menos parcial, pero entonces según la medida de otras
75 fuentes cognoscitivas que las de la razón.

La *matemática* ha marchado por el camino seguro de una ciencia, desde los tiempos más remotos que alcanza la historia de la razón humana, en el admirable pueblo griego. Mas no hay que pensar que le haya sido tan fácil
80 como a la lógica, en donde la razón no tiene que habérselas más que consigo misma, encontrar o mejor dicho abrirse ese camino real; más bien creo que ha permanecido durante largo tiempo en meros tanteos (sobre todo entre los egipcios) y que ese camino es de atribuir a una *re-*
85 *volución*, que la feliz ocurrencia de un solo hombre llevó a cabo, en un ensayo, a partir del cual, el carril que había de tomarse ya no podía fallar y la marcha segura de una cien-

Comentario

Las demás ciencias se han desarrollado con mayor dificultad, porque aplican el pensamiento a estudiar determinados objetos; en ellas hay, por tanto, un componente *a priori*, procedente del pensamiento, que se añade al objeto conocido.

Un conocimiento es teórico si solo trata de determinar conceptualmente cómo es su objeto (por ejemplo, la física); es práctico, en cambio, si, además, trata de hacer real dicho objeto (como sucede en la ingeniería).

En ambos tipos de conocimientos hay que determinar en qué consiste esa parte puramente racional *a priori*, independiente de la experiencia, que aporta el pensamiento, pues es esa parte la que los eleva al rango de ciencias.

Comentario

Dentro del conocimiento teórico, se distinguen la matemática y la física. Ambas se ocupan de estudiar ciertos objetos (matemáticos o físicos), determinándolos *a priori*. Pero las matemáticas determinan su objeto totalmente, mientras que la física lo hace solo parcialmente, porque el conocimiento de esta última no depende solo de la razón, sino que también incluye los datos que aporta la experiencia.

Anotaciones

90 cia quedaba para todo tiempo y en infinita lejanía, emprendida y señalada. La historia de esa revolución del pensamiento, mucho más importante que el descubrimiento del camino para doblar el célebre cabo, y la del afortunado que la llevó a bien, no nos ha sido conservada. Sin embargo, la leyenda que nos trasmite *Diógenes Laercio*, quien nombra al supuesto descubridor de los elementos mínimos de las demostraciones geométricas, elementos que, según el juicio común, no necesitan siquiera de prueba, demuestra que el recuerdo del cambio efectuado por el primer descubrimiento de este nuevo camino, debió parecer extraordinariamente importante a los matemáticos y por eso se hizo inolvidable. El primero que demostró el triángulo isósceles (háysese llamado [*Tales*] o como se quiera), percibió una luz nueva; pues encontró que no tenía que inquirir lo que veía en la figura o aun en el mero concepto de ella y por decirlo así aprender de ella sus propiedades, sino que tenía que producirla, por medio de lo que, según conceptos, él mismo había pensado y expuesto en ella a priori (por construcción), y que para saber seguramente algo a priori, no debía atribuir nada a la cosa, a no ser lo que se sigue necesariamente de aquello que él mismo, conformemente a su concepto, hubiese puesto en ella.

115 La física tardó mucho más tiempo en encontrar el camino de la ciencia; pues no hace más que siglo y medio que la propuesta del juicioso *Bacon de Verulam* ocasionó en parte —o quizá más bien dio vida, pues ya se andaba tras él— el descubrimiento, que puede igualmente explicarse por una rápida revolución antecedente en el pensamiento. Voy a ocuparme aquí de la física sólo en cuanto se funda sobre principios empíricos.

120 Cuando *Galileo* hizo rodar por el plano inclinado las bolas cuyo peso había él mismo determinado; cuando *Torricelli* hizo soportar al aire un peso que de antemano había pensado igual al de una determinada columna de agua; cuando más tarde *Stahl* transformó metales en cal y ésta a su vez en metal, sustrayéndoles y devolviéndoles algo¹, entonces percibieron todos los físicos una luz nueva. Comprendieron que la razón no conoce más que lo que ella misma produce según su bosquejo; que debe adelantarse con principios de sus juicios, según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a contestar a sus preguntas, no empero dejarse conducir como con andadores; pues de otro modo, las observaciones contingentes, los hechos sin nin-

Comentario

La matemática es una ciencia exacta desde Grecia, pero no adquirió este rango tan fácilmente como la lógica. Se convirtió en ciencia cuando quien la fundó (quizá *Tales de Mileto*) llevó a cabo una revolución, consistente en dejar de lado los datos empíricos procedentes de la experiencia y pasar a construir las figuras geométricas puramente a priori, mediante la aplicación de conceptos a la intuición pura del espacio. La revolución consistió, pues, en darse cuenta de que la validez universal y necesaria del conocimiento matemático no procede del objeto, es decir, de la experiencia, por inducción, sino del sujeto, que construye mentalmente, mediante conceptos a priori, el objeto matemático.

Comentario

La física tardó mucho más tiempo en convertirse en ciencia, porque estudia los objetos de la naturaleza y depende, por tanto, de datos empíricos exteriores a la mente del sujeto. Si *Francis Bacon* todavía concebía la física de manera inductiva, *Galileo*, *Torricelli* y *Stahl* llevaron a cabo la revolución científica moderna al introducir el método experimental, en el que es la razón del sujeto la que organiza los datos de la experiencia, formula hipótesis para explicarlos y luego idea experimentos, a fin de contrastarlas, para encontrar las leyes de la naturaleza.

¹ No sigo aquí exactamente los hilos de la historia del método experimental, cuyos primeros comienzos no son bien conocidos.

Anotaciones

gún plan bosquejado de antemano, no pueden venir a conexión en una ley necesaria, que es sin embargo lo que la razón busca y necesita. La razón debe acudir a la naturaleza llevando en una mano sus principios, según los cuales tan sólo los fenómenos concordantes pueden tener el valor de leyes, y en la otra el experimento, pensado según aquellos principios; así conseguirá ser instruida por la naturaleza, mas no en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino en la de juez autorizado, que obliga a los testigos a contestar a las preguntas que les hace. Y así la misma física debe tan provechosa revolución de su pensamiento a la ocurrencia de buscar (no imaginar) en la naturaleza, conformemente a lo que la razón misma ha puesto en ella, lo que ha de aprender de ella y de lo cual por sí misma no sabría nada. Sólo así ha logrado la física entrar en el camino seguro de una ciencia, cuando durante tantos siglos no había sido más que un mero tanteo.

La *metafísica*, conocimiento especulativo de la razón, enteramente aislado, que se alza por encima de las enseñanzas de la experiencia, mediante meros conceptos (no como la matemática mediante aplicación de los mismos a la intuición), y en donde por tanto la razón debe ser su propio discípulo, no ha tenido hasta ahora la fortuna de emprender la marcha segura de una ciencia; a pesar de ser más vieja que todas las demás y a pesar de que subsistiría aunque todas las demás tuvieran que desaparecer enteramente, sumidas en el abismo de una barbarie destructora. Pues en ella tropieza la razón continuamente, incluso cuando quiere conocer *a priori* (según pretende) aquellas leyes que la experiencia más ordinaria confirma. En ella hay que deshacer mil veces el camino, porque se encuentra que no conduce a donde se quiere; y en lo que se refiere a la unanimidad de sus partidarios, tan lejos está aún de ella, que más bien es un terreno que parece propiamente destinado a que ellos ejerciten sus fuerzas en un torneo, en donde ningún campeón ha podido nunca hacer la más mínima conquista y fundar sobre su victoria una duradera posición. No hay pues duda alguna de que su método, hasta aquí, ha sido un mero tanteo y, lo que es peor, un tanteo entre meros conceptos.

Ahora bien[,] ¿a qué obedece que no se haya podido aún encontrar aquí un camino seguro de la ciencia? ¿Es acaso imposible? Mas ¿por qué la Naturaleza ha introducido en nuestra razón la incansable tendencia a buscarlo como uno de sus más importantes asuntos? Y aún más[,] ¿cuán poco motivo tenemos para confiar en nuestra razón, si, en una de las partes más importantes de nuestro anhe-

Comentario

Así es como descubre la razón dichas leyes: no extrayéndolas inductivamente de la experiencia (como creía Hume), sino probando a través de experimentos las hipótesis que ella misma construye, comportándose ante la naturaleza no como su «discípulo», sino como su «juez», que obliga a la experiencia a que comparezca como testigo y conteste a las preguntas que le plantea («experimentos»).

Comentario

Pasa Kant, por último, a la metafísica, esa «ciencia» que los racionalistas (Leibniz, Wolff, Baumgarten) basaban en un conocimiento *a priori*, por meros conceptos, de objetos trascendentes («mundo», «alma» o «Dios»), prescindiendo de cualquier contacto con la experiencia sensible (la razón debe ser en la metafísica «su propio discípulo»).

Se trata, sin duda, del saber más antiguo (pues la filosofía es anterior a las ciencias), que jamás desaparecerá (porque las preguntas que plantea son aquellas que más le interesa al hombre resolver) y, sin embargo, no cumple las condiciones de cientificidad mencionadas al comienzo: hace siglos que no progresa, hay constantes disputas entre quienes la practican, pues cada uno dice lo contrario del anterior (racionalistas-empiristas) y deshace constantemente lo que ha construido para empezar de nuevo (Descartes).

La situación de la metafísica tiene algo de trágica: es el saber más elevado y profundo, y, sin embargo, fracasa constantemente. ¿Por qué se encuentran, entonces esos conceptos metafísicos en nuestra razón? ¿Existe alguna posibilidad de encontrar un método que permita progresar a la metafísica?

Anotaciones

180 lo de saber, no sólo nos abandona, sino que nos entretie-
ne con ilusiones, para acabar engañándonos! O bien, si
sólo es que hasta ahora se ha fallado la buena vía, ¿qué
señales nos permiten esperar que en una nueva investiga-
ción seremos más felices que lo han sido otros antes?

185 Yo debiera creer que los ejemplos de la matemática y
de la física, ciencias que, por una revolución llevada a cabo
de una vez, han llegado a ser lo que ahora son, serían bast-
tante notables para hacernos reflexionar sobre la parte
esencial de la transformación del pensamiento que ha sido
190 para ellas tan provechosa y se imitase aquí esos ejemplos,
al menos como ensayo, en cuanto lo permite su analogía,
como conocimientos de razón, con la metafísica. Hasta
ahora se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que
regirse por los objetos; pero todos los ensayos para deci-
dir *a priori* algo sobre éstos, mediante conceptos, por
195 donde sería extendido nuestro conocimiento, aniquilában-
se en esa suposición. Ensáyese pues una vez si no adel-
lantaremos más en los problemas de la metafísica admi-
tiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro
conocimiento, lo cual concuerda ya mejor con la deseada
200 posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos,
que establezca algo sobre ellos antes de que nos sean da-
dos. Ocurre con esto como con el primer pensamiento de
Copérnico quien, no consiguiendo explicar bien los movi-
mientos celestes [si] admitía que la masa toda de las es-
205 trellas daba vueltas alrededor del espectador, ensayó si no
tendría mayor éxito haciendo al espectador dar vueltas y
dejando en cambio las estrellas inmóviles. En la metafísica
se puede hacer un ensayo semejante, por lo que se refiere
a la *intuición* de los objetos. Si la intuición tuviera que re-
girse por la constitución de los objetos, no comprendo
210 cómo se pueda *a priori* saber algo de ella. ¿Rígese empero
el objeto (como objeto de los sentidos) por la constitución
de nuestra facultad de intuición?, entonces puedo muy
bien representarme esa posibilidad. Pero como no puedo
215 permanecer atenido a esas intuiciones, si han de llegar a
ser conocimientos, sino que tengo que referirlas, como re-
presentaciones, a algo como objeto, y determinar éste
mediante aquéllas, puedo por tanto: o bien admitir que los
conceptos, mediante los cuales llevo a cabo esa determi-
220 nación, se rigen también por el objeto y entonces caigo de
nuevo en la misma perplejidad sobre el modo como pueda
saber *a priori* algo de él; o bien admitir que los objetos o,
lo que es lo mismo, la *experiencia*, en donde tan sólo son
ellos (como objetos dados) conocidos, se rige por esos
225 conceptos y entonces veo enseguida una explicación fá-

Comentario

Kant se propone aplicar un nuevo método en metafísica: el método trascendental, que implica un cambio revolucionario en teoría del conocimiento. La filosofía anterior pensaba que, en el conocimiento, es el objeto el que determina al sujeto; pero, si se parte de este presupuesto (como acaba de mostrarse en la matemática y la física), resulta imposible lograr conocimientos universalmente válidos y necesariamente verdaderos, porque la experiencia no proporciona ni universalidad, ni necesidad (frente a lo que creían los empiristas), ni permite conocer ley científica alguna: se queda en la simple generalización inductiva a partir de una serie de datos dispersos.

Kant propone invertir la perspectiva; es decir, plantear la posibilidad de que en el conocimiento sea la mente del sujeto la que organiza y estructura, mediante una serie de estructuras *a priori* (independientes de la experiencia), los datos procedentes del objeto exterior: el entendimiento sería así el encargado de introducir validez universal y necesidad en el conocimiento científico.

A este cambio radical en teoría del conocimiento se le conoce con el nombre de «giro copernicano», porque el propio Kant lo compara al cambio de enfoque que realizó Copérnico al pasar del geocentrismo al heliocentrismo, haciendo así progresar por fin la astronomía.

Anotaciones

230 cil; porque la experiencia misma es un modo de conoci-
miento que exige entendimiento, cuya regla debo suponer
en mí, [aun] antes de que me sean dados objetos, por lo
tanto *a priori*, regla que se expresa en conceptos *a priori*,
por los que tienen pues que regirse necesariamente todos
los objetos de la experiencia y con los que tienen que con-
cordar. En lo que concierne a los objetos, en cuanto son
pensados sólo por la razón y necesariamente, pero sin po-
235 der (al menos tales como la razón los piensa) ser dados en
la experiencia, proporcionarán, según esto, los ensayos de
pensarlos (pues desde luego han de poderse pensar) una
magnífica comprobación de lo que admitimos como méto-
do transformado del pensamiento, a saber: que no cono-
cemos *a priori* de las cosas más que lo que nosotros mis-
240 mos ponemos en ellas².

Este ensayo tiene un éxito conforme al deseo y prome-
te a la metafísica, en su primera parte (es decir[,] en la que
se ocupa de conceptos *a priori*, cuyos objetos correspon-
dientes pueden ser dados en la experiencia en conformi-
245 dad con ellos), la marcha segura de una ciencia. Pues se-
gún este cambio del modo de pensar, puede explicarse
muy bien la posibilidad de un conocimiento *a priori* y, más
aún, proveer de pruebas satisfactorias las leyes que están
a priori a la base de la naturaleza, como conjunto de los
250 objetos de la experiencia; ambas cosas eran imposibles
según el modo de proceder hasta ahora seguido. Pero de
esta deducción de nuestra facultad de conocer *a priori*, en
la primera parte de la metafísica, despréndese un resulta-
do extraño y al parecer muy desventajoso para el fin total
255 de la misma, que ocupa la segunda parte, y es a saber:
que con esa facultad no podemos salir jamás de los lími-
tes de una experiencia posible, cosa empero que es preci-
samente el afán más importante de esa ciencia. Pero en
esto justamente consiste el experimento para comprobar
260 la verdad del resultado de aquella primera apreciación de
nuestro conocimiento *a priori* de razón, a saber: que éste
se aplica sólo a los fenómenos y, en cambio[,] considera la

Comentario

El idealismo trascendental kantiano mantiene que no son los conceptos los que se rigen por la experiencia (porque, si se parte de esta premisa, por muchos casos particulares que se sumen, nunca se conoce una ley universalmente verdadera), sino que son los conceptos los que constituyen la «regla» del conocimiento, organizando los objetos de la experiencia. Esos conceptos son *a priori*, es decir, no proceden de la experiencia, sino que son previos a ella y se encuentran en la mente del sujeto que conoce la realidad.

El conocimiento científico es universalmente válido y necesariamente verdadero, pero su universalidad y su necesidad no provienen de la experiencia, sino de la mente del sujeto, que da forma y sentido a los datos empíricos. Estos, por sí solos, no permiten conocer nada.

Comentario

El cambio de método que propone Kant supone un cambio en el concepto mismo de metafísica: ya no consiste en un puro análisis de conceptos, al margen de la experiencia, como creían los racionalistas, sino que ahora se limita a estudiar cuáles son esos conceptos *a priori* que aporta la mente del sujeto al conocimiento y cómo funcionan. Entendida de esta forma restringida, la metafísica sí puede convertirse en ciencia y progresar adecuadamente.

² Este método, imitado del de los físicos, consiste pues en buscar los elementos de la razón pura en *aquello que se deja confirmar o refutar por un experimento*. Ahora bien, para el examen de las proposiciones de la razón pura, sobre todo las que se han aventurado más allá de todos los límites de experiencia posible, no se puede hacer experimento alguno con sus *objetos* (como en la física): será pues factible solo con *conceptos y principios*, que admitimos *a priori*; arreglándolos de tal manera que los mismos objetos puedan ser considerados por dos lados muy diferentes: *por una parte* como objetos de los sentidos y del entendimiento para la experiencia[;] *por otra parte* empero como objetos que solamente pensamos, en todo caso, para la razón aislada que aspira a salir de los límites de la experiencia. Ahora bien, ¿encuétrase que, cuando se consideran las cosas desde este doble punto de vista, hay concordancia con el principio de la razón pura y que en cambio cuando se las considera desde un solo punto de vista, surge una inevitable contradicción de la razón consigo misma? Entonces el experimento decide por la exactitud de aquella distinción.

Anotaciones

cosa en sí misma, si bien real por sí, como desconocida para nosotros. Pues lo que nos impulsa a ir necesariamente más allá de los límites de la experiencia y de todos los fenómenos es lo *incondicionado*, que necesariamente y con pleno derecho pide la razón, en las cosas en sí mismas, para todo [lo] condicionado, exigiendo así la serie completa de las condiciones. Ahora bien, ¿encuétrase que, si admitimos que nuestro conocimiento de experiencia se rige por los objetos como cosas en sí mismas, lo incondicionado *no puede ser pensado sin contradicción*; y que[,] en cambio, *desaparece la contradicción*, si admitimos que nuestra representación de las cosas, como ellas nos son dadas, no se rige por ellas como cosas en sí mismas, sino que más bien estos efectos, como fenómenos, se rigen por nuestro modo de representación? ¿Encuétrase, por consiguiente, que lo incondicionado ha de hallarse no en las cosas en cuanto las conocemos (nos son dadas), pero sí en ellas en cuanto no las conocemos, o sea[,] como cosas en sí mismas? Pues entonces se muestra que lo que al comienzo admitíamos sólo por vía de ensayo, está fundado³. Ahora bien, después de haber negado a la razón especulativa todo progreso en ese campo suprasensible, quedamos por ensayar si ella no encuentra, en su conocimiento práctico, datos para determinar aquel concepto trascendente de razón, aquel concepto de lo incondicionado y, de esa manera, conformándose al deseo de la metafísica, llegar más allá de los límites de toda experiencia posible con nuestro conocimiento *a priori*, aunque sólo en un sentido práctico. Con su proceder, la razón especulativa nos ha proporcionado por lo menos sitio para semejante ampliación, aunque haya tenido que dejarlo vacío, autorizándonos[,] por tanto, más aún, exigiéndonos ella misma que lo llenemos, si podemos, con sus datos prácticos⁴.

³ Este experimento de la razón pura tiene mucha semejanza con el que los químicos llaman a veces de la *reducción*, pero en general *método sintético*. El *análisis del metafísico* divide el conocimiento puro *a priori* en dos elementos muy heterogéneos, a saber: el conocimiento de las cosas como fenómenos y el de las cosas en sí mismas. La *dialéctica* los enlaza ambos de nuevo en *unanidad* con la necesaria idea racional de lo *incondicionado*, y encuentra que esa unanimidad no surge nunca más que mediante aquella diferenciación, que por tanto es la verdadera.

⁴ Así las leyes centrales de los movimientos de los cuerpos celestes proporcionaron a lo que *Copérnico* al principio admitió sólo como hipótesis una certeza decisiva, y probaron al mismo tiempo la invisible fuerza que mantiene la estructura del mundo (la atracción de *Newton*). Ésta hubiera permanecido para siempre sin descubrir, si el primero no se hubiera atrevido a buscar, de una manera contraria a los sentidos pero[,] sin embargo[,] verdadera, los movimientos observados, no en los objetos del cielo, sino en el espectador. En este prólogo establezco yo una variación del pensamiento análoga a esa hipótesis y la expongo en la crítica, también sólo como hipótesis, aun cuando en el tratado mismo queda probada no hipotética, sino apodóticamente, por la constitución de nuestras representaciones de espacio y tiempo y por los conceptos elementales del entendimiento, para hacer notar tan sólo los primeros ensayos de tal variación, que son siempre hipotéticos.

Comentario

Nuestro conocimiento científico se encuentra limitado, y solo puede progresar en el terreno de los fenómenos, las manifestaciones sensibles de los objetos, que pueden ser organizados por los conceptos *a priori* de la mente. En cambio, lo incondicionado —«noúmenos» o «cosas en sí mismas»— no puede ser conocido, porque aquí las formas *a priori* del entendimiento actúan en el vacío, sin material sensible que organizar: se mueven en un terreno confuso, en el que se puede pensar cualquier cosa, pues los conceptos actúan aquí al margen de la experiencia.

Sobre tales conceptos: mundo, alma y Dios, puede pensarse lo que se quiera, pero no se los puede conocer. Cuando la razón lo intenta, cae en contradicciones consigo misma (paralogismos y antinomias): por ejemplo, se puede demostrar tanto que Dios existe como que no existe.

Las ideas de la razón, que expresan lo incondicionado, no tienen sentido, en tanto que noúmenos, en el ámbito del saber científico ni cabe progreso alguno en su conocimiento, pero esto no las invalida, porque su auténtico significado no es teórico, sino que reside en el terreno práctico o moral, donde sí es posible el «progreso» metafísico, pero entendido como progreso de la libertad o la moralidad.

Anotaciones

En ese ensayo de variar el proceder que ha seguido hasta ahora la metafísica, emprendiendo con ella una completa revolución, según los ejemplos de los geómetras y físicos, consiste el asunto de esta crítica de la razón pura especulativa. Es un tratado del método, no un sistema de la ciencia misma; pero[,] sin embargo, bosqueja el contorno todo de la ciencia, tanto en lo que se refiere a sus límites, como también a su completa articulación interior. Pues la razón pura especulativa tiene en sí esto de peculiar, que puede y debe medir su propia facultad, según la diferencia del modo como elige objetos para el pensar; que puede y debe enumerar completamente los diversos modos de proponerse problemas y así trazar el croquis entero de un sistema de metafísica. Porque, en lo que a lo primero atañe, nada puede ser atribuido a los objetos en el conocimiento *a priori*, sino lo que el sujeto pensante toma de sí mismo; y, en lo que toca a lo segundo, es la razón pura especulativa, con respecto a los principios del conocimiento, una unidad totalmente separada, subsistente por sí, en la cual cada uno de los miembros está, como en un cuerpo organizado, para todos los demás, y todos para uno, y ningún principio puede ser tomado con seguridad, en una relación, sin haberlo al mismo tiempo investigado en la relación *general* con todo el uso puro de la razón. Por eso tiene la metafísica una rara fortuna, de la que no participa ninguna otra ciencia de la razón que trate de objetos (pues la lógica ocúpase sólo de la forma del pensamiento en general); y es que si por medio de esta crítica queda encarrilada en la marcha segura de una ciencia, puede comprender enteramente el campo de los conocimientos a ella pertenecientes y terminar por tanto su obra, dejándola para el uso de la posteridad, como una construcción completa; porque no trata más que de principios y de las limitaciones de su uso, que son determinadas por aquellos mismos. A esta integridad está pues obligada como ciencia fundamental, y de ella debe poder decirse: *nil actum reputans, si quid superesset agendum* [nada da por hecho, si queda algo por hacer].

300
305
310
315
320
325
330
335
340

Pero se preguntará: ¿[cuál] es ese tesoro que pensamos dejar a la posteridad con semejante metafísica, depurada por la crítica, y por ella también reducida a un estado inmutable? En una pasajera inspección de esta obra, se creará percibir que su utilidad no es más que *negativa*, la de no atrevernos nunca, con la razón especulativa, a salir de los límites de la experiencia; y en realidad tal es su primera utilidad. Ésta[,] empero[,] se torna pronto en *positiva*, por cuanto se advierte que esos principios, con que la ra-

Comentario

Kant hace balance de las ventajas de su método crítico: permite construir, por primera vez en la historia, un sistema de metafísica sólidamente fundamentado, cuando haya acabado de enumerar y describir los conceptos *a priori* que aporta la mente del sujeto al conocimiento, así como las relaciones que se establecen entre ellos a la hora de conocer la realidad, y las limitaciones que restringen su uso. La vieja metafísica es inviable, pero una metafísica «depurada» por la crítica, consciente del alcance limitado de nuestro conocimiento, tal como la entiende Kant, sí puede construirse enteramente, sin problemas.

Comentario

La *Crítica de la razón pura* tiene una doble utilidad: negativa, porque limita nuestro conocimiento a la experiencia, y positiva, porque, marcando los límites de cualquier materialismo o escepticismo que rechace la existencia de lo incondicionado, abre camino al uso práctico o moral de la razón.

Anotaciones

zón especulativa se atreve a salir de sus límites, tienen por
 345 indeclinable consecuencia, en realidad, no una *ampliación*, sino, considerándolos más de cerca, una *reducción*
 de nuestro uso de la razón; ya que ellos realmente amenazan ampliar descomedidamente los límites de la sensibilidad,
 a que pertenecen propiamente, y suprimir así del
 350 todo el uso puro (práctico) de la razón. Por eso una crítica que limita la sensibilidad, si bien en este sentido es *negativa*,
 sin embargo, en realidad, como elimina de ese modo al mismo tiempo un obstáculo que limita y hasta amenaza
 aniquilar el uso puro práctico, resulta de una utilidad *positiva*,
 355 y muy importante, tan pronto como se adquiere la convicción de que hay un uso práctico absolutamente necesario
 de la razón pura (el moral), en el cual ésta se amplía inevitablemente más allá de los límites de la sensibilidad;
 para ello no necesita, es cierto, ayuda alguna de la especulativa, pero[,] sin embargo, tiene que estar asegurada
 360 contra su reacción, para no caer en contradicción consigo misma. Disputar a este servicio de la crítica su utilidad
positiva, sería tanto como decir que la policía no tiene utilidad positiva alguna, pues que su ocupación principal
 365 no es más que poner un freno a las violencias que los ciudadanos pueden temer unos de otros, para que cada uno
 vaque a sus asuntos en paz y seguridad. Que espacio y tiempo son sólo formas de la intuición sensible, y por tanto
 sólo condiciones de la existencia de las cosas como fenómenos;
 370 que nosotros además no tenemos conceptos del entendimiento y por tanto tampoco elementos para el conocimiento
 de las cosas sino en cuanto a esos conceptos puede serles dada una intuición correspondiente; que consiguientemente
 nosotros no podemos tener conocimiento de un objeto como cosa en sí misma, sino sólo en
 375 cuanto la cosa es objeto de la intuición sensible, es decir, como fenómeno; todo esto queda demostrado en la parte
 analítica de la crítica. De donde se sigue desde luego la limitación de todo posible conocimiento especulativo de la
 razón a los meros objetos de la *experiencia*. Sin embargo,
 380 y esto debe notarse bien, queda siempre la reserva de que esos mismos objetos, como cosas en sí, aunque no podemos
conocerlos, podemos al menos *pensarlos*⁵. Pues, si no, seguiríase la proposición absurda de que habría fenó-

Comentario

Si se considera que nuestro conocimiento se reduce a la experiencia sensible (como creen los empiristas y sensualistas), entonces el concepto del deber, que es puramente racional, así como las ideas de libertad, inmortalidad del alma y Dios carecen de sentido, porque se refieren a objetos suprasensibles, de los que no hay experiencia, pero sí tienen sentido, en cambio, en el ámbito del uso práctico de la razón, que, por su relación con el concepto del deber, se sitúa al margen de la experiencia sensible. Allí, perteneciendo al campo de la moral, estas ideas quedan a salvo de cualquier posible crítica escéptica.

Comentario

Kant hace un breve resumen de los principales contenidos de la *Crítica de la razón pura*, expuestos en la estética y en la analítica trascendental: 1) nuestro conocimiento teórico o especulativo (científico) se limita a los fenómenos de la experiencia (resultado de la síntesis entre los datos empíricos y las intuiciones puras del espacio y del tiempo), sobre los que se aplican las categorías o conceptos a priori del entendimiento; 2) los noumenos, las cosas tal y como son en sí mismas, más allá de nuestra experiencia, pueden ser «pensadas» como ideas, pero no «conocidas»; 3) tiene que haber «cosas en sí», porque si hay fenómenos o manifestaciones de las cosas, ha de haber algún objeto tras aquello que aparece (y podemos pensarlo, aunque se encuentre situado más allá de nuestra posible experiencia).

⁵ *Conocer* un objeto exige que yo pueda demostrar su posibilidad (ora, según el testimonio de la experiencia, por su realidad, ora *a priori* por la razón). Pero *pensar*, puedo pensar lo que quiera, con tal de que no me contradiga a mí mismo, es decir, basta que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda ciertamente afirmar si en el conjunto de todas las posibilidades le corresponde o no un objeto. Pero para atribuir validez objetiva a un concepto semejante (posibilidad real, pues la primera era sólo lógica), se exige algo más. Ahora bien, este algo más no necesita precisamente buscarse en las fuentes teóricas del conocimiento; puede estar también en las prácticas.

Anotaciones

385 meno sin algo que aparece. Ahora bien, vamos a admitir
que no se hubiere hecho la distinción, que nuestra crítica
ha considerado necesaria, entre las cosas como objetos
de la experiencia y esas mismas cosas como cosas en sí.
Entonces el principio de la causalidad y por tanto el meca-
390 nismo de la naturaleza en la determinación de la misma,
tendría que valer para todas las cosas en general como
causas eficientes. Por lo tanto, de uno y el mismo ser, v.g.
[verbigracia] del alma humana, no podría yo decir que su
voluntad es libre y que[,] al mismo tiempo, sin embargo,
395 está sometida a la necesidad natural, es decir, que no es
libre, sin caer en una contradicción manifiesta; porque ha-
bría tomado el alma, en ambas proposiciones, en *una y la
misma significación*, a saber, como cosa en general (como
cosa en sí misma). Y, sin previa crítica, no podría tampoco
400 hacer de otro modo. Pero si la crítica no ha errado, ense-
ñando a tomar el objeto en *dos significaciones*, a saber,
como fenómeno y como cosa en sí misma; si la deducción
de sus conceptos del entendimiento es exacta y por tanto
el principio de la causalidad se refiere sólo a las cosas to-
405 madas en el primer sentido, es decir, a objetos de la expe-
riencia, sin que estas cosas en su segunda significación le
estén sometidas; entonces una y la misma voluntad es
pensada, en el fenómeno (las acciones visibles), como ne-
cesariamente conforme a la ley de la naturaleza y en este
410 sentido como *no libre*, y, sin embargo, por otra parte, en
cuanto pertenece a una cosa en sí misma, como no some-
tida a esa ley y por tanto como *libre*, sin que aquí se
cometa contradicción. Ahora bien, aunque mi alma, con-
siderada en este último aspecto, no la puedo *conocer*
415 por la razón especulativa (y menos aún por la observación
empírica), ni por tanto puedo tampoco *conocer* la liber-
tad, como propiedad de un ser a quien atribuyo efectos
en el mundo sensible, porque tendría que conocer ese ser
como determinado según su existencia, y, sin embargo,
420 no en el tiempo (cosa imposible, pues no puedo poner in-
tuición alguna bajo mi concepto), sin embargo, puedo
pensar la libertad, es decir, que la representación de ésta
no encierra contradicción alguna, si son ciertas nues-
tra distinción crítica de ambos modos de representación
425 (el sensible y el intelectual) y la limitación consiguiente de
los conceptos puros del entendimiento y por tanto de
los principios que de ellos dimanar. Ahora bien, suponga-
mos que la moral presupone necesariamente la libertad
(en el sentido más estricto) como propiedad de nuestra
430 voluntad, porque alega *a priori* principios que residen ori-
ginariamente en nuestra razón, como *datos* de ésta, y que
serían absolutamente imposibles sin la suposición de la li-

Comentario

La distinción entre «fenómenos» y «noumenos», introducida por Kant en la *Crítica de la razón pura*, permite resolver la antinomia de la razón práctica referida a la libertad del sujeto: el hombre, considerado como fenómeno, no es libre y está sometido a las leyes de la naturaleza, pero como noumeno, o ser racional, sí posee voluntad libre.

Sin esta doble consideración, si el hombre fuese tan solo fenómeno (cuerpo), no sería libre, pues estaría sometido al principio de causalidad, como cualquier otra manifestación de la naturaleza, pero como su conducta moral es libre, aparecería aquí una contradicción. Ahora bien, distinguiendo en el hombre dos planos, uno fenoménico y otro nouménico, la contradicción desaparece: como cuerpo sensible, está sometido a las leyes naturales; como ser inteligente (nouménico), solo se encuentra sometido a la ley del deber (imperativo categórico), que es la ley de la libertad. Y aunque la libertad sea un concepto metafísico, que no podemos conocer, dadas las limitaciones de nuestro entendimiento, sí podemos al menos pensar sin contradicción su existencia, porque no se trata de un concepto imposible, y, así, puede desempeñar un importante papel en el terreno moral.

Anotaciones

bertad; supongamos que la razón especulativa haya demostrado, sin embargo, que la libertad no se puede pensar en modo alguno, entonces necesariamente aquella presuposición, es decir, la moral, debería ceder ante ésta, cuyo contrario encierra una contradicción manifiesta, y, por consiguiente, la *libertad* y con ella la *moralidad* (pues su contrario no encierra contradicción alguna, a no ser que se haya ya presupuesto la libertad) deberían dejar el sitio al *mecanismo natural*. Mas para la moral no necesito más sino que la libertad no se contradiga a sí misma y que, por tanto, al menos sea pensable, sin necesidad de penetrarla más, y que no ponga pues obstáculo alguno al mecanismo natural de una y la misma acción (tomada en otra relación); resulta pues que la teoría de la moralidad mantiene su puesto y la teoría de la naturaleza el suyo, cosa que no hubiera podido ocurrir si la crítica no nos hubiera previamente enseñado nuestra inevitable ignorancia respecto de las cosas en sí mismas y no hubiera limitado a meros fenómenos lo que podemos *conocer* teóricamente. Esta misma explicación de la utilidad positiva de los principios críticos de la razón pura puede hacerse con respecto al concepto de *Dios* y de la *naturaleza simple* de nuestra alma. La omito[,] sin embargo, en consideración a la brevedad. Así pues, no puedo siquiera *admitir Dios*, la *libertad* y la *inmortalidad* para el uso práctico necesario de mi razón, como no *cercene* al mismo tiempo a la razón especulativa su pretensión de conocimientos trascendentes. Porque ésta, para llegar a tales conocimientos, tiene que servirse de principios que no alcanzan en realidad más que a objetos de la experiencia posible, y por tanto cuando son aplicados, sin embargo, a lo que no puede ser objeto de la experiencia, lo transforman realmente siempre en fenómeno y declaran así imposible toda *ampliación práctica* de la razón pura. Tuve pues que anular el *saber*, para reservar un sitio a la *fe*; y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de que puede avanzarse en metafísica, sin crítica de la razón pura, es la verdadera fuente de todo descreimiento opuesto a la moralidad, que siempre es muy dogmático. Así pues, no siendo difícil, con una metafísica sistemática, compuesta según la pauta señalada por la crítica de la razón pura, dejar un legado a la posteridad, no es éste un presente poco estimable. Basta comparar lo que es la cultura de la razón mediante la marcha segura de una ciencia, con el tanteo sin fundamento y el vagabundeo superficial de la misma sin crítica; o advertir también [cuánto] mejor empleará aquí su tiempo una juventud deseosa de saber que en el dogmatismo corriente, que inspira tan tempranos y poderosos alientos, ya para

Comentario

La existencia en nuestra razón, como dato irrecusable, de la ley del deber, exige la libertad del sujeto, porque únicamente un ser libre puede darse a sí mismo una ley moral que regule su comportamiento.

Si la ciencia pudiese demostrar que la libertad no existe, el deber y la moralidad serían imposibles (pues toda la conducta humana sería explicable por causas mecánicas). Pero la crítica demuestra que no podemos conocer científicamente nada sobre lo suprasensible, como la idea de la libertad, de manera que no podemos ni afirmar ni negar su existencia. Ahora bien, como podemos pensarla, podemos admitir su existencia sin contradicción, y como el sentido que tenemos de deber lo exige, podemos postular su existencia sin temor a posibles refutaciones por parte de escépticos materialistas.

La crítica consigue, en suma, que ciencia y ética sean terrenos independientes, correspondientes a usos distintos de la razón, teórico y práctico, igualmente legítimos, que no se interfieren; al contrario, se complementan mutuamente.

Comentario

La misma argumentación puede aplicarse a los otros dos postulados de la razón práctica: la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Considerados desde el punto de vista de la razón teórica o especulativa, son noúmenos que marcan un límite infranqueable a nuestro conocimiento científico, pero, precisamente por eso, no puede demostrarse que no existen. Y como son posibles y pueden pensarse sin contradicción, la razón puede ampliarse desde el punto de vista práctico, dando paso a una «fe racional», no dogmática, sino sustentada en bases morales.

Anotaciones

sutilizar cómodamente sobre cosas de que no entiende nada y en las que no puede, como no puede nadie en el mundo, conocer nada, ya para acabar inventando nuevos pensamientos y opiniones, sin cuidarse de aprender las ciencias exactas. Pero sobre todo se reconocerá el valor de la crítica, si se tiene en cuenta la inapreciable ventaja de poner un término, para todo el porvenir, a los ataques contra la moralidad y la religión, de un modo *socrático*, es decir, por medio de la prueba clara de la ignorancia de los adversarios. Pues alguna metafísica ha habido siempre en el mundo y habrá de haber en adelante; pero con ella también surgirá una dialéctica de la razón pura, pues es natural a ésta. Es pues el primer y más importante asunto de la filosofía, quitarle todo influjo desventajoso, de una vez para siempre, cerrando la fuente de los errores.

Tras esta variación importante en el campo de las ciencias y la *pérdida* que de sus posesiones, hasta aquí imaginadas, tiene que soportar la razón especulativa, todo lo que toca al interés universal humano y a la utilidad que el mundo ha sacado hasta hoy de las enseñanzas de la razón pura, sigue en el mismo provechoso estado en que estuvo siempre. La pérdida alcanza sólo al *monopolio de las escuelas*, pero de ningún modo al *interés de los hombres*. Yo pregunto al dogmático más inflexible si la prueba de la duración de nuestra alma después de la muerte, por la simplicidad de la sustancia; si la de la libertad de la voluntad contra el mecanismo universal, por las sutiles, bien que impotentes distinciones entre necesidad práctica subjetiva y objetiva; si la de la existencia de Dios por el concepto de un ente realísimo (de la contingencia de lo variable y de la necesidad de un primer motor) han llegado jamás al público, después de salir de las escuelas y han tenido la menor influencia en la convicción de las gentes. Y si esto no ha ocurrido, ni puede tampoco esperarse nunca, por lo inadecuado que es el entendimiento ordinario del hombre para tan sutil especulación; sí, en cambio, en lo que se refiere al alma, la disposición que todo hombre nota en su naturaleza, de no poder nunca satisfacerse con lo temporal (como insuficiente para las disposiciones de todo su destino) ha tenido por sí sola que dar nacimiento a la esperanza de *una vida futura*; si en lo que se refiere a la libertad, la mera presentación clara de los deberes, en oposición a las pretensiones todas de las inclinaciones, ha tenido por sí sola que producir la conciencia de la *libertad*; si, finalmente en lo que a Dios se refiere, la magnífica ordenación, la belleza y providencia que brillan por toda la Naturaleza ha tenido, por sí sola, que producir la fe en un sa-

Comentario

Kant confronta la nueva metafísica que surge de su crítica con la metafísica dogmática racionalista: la primera puede emprender la marcha segura y progresiva de cualquier ciencia; la segunda, en cambio, habla de lo que desconoce y fracasa, sin avanzar jamás.

Además, la crítica permite suprimir los ataques que librepensadores escépticos o materialistas lanzan contra la moral y la religión: mientras estos niegan imprudentemente la existencia de la inmortalidad del alma o de Dios, la crítica muestra que estos objetos que escapan al poder cognitivo de nuestro entendimiento cumplen una destacada misión en el ámbito de la acción moral y de la fe religiosa.

Comentario

La *Crítica de la razón pura* supone una pérdida para las escuelas filosóficas, que ya no pueden hablar acerca de aquellos objetos (mundo, libertad, inmortalidad del alma, Dios) cuya existencia afirmaban (dogmáticos racionalistas) o negaban (escépticos, materialistas) tajantemente: todos esos objetos se sitúan ahora más allá del límite de nuestros posibles conocimientos, de manera que cualquier intento de demostración de la existencia de Dios o de la inmortalidad del alma resulta inútil y, además, no tiene la más mínima repercusión popular: nadie basa su deber moral o su fe religiosa en las vías de Tomás de Aquino o en las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios.

Anotaciones

bio y grande *creador del mundo*, convicción que se extiende en el público en cuanto descansa en fundamentos racionales; entonces estas posesiones no sólo siguen sin ser estorbadas, sino que ganan más bien autoridad, porque las escuelas aprenden, desde ahora, a no preciarse de tener, en un punto que toca al interés universal humano, un conocimiento más elevado y amplio que el que la gran masa (para nosotros dignísima de respeto) puede alcanzar tan fácilmente, y alimentarse por tanto a cultivar tan sólo esas pruebas universalmente comprensibles y suficientes en el sentido moral. La variación se refiere pues solamente a las arrogantes pretensiones de las escuelas, que desean en esto (como hacen con razón en otras muchas cosas) se las tenga por únicas conocedoras y guardadoras de semejantes verdades, de las cuales sólo comunican al público el uso, y guardan para sí la clave (*quodmecum nescit, solus vult scire videri* [quiere hacer creer que conoce por sí mismo lo que no sabe por mí]). Sin embargo, se ha tenido en cuenta aquí una equitativa pretensión del filósofo especulativo. Éste sigue siempre siendo el exclusivo depositario de una ciencia, útil al público que la ignora, a saber, la crítica de la razón, que no puede nunca hacerse popular. Pero tampoco necesita serlo; porque, así como el pueblo no puede dar entrada en su cabeza como verdades útiles, a los bien tejidos argumentos, de igual modo nunca llegan a su sentido las objeciones contra ellos, no menos sutiles. En cambio, como la escuela y asimismo todo hombre que se eleve a la especulación, cae inevitablemente en argumentos y réplicas, está aquella crítica obligada a prevenir de una vez para siempre, por medio de una investigación fundamentada de los derechos de la razón especulativa, el escándalo que tarde o temprano ha de sentir el pueblo, por las discusiones en que los metafísicos (y, como tales, también al fin los sacerdotes) sin crítica se complican irremediablemente y que falsean después sus mismas doctrinas. Sólo por medio de esta crítica pueden cortars[e] de raíz el *materialismo*, el *fatalismo*, el *ateísmo*, el *descreimiento* de los librepensadores, el *misticismo* y la *superstición*, que pueden ser universalmente dañinos, finalmente también el *idealismo* y el *escepticismo*, que son peligros más para las escuelas y que no pueden fácilmente llegar al público. Si los gobiernos encuentran oportuno el ocuparse de los negocios de los sabios, lo más conforme a su solícita presidencia sería, para las ciencias como para los hombres, favorecer la libertad de una crítica semejante, única que puede dar a las construcciones de la razón un suelo firme, que sostener el ridículo despotismo de las escuelas que levantan una gran

Comentario

En todos los seres humanos, con independencia de su nivel cultural, la creencia en la libertad, en la inmortalidad del alma y en Dios no se sustenta en complicados argumentos de la razón teórica, sino que es la razón práctica la que, por sí sola, postula la libertad (al hacerse cargo del deber moral), la necesidad de que la existencia no acabe con la muerte o que ha de existir un creador del mundo. La filosofía crítica prueba que estas creencias son naturales en el hombre, porque forman parte del uso práctico de su razón. No son patrimonio de sesudos filósofos.

Comentario

De esta manera, con la crítica, el hombre común no pierde ninguno de sus principios morales y religiosos y sale ganando, porque las escuelas filosóficas materialistas, ateas, libertinas, etc., no cuentan ya con argumentos que puedan conmover tales principios. Sus disputas, que podrían resquebrajar la fe de las personas sencillas, carecen de sentido, porque se refieren a objetos que rebasan todo posible uso teórico de la razón.

Comentario

Kant, partidario de la idea ilustrada de fomentar la libertad del pensamiento, para reformar la sociedad, considera que los gobiernos deberían auspiciar la enseñanza de la filosofía crítica, a fin de evitar las disputas entre las escuelas filosóficas, que pueden alterar los fundamentos de la fe, y mostrar que el uso práctico de la razón, puesto de relieve por esa filosofía, sirve para sustentar sólidamente los principios de la moral y la religión.

Anotaciones

gritería sobre los peligros públicos, cuando se rasga su tejido, que el público[,] sin embargo, jamás ha conocido y cuya pérdida por lo tanto no puede nunca sentir.

580 La crítica no se opone al *proceder dogmático* de la razón en su conocimiento puro como ciencia (pues ésta ha de ser siempre dogmática, es decir, estrictamente demostrativa por principios *a priori*, seguros), sino al *dogmatismo*, es decir, a la pretensión de salir adelante sólo con un conocimiento puro por conceptos (el filosófico), según
585 principios tales como la razón tiene en uso desde hace tiempo, sin informarse del modo y del derecho con que llega a ellos. Dogmatismo es, pues, el proceder dogmático de la razón pura, *sin previa crítica de su propia facultad*. Esta oposición, por lo tanto, no ha de favorecer la superficialidad charlatana que se otorga el [pretencioso] nombre de ciencia popular, ni al escepticismo, que despacha la metafísica toda en breves instantes. La crítica es más bien el arreglo previo necesario para el fomento de una bien fundada metafísica, como ciencia, que ha de ser desarrollada por fuerza dogmáticamente, y según la exigencia estricta, sistemáticamente, y, por lo tanto, conforme a escuela (no popularmente). Exigir esto a la crítica es imprescindible, ya que se obliga a llevar su asunto completamente *a priori*, por tanto a entera satisfacción de la
600 razón especulativa. En el desarrollo de ese plan, que la crítica prescribe, es decir, en el futuro sistema de la metafísica, debemos, pues, seguir el severo método del famoso [Wolff], el más grande de todos los filósofos dogmáticos, que dio el primero el ejemplo (y así creó el espíritu de solidez científica, aún vivo en Alemania) de cómo, estableciendo regularmente los principios, determinando claramente los conceptos, administrando severamente las demostraciones y evitando audaces saltos en las consecuencias, puede emprenderse la marcha segura de una ciencia. Y por eso mismo fuera él superiormente hábil para poner en esa situación una ciencia como la metafísica, si se le hubiera ocurrido prepararse el campo previamente por medio de una crítica del órgano, es decir, de la razón pura misma: defecto que no hay que atribuir tanto a él
605 como al modo de pensar dogmático de su tiempo y sobre el cual los filósofos de éste, como de los anteriores tiempos, nada tienen que echarse en cara. Los que rechacen su modo de enseñar y al mismo tiempo también el proceder de la crítica de la razón pura, no pueden proponerse otra cosa que rechazar las trabas de la *Ciencia*, transformar el trabajo en juego, la certeza en opinión y la filosofía en filodoxia.
620

Comentario

Kant distingue entre «proceder dogmático» y «dogmatismo». La metafísica que surge tras la crítica de la razón procede, como toda disciplina seria, dogmáticamente, pues enumera y estudia minuciosamente los conceptos *a priori* que hacen posible el conocimiento científico y la acción moral, pero se opone al dogmatismo racionalista de Wolff, que pretende obtener un conocimiento de los noumenos o «cosas en sí» sin llevar a cabo la pertinente crítica de la razón que muestre sus capacidades y sus límites en los terrenos teórico y moral.

Comentario

Por tanto, no se debe confundir la filosofía crítica con las vulgares críticas de filósofos charlatanes que con su escepticismo diletante despachan la metafísica de un plumazo, sin examinar detenidamente sus condiciones de posibilidad. Sus críticas no merecen el menor crédito.

La filosofía trascendental ha de ser tan rigurosa y sistemática como la metafísica racionalista de Wolff, al que Kant alaba por su genio, diciendo que si no hubiese estado condicionado por el ambiente dogmático en el que trabajaba, nada le habría impedido llevar a cabo la necesaria crítica de la razón.

Anotaciones

Por lo que se refiere a esta segunda edición, no he que-
 rido, como es justo, dejar pasar la ocasión, sin corregir en
 625 lo posible las dificultades u oscuridades de donde puede
 haber surgido más de una mala interpretación que hom-
 bres penetrantes, quizá no sin culpa mía, han encontrado
 al juzgar este libro. En las proposiciones mismas y sus
 pruebas, así como en la forma e integridad del plan, nada
 630 he encontrado que cambiar; cosa que atribuyo en parte al
 largo examen a que los he sometido antes de presentar
 este libro al público, y en parte también a la constitución
 de la cosa misma, es decir, a la naturaleza de una razón
 pura especulativa, que tiene una verdadera estructura,
 635 donde todo es órgano, es decir, donde todos están para
 uno y cada uno para todos y donde, por tanto, toda debili-
 dad por pequeña que sea, falta (error) o defecto, tiene que
 advertirse imprescindiblemente en el uso. Con esta inmu-
 tabilidad se afirmará también, según espero, este sistema
 640 en adelante. Esta confianza la justifica no la presunción,
 sino la evidencia que produce el experimento, por la igual-
 dad del resultado cuando partimos de los elementos míni-
 mos hasta llegar al todo de la razón pura y cuando retro-
 cedemos del todo (pues éste también es dado por sí
 645 mediante el propósito final en lo práctico) a cada parte, ya
 que el ensayo de variar aun sólo la parte más pequeña, in-
 troduce enseguida contradicciones no sólo en el sistema,
 sino en la razón universal humana.

Pero en la *exposición* hay aún mucho que hacer y he
 650 intentado en esta edición correcciones que han de poner
 remedio a la mala inteligencia de la estética (sobre todo en
 el concepto del tiempo)[,] a la oscuridad de la deducción
 de los conceptos del entendimiento, al supuesto defecto
 de suficiente evidencia en las pruebas de los principios del
 655 entendimiento puro, y finalmente a la mala interpretación
 de los paralogismos que preceden a la psicología racional.
 Hasta aquí (es decir, hasta el final del capítulo primero de
 la dialéctica trascendental) y no más, extiéndense los
 cambios introducidos en el modo de exposición⁶, porque

Comentario

Kant pasa, seguidamente, a enumerar las novedades introducidas en esta nueva edición de la *Crítica de la razón pura*: no hay cambios apenas en lo que se refiere al contenido de libro, pues su autor lo ha examinado detenidamente y, además, la coherencia y la ausencia de contradicciones entre las diversas partes de la obra prueban la solidez de los razonamientos que en ella se exponen.

⁶ Adición, propiamente aunque sólo en el modo de demostración, no podría yo llamar más que a la que he hecho en la página 275 con una nueva refutación del *idealismo* psicológico y una prueba estricta (y, según creo, única posible) de la realidad objetiva de la intuición externa. Por muy inocente que pueda ser considerado el idealismo, respecto de los fines esenciales de la metafísica (y en realidad no lo es), siempre es un escándalo para la filosofía y para la razón universal humana, el no admitir la existencia de las cosas fuera de nosotros (de donde sin embargo nos proviene la materia toda de los conocimientos, incluso para nuestro sentido interno) sino por *fe* y si a alguien se le ocurre ponerla en duda, no poder presentarle ninguna prueba satisfactoria. Como en las expresiones de la prueba se encuentra alguna oscuridad, en lo que va de la línea tercera a la sexta, ruego que se transforme ese período como sigue: *Ese permanente empero no puede ser una intuición en mí. Pues todos los fundamentos de determinación de mi existencia, que pueden ser hallados en mí, son representaciones y, como tales, necesitan ellas mismas un substrato permanente distinto de ellas, en relación con el cual pueda ser determinado su cambio y por consiguiente*

Anotaciones

660 el tiempo me venía corto y, en lo que quedaba por revisar,
no han incurrido en ninguna mala inteligencia quienes han
examinado la obra con conocimiento del asunto y con im-
parcialidad. Éstos, aunque no puedo nombrarlos aquí con
las alabanzas a que son acreedores, notarán por sí mis-
665 mos en los respectivos lugares, la consideración con que
he escuchado sus observaciones. Esa corrección ha sido
causa empero de una pequeña pérdida para el lector, y no
había medio de evitarla, sin hacer el libro demasiado volu-
minoso. Consiste en que varias cosas que, si bien no per-
670 tenecen esencialmente a la integridad del todo, pudiera,
sin embargo, más de un lector echarlas de menos con dis-
gusto, porque pueden ser útiles en otro sentido, han teni-
do que ser suprimidas o compendiadas, para dar lugar a
esta exposición, más comprensible ahora, según yo espe-
675 ro. En el fondo, con respecto a las proposiciones e incluso
a sus pruebas, esta exposición no varía absolutamente
nada. Pero en el método de presentarlas, apártase de vez
en cuando de la anterior de tal modo, que no se podía
llevar a cabo por medio de nuevas adiciones. Esta peque-
680 ña pérdida que puede además subsanarse, cuando se
quiera, con sólo cotejar esta edición con la primera[,] que-
da compensada con creces, según yo espero, por la ma-
yor comprensibilidad de ésta.

He notado, con alegría, en varios escritos públicos (ora
685 con ocasión de dar cuenta de algunos libros, ora en trata-
dos particulares), que el espíritu de exactitud no ha muerto
en Alemania. La gritería de la nueva moda, que practica
una genial libertad en el pensar, lo ha pagado tan sólo por
poco tiempo, y los espinosos senderos de la crítica, que
690 conducen a una ciencia de la razón pura, ciencia de es-
cuela, pero sólo así duradera y por ende altamente nece-

Comentario

Kant reseña los puntos en los que ha introducido modificaciones, que afectan más que nada a aspectos oscuros o dificultosos del texto relativos a la intuición pura del tiempo, a la deducción de las categorías del entendimiento o a los paralogismos (contradicciones) que hay en la psicología racional (en relación con la validez de las pruebas sobre la inmortalidad del alma). Se trata, en suma, de una edición, según Kant, más asequible para el lector.

Comentario

Consciente Kant de su falta de talento expositivo, confía en la divulgación de su filosofía por parte de otros intelectuales alemanes, más dotados desde un punto de vista literario, que podrían incluso completar el sistema crítico en algunos puntos de menor importancia.

mi existencia en el tiempo en que ellas cambian. Se dirá probablemente contra esta prueba, que yo no me doy inmediatamente cuenta más que de lo que está en mí, es decir, de mi *representación* de cosas exteriores; y consiguientemente que queda siempre aún sin decidir si hay o no fuera de mí algo correspondiente. Pero de *mi existencia* en el tiempo (y por consiguiente también de la determinabilidad de la misma en él) doyme cuenta mediante *experiencia interna*, y esto es más que darme sólo cuenta de mi representación; es idéntico empero a la *consciencia empírica de mi existencia*, la cual no es determinable más que por referencia a algo que enlazado con mi existencia, *está fuera de mí*. Esa consciencia de mi existencia en el tiempo está pues enlazada idénticamente con la consciencia de una relación con algo fuera de mí, y es pues una experiencia y no una invención, el sentido y no la imaginación[,] quien ata inseparablemente lo externo con mi sentido interno; pues el sentido externo es ya en sí referencia de la intuición a algo real fuera de mí, y su realidad, a diferencia de la imaginación, sólo descansa en que él está inseparablemente enlazado con la experiencia interna misma, como condición de la posibilidad de ésta, lo cual ocurre aquí. Si yo pudiera enlazar, con la *con[s]ciencia intelectual* de mi existencia en la representación: *yo soy* (que acompaña a todos mis juicios y acciones del entendimiento), al mismo tiempo una determinación de mi existencia por medio de una *intuición intelectual*, entonces no pertenecería necesariamente a ésta la consciencia de una relación con algo fuera de mí. Ahora bien, cierto es que aquella consciencia intelectual precede, pero sin embargo la intuición interna, en que mi existencia puede tan sólo ser determinada, es sensible y ligada a la condición del tiempo; esa determinación en cambio y por tanto la experiencia interna misma depende de algo permanente que no está en mí, y por consiguiente que está en algo fuera de mí, con lo cual yo me tengo que

Anotaciones

saría, no han impedido a valerosos clarividentes ingenios, adueñarse de ella. A estos hombres de mérito, que unen felizmente a la profundidad del conocimiento el talento de
 695 una exposición luminosa (talento de que yo precisamente carezco), abandono la tarea de acabar mi trabajo, que en ese respecto puede todavía dejar aquí o allá algo que desear; pues el peligro, en este caso, no es el de ser refutado, sino el de no ser comprendido. Por mi parte no puedo
 700 de aquí en adelante entrar en discusiones, aunque atenderé con sumo cuidado a todas las indicaciones de amigos y de enemigos, para utilizarlas en el futuro desarrollo del sistema, conforme a esta propedéutica. Cógenme estos trabajos en edad bastante avanzada (en este mes cumpla
 705 sesenta y cuatro años); y si quiero realizar mi propósito, que es publicar la metafísica de la naturaleza y la de la moralidad, como confirmación de la exactitud de la crítica de la razón especulativa y la de la práctica, he de emplear mi tiempo con economía, y confiarme, tanto para la aclaración de las oscuridades, inevitables al principio en esta obra, como para la defensa del todo, a los distinguidos ingenios, que se han compenetrado con mi labor. Todo discurso filosófico puede ser herido en algún sitio aislado (pues no puede presentarse tan acorazado como el discurso matemático); pero la estructura del sistema, considerada en unidad, no corre con ello el menor peligro, y abarcarla con la mirada, cuando el sistema es nuevo, es cosa para la cual hay pocos que tengan la aptitud del espíritu y, menos aún, que posean el gusto de usarla, porque
 710 toda innovación les incomoda. También, cuando se arrancan trozos aislados y se separan del conjunto, para compararlos después unos con otros, pueden descubrirse en todo escrito, y más aún si se desarrolla en libre discurso, contradicciones aparentes, que a los ojos de quien se
 715 confía al juicio de otros, lanzan una luz muy desfavorable sobre el libro. Pero quien se haya adueñado de la idea del

Comentario

Kant anuncia sus próximos proyectos filosóficos, que desarrollan las líneas principales del idealismo trascendental: la metafísica de la naturaleza, con los principios a priori que sustentan la ciencia de la naturaleza, y la metafísica de las costumbres, que desarrollará pocos años después en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica*.

Su intención es mostrar cómo las diferentes partes del sistema crítico (teórica y práctica) se apoyan mutuamente, probando así su validez, aunque aquellos que no quieren hacer el esfuerzo para entenderlo —dada su novedad— o que se fijan solo en aspectos parciales de la exposición puedan descubrir contradicciones en él, más aparentes que reales.

considerar en relación; así pues, la realidad del sentido externo está necesariamente enlazada con la del interno, para la posibilidad de una experiencia en general; es decir, yo me doy tan seguramente cuenta de que hay cosas fuera de mí, que se refieren a mi sentido, como me doy cuenta de que existo yo mismo determinadamente en el tiempo. Ahora bien, ¿a qué intuiciones dadas corresponden realmente objetos fuera de mí, que pertenecen por tanto al *sentido externo*, al cual y no a la imaginación son de atribuir? Ésta es cosa que tiene que ser decidida en cada caso particular, según las reglas por las cuales se distingue la experiencia en general (incluso interna) de la imaginación, y para ello siempre sirve de base la proposición de que realmente hay experiencia externa. Puede añadirse aquí aún esta nota: la representación de algo *permanente* en la existencia no es idéntica a la *representación permanente*, pues aquélla puede ser muy mudable y variable, como todas nuestras representaciones, incluso las de la materia, y se refiere sin embargo a algo permanente, que tiene por tanto que ser una cosa distinta de todas mis representaciones y exterior, cuya existencia es necesariamente incluida en la *determinación* de mi propia existencia y constituye con ésta sólo una única experiencia, que no tendría lugar ni siquiera internamente, si no fuera al mismo tiempo (en parte) externa. El *cómo* no se puede explicar aquí, como tampoco puede explicarse cómo nosotros en general pensamos lo que está detenido en el tiempo y cuya simultaneidad con lo cambiante produce el concepto de la variación.

Anotaciones

730 todo, podrá resolverlas muy fácilmente. Cuando una teoría tiene consistencia, las acciones y reacciones que al principio la amenazaban con grandes peligros, sirven, con el tiempo, sólo para aplanar sus asperezas y si hombres de imparcialidad, conocimiento y verdadera popularidad se ocupan de ella, proporcionánle también en poco tiempo la necesaria elegancia.

Königsberg, abril de 1787.

(Trad. Manuel García Morente, Porrúa, México D.F., 1991).

Comentario

Este tipo de descalificaciones, que al principio pueden ser un gran peligro para cualquier teoría, pueden ser contestadas con elegancia y sencillez por cualquiera con el suficiente conocimiento de la filosofía crítica.

Anotaciones

Caso práctico

UNIVERSIDADES PÚBLICAS DE LA COMUNIDAD DE MADRID
PRUEBA DE ACCESO A LAS ENSEÑANZAS UNIVERSITARIAS
OFICIALES DE GRADO
Curso 2010-2011
MATERIA: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

INSTRUCCIONES GENERALES Y VALORACIÓN

ESTRUCTURA: La prueba consta de dos opciones, «A» y «B», cada una de las cuales incluye:

- a) un texto y
- b) cuatro cuestiones relacionadas con dicho texto.

INSTRUCCIONES: El alumno elegirá la opción «A» o la opción «B» y responderá a las cuestiones que aparecen al final de la opción elegida.

PUNTUACIÓN:

Las respuestas a las cuestiones 1.^a, 3.^a y 4.^a podrán obtener una calificación máxima de dos puntos cada una. La contestación a la pregunta 2.^a podrá obtener hasta cuatro puntos.

TIEMPO: Una hora y treinta minutos.

OPCIÓN A

«Que espacio y tiempo son sólo formas de la intuición sensible, y por tanto sólo condiciones de la existencia de las cosas como fenómenos; que nosotros además no tenemos conceptos del entendimiento y por tanto tampoco elementos para el conocimiento de las cosas sino en cuanto a esos conceptos puede serles dada una intuición correspondiente; que consiguientemente nosotros no podemos tener conocimiento de un objeto como cosa en sí misma, sino sólo en cuanto la cosa es objeto de la intuición sensible, es decir, como fenómeno; todo esto queda demostrado en la parte analítica de la crítica. De donde se sigue desde luego la limitación de todo posible conocimiento especulativo de la razón a los meros objetos de la *experiencia*. Sin embargo, y esto debe notarse bien, queda siempre la reserva de que esos mismos objetos, como cosas en sí, aunque no podemos *conocerlos*, podemos al menos *pensarlos*. Pues, si no, seguiríase la proposición absurda de que habría fenómeno sin algo que aparece» (KANT, *Crítica de la razón pura*, «Prólogo a la 2.^a edición»).

En este texto, su autor reflexiona sobre el problema del conocimiento.

Cuestiones:

1. Exponer las ideas y la estructura argumentativa del texto propuesto.
2. Explicar el problema del conocimiento en Kant y desarrollar sistemáticamente las principales líneas del pensamiento de este autor.
3. Enmarcar el pensamiento de Kant en su contexto histórico, sociocultural y filosófico.
4. Explicar el tratamiento del problema del conocimiento en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época moderna.

Opción A

1. Exponer las ideas y la estructura argumentativa del texto propuesto.

Kant presenta en el texto la importante distinción entre fenómenos y «cosas en sí», clave en su filosofía crítica, la cual reduce nuestro conocimiento al ámbito de los fenómenos de la naturaleza, es decir, a nuestras representaciones de los objetos, que son el resultado de la síntesis entre los datos procedentes de la experiencia y las formas a priori que aporta la mente del sujeto: el espacio y el tiempo en la sensibilidad y los conceptos o categorías del entendimiento.

En cambio, las «cosas en sí mismas» (aquella parte de los objetos que se halla detrás de los fenómenos), solo podemos pensarlas, pero no conocerlas científicamente, porque no poseemos intuición sensible de ellas y, por tanto, las categorías, al tratar de aprehenderlas, actúan en el vacío.

2. Explicar el problema del conocimiento en Kant y desarrollar sistemáticamente las principales líneas del pensamiento de este autor.

El texto pertenece al prólogo a la 2.^a edición de la Crítica de la razón pura, en el que Kant expone los aspectos fundamentales de su crítica del uso especulativo de la razón, cuyo poder y límites desea determinar.

Para Kant, la cuestión del conocimiento (¿qué puedo saber?) es una de las cuatro grandes preguntas de la filosofía, junto con ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar? y ¿qué es el hombre? Para responderlas, emplea el método crítico, mediante el cual la razón se examina a sí misma, para averiguar cuáles son sus usos y limitaciones.

Kant trata el problema del conocimiento en el marco del uso teórico de la razón. La cuestión que se plantea es si la metafísica es una ciencia o no. Para averiguarlo, Kant examina la matemática y la física, y comprueba que ambas son ciencias porque son capaces de enunciar leyes científicas, o juicios sintéticos a priori: estos juicios son sintéticos, es decir, amplían nuestro saber y se refieren a la experiencia, pero al mismo tiempo son a priori, porque son universales y necesariamente verdaderos.

Esto quiere decir que, aunque todo nuestro conocimiento comienza por la experiencia, no todo él procede de ella, sino que hay, además, una serie de formas a priori que pone la mente del sujeto que conoce. Esta interpretación del conocimiento, que sintetiza empirismo y racionalismo, recibe el nombre

de «idealismo trascendental», y es la base del llamado «giro copernicano» que protagonizó Kant, quien, frente a las filosofías anteriores, sostiene que lo decisivo en el conocimiento es la mente del sujeto, que es la que organiza los datos de los sentidos.

En el conocimiento interviene inicialmente la sensibilidad, que, mediante las intuiciones puras (espacio y tiempo), organiza el caos de sensaciones, dando como resultado el fenómeno. Luego, el entendimiento aporta unos conceptos puros a priori (las categorías), que organizan el caos fenoménico y permiten conocer las leyes de la naturaleza.

Sensibilidad y entendimiento se complementan mutuamente, de forma que, para conocer un objeto, deben combinarse ambas: si alguna de estas dos condiciones falta, el conocimiento resulta imposible. Por eso, Kant sostiene que únicamente podemos conocer las manifestaciones sensibles de la naturaleza, los fenómenos (porque al localizarse en el espacio-tiempo, podemos aplicarles las categorías); en cambio, las «cosas en sí mismas», los noúmenos, pueden pensarse, pero jamás conocerse, porque, sin experiencia de ellas, las categorías carecen de aplicación.

La última facultad que interviene en el conocimiento es la razón, que piensa por medio de tres ideas: mundo, alma y Dios, las cuales, como se refieren a noúmenos, resultan incognoscibles. Tales ideas marcan, pues, el límite de nuestro conocimiento, de modo que la metafísica deja de ser ciencia.

Dichas ideas, no obstante, desempeñan un importante papel en la ética formal kantiana, en la que se trata de fundamentar la idea del deber en una ley moral universalmente válida, presente a priori en la razón del sujeto: el imperativo categórico, que le ordena al sujeto cómo debe comportarse, sin concesión alguna a sus inclinaciones.

El imperativo categórico implica la libertad del sujeto, ya que solo si el individuo posee voluntad libre (autonomía) puede darse a sí mismo una ley moral. La libertad forma parte de los postulados de la razón práctica, junto con la inmortalidad del alma (como garantía de que, tras esta vida, será posible un progreso infinito hacia la virtud) y la existencia de Dios (garantía de que nuestra virtud será recompensada con la felicidad).

Estos tres postulados muestran «qué puede esperar el hombre» y el verdadero significado de las ideas de la razón, noúmenos inaccesibles para la ciencia, cuyo auténtico sentido no es especulativo, sino práctico o moral.

3. Enmarcar el pensamiento de Kant en su contexto histórico, sociocultural y filosófico.

Kant es, sin duda, el filósofo más importante del siglo XVIII, y, como los demás ilustrados, se mostró partidario de los ideales de progreso, tolerancia y cosmopolitismo. No obstante, la Ilustración cobró un sesgo especial en Alemania, país muy fragmentado, en el que la burguesía no tenía apenas importancia, si bien Federico II, típico «déspota ilustrado», llevó a cabo una serie de reformas que convirtieron a Prusia en una gran potencia europea.

En el plano religioso, conviene reseñar la enorme influencia ejercida por el pietismo de Spener, que basaba la vida religiosa en el rigorismo de la virtud. Ese rigorismo refleja el carácter conservador de la sociedad alemana, que llevó a los intelectuales germanos a ocuparse de cuestiones educativas o estéticas (Mendelssohn o Lessing) o a centrarse en su labor como profesores universitarios (el caso de Kant). En las universidades se enseñaba el racionalismo dogmático de Wolff, que mantenía la posibilidad de la metafísica; es decir, un saber a priori, independiente de la experiencia, acerca del alma, el mundo y Dios. Será Kant quien, tras leer las obras de Hume, pase a considerar que, quizá, la metafísica no es una ciencia.

Como contrapunto al racionalismo ilustrado, debe mencionarse, en fin, el movimiento prerromántico del «Sturm und Drang», representado por los filósofos Hamann y Herder, y por poetas como Klopstock, que reivindicaba los derechos del sentimiento y la pasión.

4. Explicar el tratamiento del problema del conocimiento en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época moderna.

Platón y Agustín de Hipona entendieron el conocimiento como ascenso al mundo ideal o como contemplación de las verdades eternas (con ayuda de la iluminación intelectual), respectivamente. Aristóteles y Tomás de Aquino lo interpretaron como el proceso de abstracción que lleva a cabo el alma de las formas inscritas en la materia para formar el concepto universal.

En el pensamiento contemporáneo, Marx piensa que el conocimiento teórico no tiene sentido al margen de la praxis; Wittgenstein lo identifica con el conocimiento científico de los hechos del mundo (mediatizado por la estructura lógica que comparten pensamiento, lenguaje y realidad), mientras que Nietzsche y Ortega explican el conocimiento de forma perspectivista (aun-

que Nietzsche utilizando un enfoque relativista, y Ortega, una concepción más objetiva de la verdad).

En Platón, el conocimiento lo es siempre de las ideas, objetos universales, eternos, inmutables y perfectos, existentes por sí mismos y separados del mundo sensible, formado por objetos concretos y temporales, que cambian constantemente y que imitan, más o menos imperfectamente, las ideas.

Para conocer las ideas, Platón señala que, en primer lugar, se requiere una actitud anímica de intenso amor al conocimiento, para, partiendo de los objetos sensibles, elevar el alma al mundo inteligible. En segundo lugar, sostiene que el alma puede alcanzar las ideas, porque ya las contempló antes de caer prisionera del cuerpo en el momento del nacimiento, con lo que conocer las ideas no significa otra cosa que «recordarlas». Finalmente, para aprehender las ideas, es necesario remontarse a través de una serie de grados, que aparecen expuestos en el «símil de la línea», donde Platón establece una correlación entre dos grados del conocimiento: opinión y ciencia, y los dos mundos que distingue en su filosofía: el sensible y el ideal.

Dentro de la opinión existen, a su vez, dos niveles: el grado más bajo de conocimiento es la imaginación, referida a las imágenes de los objetos sensibles; por encima, se sitúa la creencia, que da por cierta la existencia de tales objetos. Dentro de la ciencia, Platón distingue el pensamiento discursivo, que utiliza hipótesis sensibles para razonar (con sus ciencias correspondientes: aritmética, geometría, astronomía y música), y la inteligencia pura, que implica un conocimiento intuitivo de las ideas en sí mismas. La ciencia correspondiente a este nivel es la dialéctica, con dos sentidos: uno ascendente, por el que el alma se remonta de idea en idea hasta contemplar la idea suprema de bien, y otro descendente, por el que nuestro pensamiento reconstruye la trama de ideas que conforma el mundo sensible.

En la «alegoría de la caverna», Platón presenta la diferencia que media entre el alma que aún permanece prisionera de las sombras del conocimiento sensible y el alma iluminada por el conocimiento de las ideas y la contemplación de la luz del bien. Según Platón, aquellos que hayan logrado atisbar el cosmos inteligible deben retornar luego a la caverna de lo real para organizar el Estado en conformidad con los ideales de la virtud y la justicia. Solo el filósofo, aquel que ha contemplado la verdadera realidad de las ideas, puede educar al resto de sus ciudadanos en la virtud y llegar a ser un buen gobernante.

Marx

Contexto histórico, sociocultural y filosófico

Los cien años que siguieron a la Revolución Francesa (1789) vieron desaparecer a la nobleza como estamento principal del Estado, siendo sustituida por la burguesía, que encontró en el **proletariado** su principal oposición. También en estos años se produjeron las unificaciones de Italia y de Alemania. Además, en esta época se inició el desarrollo de un colonialismo europeo en busca de mercados privilegiados y fuentes baratas de materias primas para su desarrollo industrial.

La Revolución Industrial se extendió más allá de Gran Bretaña, a Francia, Alemania, Italia y Estados Unidos. Sus iniciales efectos perniciosos sobre los trabajadores (masificación, pérdida de valores éticos, subordinación a la máquina, etc.) provocaron la aparición y la expansión de ideologías como el anarquismo, el socialismo y el comunismo. Las revoluciones del siglo XIX, aunque también están basadas en ideologías liberales y nacionalistas, vendrán de la mano de estas corrientes ideológicas, y Marx no les será ajeno.

El capitalismo tiene como ideología el **liberalismo**, que defiende la no intervención del Estado en el funcionamiento del mercado, y el respeto de la propiedad privada en lo económico y la separación de poderes en lo político. La libertad de pensamiento, de expresión y de culto, junto con el individualismo se imponen en las sociedades occidentales y el sufrimiento censitario se va ampliando paulatinamente hasta alcanzar a todos los hombres, aunque no a las mujeres.

La visión optimista del progreso científico y tecnológico, con sus permanentes descubrimientos, genera el **positivismo**, convencido de la capacidad de la ciencia para resolver cualquier problema. También las aportaciones de Darwin harán de la biología evolucionista el modelo inspirador de numerosos pensadores.

En filosofía, la admiración por la ciencia lleva a imitar sus métodos: esto es evidente en el positivismo, pero también el marxismo querrá ser socialismo «científico», y el mismo Nietzsche, a la par que critica el reduccionismo positivista, admite las virtudes de la ciencia.

El fin del idealismo no solo provoca el abandono temporal de la metafísica, sino que además abre paso a filosofías con un fuerte contenido social y político. Entre estas destacan el ya citado positivismo, que aspira a conciliar el progreso técnico-científico con el orden político-social; el utilitarismo, que desarrolla el empirismo y la psicología asociacionista del siglo XVIII buscando el bienestar de la mayoría; el marxismo, que aspira a transformar la sociedad, e incluso un autor como Nietzsche quiso crear un nuevo mundo de «superhombres».

Proletariado. Es la clase social que se opone a la burguesía en el modo de producción capitalista. El proletario constituye una masa absolutamente desposeída a la que proporciona su conciencia de clase el comunismo. A través de la lucha de clases puede acelerar el advenimiento del comunismo y la realización de todos los seres humanos.

Liberalismo. Sus antecedentes se remontan a Locke y a Montesquieu, aunque su capacidad de cambio y adaptación es, probablemente, la clave de su éxito. Desde el siglo XIX, es la ideología que va a servir de base al capitalismo. En lo económico, Marx ve en el liberalismo, con su libertad económica ilimitada, una forma de egoísmo que provoca la degradación máxima de la clase trabajadora.

Positivismo. El progreso de la ciencia desde el siglo XVII, la extensión de sus métodos a cada vez más campos y su acelerada expansión durante el siglo XIX produjeron una confianza creciente en su capacidad para resolver cualquier problema. Sobre este científicismo, que se resquebrajó posteriormente durante el siglo XX, se asienta el positivismo.

Principales líneas del pensamiento de Marx

Ideología: ilusión y conocimiento científico

Para Marx, todo ser humano posee una **ideología**, que se basa en ideas o representaciones, verdaderas o falsas, de la sociedad en la que vive. La clase dominante de una sociedad puede contribuir a encubrir la realidad a través de la ideología, pero también la propia complejidad de la realidad social puede impedir que se alcance su conocimiento verdadero.

Al basarse la ideología en percepciones y vivencias parciales o deformadas de la realidad y no en una actividad científica, serán falsas las representaciones que la conforman, por lo que la realidad y las condiciones en que se desarrolla la vida de los hombres resultan, a su vez, falsificadas. En ese caso, aunque la conciencia imagine esas ideas como dotadas de su propia sustantividad, la existencia humana resulta alienada.

La alienación y su fin: teoría y praxis

Al hablar de **alienación**, Marx viene a señalar que el ser humano, cuya actividad tiene por objeto la naturaleza, crea un mundo en el que dicha naturaleza aparece como su obra y, sin embargo, en el modo de producción capitalista esa actividad no le permite ser dueño de sí ni de lo que produce, porque se presenta como algo ajeno.

En segundo lugar, el hombre, al ser desposeído de los objetos que crea, deviene, él mismo, objeto, viéndose negado como persona.

En tercer lugar, como consecuencia de lo anterior, los seres humanos se deshumanizan al tener que someterse a unas relaciones sociales injustas, donde son explotados como máquinas y reconocidos solo como tales.

Para superar esa explotación, se impone el estudio del modo de producción que permite y propicia esta situación, elaborando una teoría que, una vez puesta en práctica (**praxis**), permita su transformación y logre la realización del hombre.

Dialéctica y materialismo histórico

La posibilidad de alumbrar una nueva sociedad pasa por concebir la realidad social como un **proceso dialéctico**, dinámico, que se da tanto en la naturaleza como en la historia. Surge así una concepción materialista de la historia en la que el factor fundamental es la actividad productiva del ser humano para satisfacer sus necesidades básicas.

Marx concibe este **materialismo histórico** como una ciencia de la realidad social con la que se puede explicar y transformar el mundo. Según este materialismo histórico, los diferentes modos de producción son resultado de las transformaciones económicas que determinan los cambios en las estructuras sociales, políticas, ideológicas, culturales, etc., de la sociedad.

Ideología. Para Marx, es el conjunto de representaciones —que abarcan imágenes, mitos, deseos, ideas o conceptos, según los casos— que los hombres poseen en una sociedad determinada. Con frecuencia provoca una falsa conciencia incapaz de transformar la realidad.

Alienación. Concepto procedente de Hegel, en Marx la alienación deja de ser un proceso de pensamiento para convertirse en una situación de desorientación que experimenta el ser humano bajo el capitalismo. El mundo se le presenta como algo extraño, que lo domina. La principal forma de alienación es la económica, pero existen otras formas, como la social, la política, la religiosa o la filosófica.

Praxis. En continuidad con la distinción kantiana entre racionalidad teórica y práctica, ambas son dos formas del análisis marxista de la sociedad. El objetivo de Marx es cambiar la sociedad (praxis) una vez que se comprenden (teoría) los mecanismos que la dirigen. Para el marxismo, la praxis, en forma de trabajo, designa mejor al hombre que la razón o el conocimiento.

Proceso dialéctico. Es un proceso que afecta a la totalidad de lo real y que parte de la negación o contradicción de lo existente para llegar a la negación de la negación (o contradicción de la contradicción) y, con ello, también a una superación integradora de los momentos anteriores. Se suele definir también en términos de tesis, antítesis y síntesis.

Materialismo histórico. Designa la concepción materialista de la historia; esto es, la existencia humana considerada desde la producción y las relaciones económicas. Conviene distinguirlo del materialismo dialéctico, que es una creación de Engels que no todos los historiadores están de acuerdo en atribuir a Marx, y que concibe la materia, en su dinamismo dialéctico, como constituyente de todo lo real y regida por tres leyes: transformación de cantidad en calidad, penetración de los contrarios y negación de la negación.

Dinámica del proceso histórico

Estos componentes sociales, políticos, etc., constituyen la **superestructura** cultural, que depende y está determinada por la **infraestructura** económica. En esta última se distinguen dos elementos: las fuerzas productivas y las relaciones de producción, que dependen de las primeras.

La infraestructura económica es el fundamento que condiciona, en última instancia, todo el proceso de producción, y también la superestructura, que es el conjunto de representaciones o ideas que configuran la conciencia, así como las estructuras jurídicas y políticas que determina la infraestructura. Estas últimas están determinadas directamente por la infraestructura económica. Menos determinadas están las superestructuras ideológicas, como la religión, el arte o la filosofía.

La estructura económica de la sociedad constituye su modo de producción, que es la relación que en cada sociedad se establece entre las **fuerzas productivas** y las **relaciones de producción**. Como las fuerzas productivas no dejan de cambiar, los modos de producción no son estables, y con ellos varían las relaciones de producción. Si estas no lo hacen en la medida necesaria, surge una contradicción en la estructura económica de la sociedad, cuyo resultado será la revolución social, que transforma las relaciones de producción, cambiando más lenta o rápidamente la superestructura.

Los cambios en la conciencia política, jurídica, religiosa, etc., del hombre se producen dependiendo de la transformación en la esfera económica, pues el ritmo de transformación de las fuerzas productivas es siempre más rápido, por el aumento de las necesidades humanas, que el de la superestructura.

En cualquier caso, es fundamental entender este proceso de cambio de la superestructura en función de la infraestructura no como un reflejo automático, sino como una relación dialéctica entre ambas, aunque el fundamento económico es, en última instancia, el principio de explicación.

Fin de la historia

El objetivo del proceso, el fin al que se dirige la historia, es la desaparición de las clases y la instauración del comunismo. La marcha hacia esta utopía podrá ser acelerada mediante la **lucha de clases** del proletariado. Eso significa que el proletariado toma conciencia de su condición de explotación y de sus intereses, contrarios a los de los capitalistas, y se sirve del materialismo histórico para poner fin a su alienación y lograr su realización total.

El primer paso en este camino es la supresión de la propiedad privada de los medios de producción y de la división del trabajo, mediante el establecimiento de la dictadura del proletariado. Con ello se alcanzará la sociedad sin clases.

En una sociedad de este tipo no tendrá sentido el Estado, porque este es el instrumento que emplea la clase dominante para mantener sus privilegios, pero tampoco la lucha de clases, porque estas no existirán. En su lugar surgirá una comunidad real de hombres libres e iguales.

Infraestructura/Superestructura.

La **infraestructura** o relaciones económicas (fuerzas productivas y relaciones de producción) determina la **superestructura** (estructuras jurídicas y políticas y elementos ideológicos —moral, religión, filosofía, etc.). Esto no impide que, dada la relación dialéctica entre ambas, la superestructura influya también sobre la infraestructura.

Fuerzas productivas. Constituyen la capacidad de producción de los hombres en un determinado modo de producción. Incluyen tanto los objetos o materias primas utilizados por el hombre como los instrumentos y la propia fuerza de trabajo humana necesarios para producir determinados bienes materiales.

Relaciones de producción. Son las relaciones que se establecen entre los propietarios de los medios de producción y los productores directos en un modo de producción determinado. La contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción es el principal motor de la historia.

Lucha de clases. Las clases sociales son grupos de personas que tienen intereses contrapuestos por ocupar posiciones sociales antagónicas dentro de la estructura económica de una sociedad. Las clases sociales varían de un modo de producción a otro (amos y esclavos; nobles y siervos; burgueses o capitalistas y proletarios), pero el marxismo siempre las concibe como clase dominante y dominada, explotadora y explotada. La lucha de clases contribuye a la transformación de la sociedad.

Relación del texto con el pensamiento de Marx

En *La ideología alemana* (1846, aunque la obra no se publicó hasta 1932), Marx y Engels llevan a cabo un ajuste de cuentas con la filosofía hegeliana y con sus seguidores, a la vez que se ocupan de la historia, avanzando una primera exposición de su concepción materialista.

El núcleo fundamental de las ideas recogidas en esta obra debe ser atribuido a Marx. En relación con la historia, estas ideas van a servir para desarrollar temas muy variados, que van desde la determinación de la vida social de los hombres hasta la relación entre sus ideas y sus condiciones materiales de existencia, el papel del trabajo en la vida social, la función y las consecuencias de la división del trabajo, etc.

La concepción de la historia enfrenta al marxismo con el **idealismo** de Hegel y con el materialismo de Feuerbach. Marx concibe a los hombres en su vida social, sometida a continuos cambios como consecuencia del trabajo, que constituye a la especie humana en su proceso histórico. El trabajo no es reducido, como en el idealismo hegeliano, a una actividad espiritual y abstracta, que ignora el componente material.

Por el contrario, gracias a la inspiración del **materialismo** de Feuerbach, Marx concibe al hombre como un ser corpóreo, natural. Pero se aparta de este materialismo por su insuficiencia, porque no reconoce la actividad humana de manera práctica, como productora de objetos a través del trabajo, sino como un comportamiento teórico que viene a ser todavía expresión de idealismo.

La ciencia marxista de la historia quiere ser una ciencia de la realidad social a la manera de las ciencias naturales, pero a la vez capaz de recoger el lado activo del ser humano. Gracias al trabajo, en el que se manifiesta la relación entre objeto natural y sujeto humano, el hombre produce sus medios de vida y transforma la realidad.

Pero, además de las relaciones entre naturaleza y ser humano, el trabajo da lugar a unas relaciones de los hombres entre sí que resultan ser más desiguales y alienantes cuanto mayor es la división del trabajo en la sociedad. Todas estas relaciones se encuentran condicionadas por la producción.

La producción, por tanto, determina tanto lo que producen los hombres como el modo en que lo producen; es decir, determina el proceso histórico en el que surgen los diversos **modos de producción** que marcan cada fase de la historia.

En esos modos de producción, el capitalismo ocupa la última etapa, que abrirá paso al comunismo. Este no es tanto un ideal moral como el fruto que debe surgir de una situación histórica definida por unas condiciones objetivas y materiales de existencia, aunque apoyado también en una praxis política, que es la que propicia la lucha del proletariado. En esa situación desaparecerá la división del trabajo, la propiedad privada y cualquier poder alienante sobre los individuos.

Idealismo. Hegel es la máxima figura del idealismo alemán. Su filosofía pretende ser una descripción de la razón en el proceso de su manifestación a lo largo de la historia; por ello, concibe toda realidad (material, social, histórica) como expresión de una misma realidad de la que dependen: el espíritu. Los «jóvenes hegelianos» o «hegelianos de izquierda» pretenden elaborar sus ideas a partir de la filosofía hegeliana, cuyo carácter dialéctico les debía servir para transformar el orden existente. El propio Marx reelabora desde un punto de vista materialista conceptos hegelianos (alienación, dialéctica, etc.), pero a diferencia de los «hegelianos de izquierda» no piensa que son las ideas las que determinan las relaciones humanas.

Materialismo. El materialismo de Feuerbach pretendía ser la respuesta al idealismo de Hegel, pero su materialismo era mecanicista, más próximo a los planteamientos del siglo XVIII que a los de su época, al suponer la repetición permanente de lo mismo y no su transformación dialéctica. Por otra parte, Feuerbach concibe al ser humano como un ser abstracto, alejado de sus necesidades reales y de su actividad real, lo que hace de su materialismo algo teórico, no práctico.

Modos de producción. Forma de organizarse la sociedad en cada época para obtener los medios de subsistencia. Supone una relación dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Marx distingue los modos de producción siguientes: la comunidad primitiva, el modo de producción asiático, el antiguo o esclavista, el feudal y el capitalista, que prepararía el advenimiento del comunista.

Texto comentado

La ideología alemana, «Introducción»,
Apartado A, [1] Historia

[1]

HISTORIA

Tratándose de los alemanes, situados al margen de toda premisa, debemos comenzar señalando que la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia es que los hombres se hallen, para «hacer historia», en condiciones de poder vivir. Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia que, lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres. Y aun cuando la vida de los sentidos se reduzca al mínimo, a lo más elemental, como en San Bruno, este mínimo presupondrá siempre, necesariamente, la actividad de la producción. Por consiguiente, lo primero, en toda concepción histórica, es observar este hecho fundamental en toda su significación y en todo su alcance y colocarlo en el lugar que le corresponde. Cosa que los alemanes, como es sabido, no han hecho nunca, razón por la cual la historia jamás ha tenido en Alemania una *base terrenal* ni, consiguientemente, ha existido nunca aquí un historiador. Los franceses y los ingleses, aun cuando concibieron de un modo extraordinariamente unilateral el entronque de este hecho con la llamada historia, ante todo mientras estaban prisioneros de la ideología política, hicieron, sin embargo, los primeros intentos encaminados a dar a la historiografía una base materialista, al escribir las primeras historias de la sociedad civil, del comercio y de la industria.

Lo segundo es que la satisfacción de esta primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento necesario para ello, conduce a nuevas necesidades, y esta creación de necesidades nuevas constituye el primer hecho histórico. Y ello demuestra inmediatamente de quién es hija espiritual la gran sabiduría histórica de los

Comentario

Las alusiones a «los alemanes», que se repiten a lo largo del texto, vienen a ser parte de ese ajuste de cuentas de Marx y de Engels con la «ideología alemana»; esto es, con el idealismo de Hegel y sus seguidores, fundamentalmente los «hegelianos de izquierda», como Bruno Bauer («San Bruno»). Todos ellos son acusados de escribir una historia especulativa, incapaz de poner en la base de la explicación la producción de los medios capaces de satisfacer las necesidades humanas y, por tanto, de crear una ideología que disfraza la realidad. Tampoco las historiografías francesa e inglesa consiguieron una historia de estas características, pero pusieron sus bases al escribir historias que se centraban en elementos materiales como el comercio o la industria.

Anotaciones

- 40 alemanes, que, cuando les falta el material positivo y no vale chalanear con necedades políticas ni literarias, no nos ofrecen ninguna clase de historia, sino que hacen desfilar ante nosotros los «tiempos prehistóricos», pero sin detenerse a explicarnos cómo se pasa de este absurdo de la «prehistoria» a la historia en sentido propio, aunque es evidente, por otra parte, que sus especulaciones históricas se lanzan con especial fruición a esta «prehistoria» porque en este terreno creen hallarse a salvo de la injerencia de los «toscos hechos» y, al mismo tiempo, porque aquí pueden dar rienda suelta a sus impulsos especulativos y proponer y echar por tierra miles de hipótesis.

El tercer factor que aquí interviene de antemano en el desarrollo histórico es el de que los hombres que renuevan diariamente su propia vida comienzan al mismo tiempo a crear a otros hombres, a procrear; es la relación entre hombre y mujer, entre padres e hijos, *la familia*. Esta familia, que al principio constituye la única relación social, más tarde, cuando las necesidades, al multiplicarse, crean nuevas relaciones sociales y, a su vez, al aumentar el censo humano, brotan nuevas necesidades, pasa a ser (salvo en Alemania) una relación secundaria y tiene, por tanto, que tratarse y desarrollarse con arreglo a los datos empíricos existentes, y no ajustándose al «concepto de la familia» misma, como se suele hacer en Alemania.

- 65 Por lo demás, estos tres aspectos de la actividad social no deben considerarse como tres fases distintas, sino sencillamente como eso, como tres aspectos o, para decirlo a la manera alemana, como tres «momentos» que han existido desde el principio de la historia y desde el primer hombre y que todavía hoy siguen rigiendo en la historia.

La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación: de una parte, como una relación natural, y de otra[,] como una relación social; social, en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin. De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o una determinada fase social, modo de cooperación que es, a su vez, una «fuerza productiva»; que la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social y que, por tanto, la «historia de la humanidad» debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio.

Comentario

La concepción materialista de la historia, a diferencia de la idealista de los pensadores alemanes, es consciente de que la satisfacción de las necesidades básicas no solo implica la creación de instrumentos o medios técnicos que faciliten esta acción, sino que también da lugar a nuevas necesidades. Estas originan nuevas formas de producción que requieren, por tanto, nuevas explicaciones. Con ello estamos lejos de recurrir a un concepto de «prehistoria» que, en realidad, solo sirve para enmascarar especulaciones que no se corresponden con hechos reales.

Comentario

La satisfacción de las necesidades materiales crea relaciones sociales que van de la familia a las ciudades, y con ellas aparecen nuevas necesidades que reproducen el proceso (satisfacción de las necesidades correspondientes, creación de instrumentos, nuevas relaciones sociales, etc.) a mayor escala. Por eso se hace necesario recurrir en la explicación no al «concepto de la familia», que variará en cada circunstancia, sino a la base material de la que son producto las distintas relaciones sociales.

Comentario

El trabajo de los seres humanos es una relación natural que establece el hombre con la naturaleza y que tiene como finalidad la supervivencia, pero, a la vez, origina relaciones sociales que varían en función del modo de producción (no es lo mismo la esclavitud que la servidumbre o el trabajo asalariado). En consecuencia, la historia de la humanidad no puede escribirse sin atender a las fuerzas productivas que dan lugar a las correspondientes relaciones de producción.

Anotaciones

Pero, asimismo, es evidente que en Alemania no se puede escribir este tipo de historia, ya que los alemanes carecen, no sólo de la capacidad de concepción y del material necesarios, sino también de la «certeza» adquirida a través de los sentidos, y que de aquel lado del Rin no es posible reunir experiencias, por la sencilla razón de que allí no ocurre ya historia alguna. Se manifiesta, por tanto, ya de antemano, una conexión materialista de los hombres entre sí, condicionada por las necesidades y el modo de producción y que es tan vieja como los hombres mismos; conexión que adopta constantemente nuevas formas y que ofrece, por consiguiente, una «historia», aun sin que exista cualquier absurdo político o religioso que también mantenga unidos a los hombres.

Solamente ahora, después de haber considerado ya cuatro momentos, cuatro aspectos de las relaciones históricas originarias, caemos en la cuenta de que el hombre tiene también «conciencia». Pero, tampoco ésta es de antemano una conciencia «pura». El «espíritu» nace ya tarado con la maldición de estar «preñado» de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad de los apremios del intercambio con los demás hombres. Donde existe una relación, existe para mí, pues el animal no se «*comporta*» ante nada ni, en general, podemos decir que tenga «*comportamiento*» alguno. Para el animal, sus relaciones con otros no existen como tales relaciones. La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos. La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del mundo *inmediato* y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo; y es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza, que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable, ante el que los hombres se comportan de un modo puramente animal y que los amedrenta como al ganado; es, por tanto, una conciencia puramente animal de la naturaleza (religión natural).

Inmediatamente, vemos aquí que esta religión natural o este determinado comportamiento hacia la naturaleza se hallan determinados por la forma social, y a la inversa. En

Comentario

Atendiendo al doble objeto del que viene ocupándose el texto (la historia y la historiografía), se indica que la historia de la producción de los medios para satisfacer las necesidades humanas, cuya existencia autónoma es incuestionable, no puede ser objeto de la historiografía alemana por las deficiencias de esta: no es capaz de concebirla, no posee el material necesario para ello ni sabe recurrir a las experiencias que requiere.

Comentario

La conciencia, que adquiere el máximo protagonismo en el pensamiento alemán al ser concebida como un espíritu libre de cualquier determinación, es presentada aquí en su vertiente material y social, como lenguaje, que surge, a su vez, de la necesidad de producción e intercambio entre los hombres. El hombre aislado carece de lenguaje. Nada sabemos de la conciencia si no se expresa en el lenguaje, demostrando su carácter social, ausente en los animales, y que implica tanto la conciencia de las cosas y de las personas que nos rodean como la del propio ser. En otro ámbito queda la conciencia de la naturaleza, que abruma al hombre en su grandeza y que lo lleva a convertirla en objeto religioso.

Anotaciones

este caso, como en todos, la identidad entre la naturaleza
135 y el hombre se manifiesta también de tal modo que el
comportamiento limitado de los hombres hacia la natura-
leza condiciona el limitado comportamiento de unos hom-
bres para con otros, y éste, a su vez, su comportamiento
140 limitado hacia la naturaleza, precisamente porque la natu-
raleza apenas ha sufrido aún ninguna modificación históri-
ca. Y, de otra parte, la conciencia de la necesidad de enta-
blar relaciones con los individuos circundantes es el
comienzo de la conciencia de que el hombre vive, en ge-
neral, dentro de una sociedad. Este comienzo es algo tan
145 animal como la propia vida social en esta fase: es, simple-
mente, una conciencia gregaria, y, en este punto, el hom-
bre sólo se distingue del carnero por cuanto su conciencia
sustituye al instinto o es el suyo un instinto consciente.
Esta conciencia gregaria o tribal se desarrolla y perfeccio-
150 na después, al aumentar la producción, al acrecentarse las
necesidades y al multiplicarse la población, que es el fac-
tor sobre el que descansan los dos anteriores. De este
modo se desarrolla la división del trabajo, que originaria-
mente no pasaba de la división del trabajo en el acto se-
155 xual y, más tarde, de una división del trabajo introducida
de un modo «natural» en atención a las dotes físicas (por
ejemplo, la fuerza corporal), a las necesidades, las coinci-
dencias fortuitas, etc. etc. La división del trabajo sólo se
convierte en verdadera división a partir del momento en
160 que se separan el trabajo físico y el intelectual. Desde este
instante, *puede* ya la conciencia imaginarse realmente que
es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica
existente, que representa *realmente* algo sin representar
algo real; desde este instante, se halla la conciencia en
165 condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la
creación de la teoría «pura», de la teología «pura», la filo-
sofía y la moral «puras», etc. Pero, aun cuando esta teoría,
esta teología, esta filosofía, esta moral, etc., se hallen en
contradicción con las relaciones existentes, esto sólo po-
170 drá explicarse porque las relaciones sociales existentes se
hallan, a su vez, en contradicción con la fuerza productiva
existente; cosa que, por lo demás, dentro de un determi-
nado círculo nacional de relaciones, podrá suceder tam-
bién a pesar de que la contradicción no se dé en el seno
175 de esta órbita nacional, sino entre esta conciencia nacio-
nal y la práctica de otras naciones; es decir, entre la con-
ciencia nacional y general de una nación. Por lo demás, es
de todo punto indiferente lo que la conciencia por sí sola
haga o emprenda, pues de toda esta escoria sólo obten-
180 dremos un resultado, a saber: que estos tres momentos, la
fuerza productora, el estado social y la conciencia, pueden

Comentario

El comportamiento religioso del hombre hacia la naturaleza no es independiente de la forma social en la que se origina, que, a su vez, resulta influida por ese comportamiento.

Comentario

Con el aumento de la complejidad social (aumento de la producción y las necesidades y multiplicación de la población), surge una primaria división del trabajo que, con el tiempo, llevará a la división entre trabajo físico e intelectual, base de la alienación económica e ideológica. Cuando esto ocurre, los individuos dedicados al trabajo intelectual pueden imaginarse la conciencia como algo independiente de la producción natural. Este proceso es el que crea la ideología, con sus propios entes, que representan la espiritualización de elementos empíricos, y con la ilusión de un mundo dotado de su propia autonomía, cuando, en realidad, sigue en estrecha dependencia con el modo de producción del que surge (aunque tal vez en contradicción con sus fuerzas productivas).

Anotaciones

y deben necesariamente entrar en contradicción entre sí, ya que, con la *división del trabajo*, se da la posibilidad, más aún, la realidad de que las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo, se asignan a diferentes individuos, y la posibilidad de que no caigan en contradicción reside solamente en que vuelva a abandonarse la división del trabajo. Por lo demás, de suyo se comprende que los «espectros», los «nexos», los «entes superiores», los «conceptos», los «reparos», no son más que la expresión espiritual puramente idealista, la idea aparte del individuo aislado, la representación de trabas y limitaciones muy empíricas dentro de las cuales se mueve el modo de producción de la vida y la forma de intercambio congruente con él.

Con la división del trabajo, que lleva implícitas todas estas contradicciones y que descansa, a su vez, sobre la división natural del trabajo en el seno de la familia y en la división de la sociedad en diversas familias contrapuestas, se da, al mismo tiempo, la distribución y, concretamente, la distribución *desigual*, tanto cuantitativa como cualitativamente, del trabajo y de sus productos; es decir, la propiedad, cuyo primer germen, cuya forma inicial se contiene ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido. La esclavitud, todavía muy rudimentaria, ciertamente, latente en la familia, es la primera forma de propiedad, que, por lo demás, ya aquí corresponde perfectamente a la definición de los modernos economistas, según la cual es el derecho a disponer de la fuerza de trabajo de otros. Por lo demás, división del trabajo y propiedad privada son términos idénticos: uno de ellos dice, referido a la esclavitud, lo mismo que el otro, referido al producto de ésta.

La división del trabajo lleva aparejada, además, la contradicción entre el interés del individuo concreto o de una determinada familia y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí, interés común que no existe, ciertamente, tan sólo en la idea, como algo «general», sino que se presenta en la realidad, ante todo, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo. Finalmente, la división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de cómo, mientras los hombres viven en una sociedad natural, mientras se da, por tanto, una separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente, no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo natural, los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que lo sojuzga, en vez de ser él quien

Comentario

Con la división del trabajo se ve reforzada la distribución desigual del trabajo y sus productos, que tenía su expresión inicial en la familia. División del trabajo y propiedad privada, dos caras de una misma realidad para Marx, son, a la vez, base de la desigualdad y de la alienación.

Anotaciones

los domine. En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguir siéndolo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos. Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros propios productos en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior, y precisamente por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra el interés común, en cuanto *Estado*, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes, dentro de cada conglomerado familiar y tribal, tales como la carne y la sangre, la lengua, la división del trabajo en mayor escala y otros intereses y, sobre todo, como más tarde habremos de desarrollar, a base de las clases, ya condicionadas por la división del trabajo, que se forman y diferencian en cada uno de estos conglomerados humanos y entre las cuales hay una que domina sobre todas las demás.

De donde se desprende que todas las luchas que se libran dentro del Estado, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho de sufragio, etc., no son sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases (de lo que los historiadores alemanes no tienen ni la más remota idea, a pesar de haberseles facilitado las orientaciones necesarias acerca de ellos en los *Anales Franco-Alemanes* y en *La Sagrada Familia*). Y se desprende, asimismo, que toda clase que aspire a implantar su dominación, aunque ésta, como ocurre en el caso del proletariado, condicione

Comentario

La división del trabajo, al introducir la contradicción entre el interés particular y el común, que todavía en las sociedades tribales no acaba de presentarse como interés general, limita las posibilidades de ser del individuo, obligándolo a ganarse la vida con una actividad determinada, que excluye otras. Esta situación se da en todas las sociedades naturales conocidas, desde la familia o la tribu al Estado, aunque encuentra en la división en clases del capitalismo su máxima expresión. La imposición resultante es contrapuesta por Marx a la libertad de la sociedad comunista, donde la regulación de la producción por la sociedad permite que el hombre sea libre de dedicarse a la actividad que desee en cada momento (fin de la división del trabajo y de la alienación), y donde no existiría esa oposición entre interés particular e interés común, sino que se daría una cooperación voluntaria.

Comentario

En las sociedades estatales, los enfrentamientos, sean cuales sean la forma y el motivo que adopten, son luchas entre clases. Aunque el proletariado aspira a una sociedad sin clases y a la supresión del mismo Estado, debe empezar por conquistarlo para servirse de él inicialmente y presentar como interés general lo que en realidad solo es su propio interés. Esta reducción de toda lucha política a lucha de clases es algo que Marx considera haber explicado suficientemente en sus escritos.

Anotaciones

en absoluto la abolición de toda la forma de la sociedad anterior y de toda dominación en general, tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar su interés como el interés general, cosa a que en el primer momento se ve obligada.

Precisamente porque los individuos *sólo* buscan su interés particular, que para ellos no coincide con su interés común, y porque lo general es siempre la forma ilusoria de la comunidad, se hace valer esto ante su representación como algo «ajeno» a ellos e «independiente» de ellos, como un interés «general» a su vez especial y peculiar, o ellos mismos tienen necesariamente que enfrentarse en esta escisión, como en la democracia. Por otra parte, la lucha *práctica* de estos intereses particulares que constantemente y de un modo real se enfrentan a los intereses comunes o que ilusoriamente se creen tales, impone como algo necesario la interposición *práctica* y el refrenamiento por el interés «general» ilusorio bajo la forma del Estado. El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni adónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y de los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos. Con esta «*enajenación*», para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos, sólo puede acabarse partiendo de dos premisas *prácticas*. Para que se convierta en un poder «insoportable», es decir, en un poder contra el que hay que sublevarse, es necesario que engendre a una masa de la humanidad como absolutamente «desposeída» y, a la par con ello, en contradicción con un mundo existente de riquezas y de cultura, lo que presupone, en ambos casos, un gran incremento de la fuerza productiva, un alto grado de su desarrollo; y, de otra parte, este desarrollo de las fuerzas productivas (que entraña ya, al mismo tiempo, una existencia empírica dada en un plano *histórico-universal*, y no en la vida puramente local de los hombres) constituye también una premisa práctica absolutamente necesaria, porque sin ella sólo se generalizaría la escasez y, por tanto, con la *pobreza*, comenzaría de nuevo, a la par, la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la inmundicia anterior, y, además,

Comentario

La búsqueda del interés particular por parte de cada individuo, en el que no ven coincidencia con el interés común, hace que el interés general deba imponerse desde el Estado. La división del trabajo se impone a los hombres y evoluciona al margen de su voluntad, originando su alienación. Solo cuando esa situación afecta a un proletariado que malvive en un mundo de riquezas y donde el desarrollo de las fuerzas productivas genera la abundancia, esto es, bajo el modo de producción capitalista, la clase desposeída adquiere conciencia de ser universal, por compartir la misma situación en todos los países (conciencia de clase). En estas condiciones cabe luchar por el comunismo, que Marx no concibe como algo nacional, porque sería fácil de anular, sino como revolución universal.

Anotaciones

325 porque sólo este desarrollo universal de las fuerzas pro-
ductivas lleva consigo un intercambio *universal* de los
hombres, en virtud de lo cual, por una parte, el fenómeno
de la masa «desposeída» se produce simultáneamente en
330 todos los pueblos (competencia general), haciendo que
cada uno de ellos dependa de las conmociones de los
otros y, por último, instituye a individuos *histórico-univer-
sales*, empíricamente mundiales, en vez de individuos lo-
cales. Sin esto, 1º el comunismo sólo llegaría a existir
como fenómeno local; 2º las mismas *potencias* del inter-
cambio no podrían desarrollarse como *potencias universa-
les* y, por tanto, insoportables, sino que seguirían siendo
335 simples «circunstancias» supersticiosas de puertas aden-
tro, y 3º toda ampliación del intercambio acabaría con el
comunismo local.

El comunismo, empíricamente, sólo puede darse como
la acción «coincidente» o simultánea de los pueblos domi-
340 nantes, lo que presupone el desarrollo universal de las
fuerzas productivas y el intercambio universal que lleva
aparejado. ¿Cómo, si no, podría la propiedad, por ejem-
plo, tener una historia, revestir diferentes formas, y la pro-
piedad territorial, supongamos, según las diferentes pre-
345 misas existentes, presionar en Francia para pasar de la
parcelación a la centralización en pocas manos y en Ingla-
terra, a la inversa, de la concentración en pocas manos a
la parcelación, como hoy realmente estamos viendo? ¿O
cómo explicarse que el comercio, que no es sino el inter-
350 cambio de los productos de diversos individuos y países,
llegue a dominar el mundo entero mediante la relación en-
tre la oferta y la demanda —relación que, como dice un
economista inglés, gravita sobre la tierra como el destino
de los antiguos, repartiendo con mano invisible la felicidad
355 y la desgracia entre los hombres, creando y destruyendo
imperios, alumbrando pueblos y haciéndolos desaparecer—,
mientras que, con la destrucción de la base, de la
propiedad privada, con la regulación comunista de la pro-
ducción y la abolición de la actitud en que los hombres se
360 comportan ante sus propios productos como ante algo
extraño a ellos, el poder de la relación de la oferta y la de-
manda se reduce a la nada y los hombres vuelven a hacer-
se dueños del intercambio, de la producción y del modo
de su mutuo comportamiento?

365 Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que
debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la rea-
lidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real*
que anula y supera al estado de cosas actual. Las condi-
ciones de este movimiento se desprenden de la premisa

Comentario

Marx solo concibe el triunfo del comunismo como un proyecto universal asentado sobre el desarrollo en todo el mundo de las fuerzas productivas y las relaciones a las que dan lugar, incluida la propia división del trabajo. En esa situación, el comunismo pondría fin a la propiedad privada, regularía la producción sobre la base de las necesidades reales de la población, acabaría con la alienación y, terminando con la división del trabajo, devolvería la auténtica libertad a los seres humanos al ser dueños de sus propias circunstancias.

Anotaciones

370 actualmente existente. Por lo demás, la masa de los *simples* obreros —de la fuerza de trabajo excluida en masa del capital o de cualquier satisfacción, por limitada que ella sea— y, por tanto, la pérdida no puramente temporal de este mismo trabajo como fuente segura de vida presu-

375 pone, a través de la competencia, el *mercado mundial*. Por tanto, el proletariado sólo puede existir en un plano *histórico-mundial*, lo mismo que el comunismo, su acción, sólo puede llegar a cobrar realidad como existencia histórico-universal. Existencia histórico-universal de los individuos,

380 es decir, existencia de los individuos directamente vinculada a la historia universal.

La forma de intercambio condicionada por las fuerzas de producción existentes en todas las fases históricas anteriores y que, a su vez, las condiciona es la *sociedad civil*,

385 que, como se desprende de lo anteriormente expuesto, tiene como premisa y como fundamento la familia simple y la familia compuesta, lo que suele llamarse la tribu, y cuya naturaleza queda precisada en páginas anteriores. Ya ello revela que esta sociedad civil es el verdadero hogar y es-

390 cenario de toda la historia y cuán absurda resulta la concepción histórica anterior que, haciendo caso omiso de las relaciones reales, sólo mira, con su limitación, a las acciones resonantes de los jefes y del Estado. La sociedad civil abarca todo el intercambio material de los individuos,

395 en una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas. Abarca toda la vida comercial e industrial de una fase y, en este sentido, trasciende de los límites del Estado y de la nación, si bien, por otra parte, tiene necesariamente que hacerse valer al exterior como nacionalidad y, vista

400 hacia el interior, como Estado. El término de sociedad civil apareció en el siglo XVIII, cuando ya las relaciones de propiedad se habían desprendido de los marcos de la comunidad antigua y medieval. La sociedad civil en cuanto tal sólo se desarrolla con la burguesía: sin embargo, la organi-

405 zación social que se desarrolla directamente basándose en la producción y el intercambio, y que forma en todas las épocas la base del Estado y de toda otra supraestructura idealista, se ha designado siempre, invariablemente, con el mismo nombre.

(Trad. Wenceslao Roces, Grijalbo, Barcelona, 1970).

Comentario

Frente a cualquier pretensión de reducir el comunismo a un ideal moral, Marx advierte de su vínculo con la realidad actual, base de su propia transformación. Al igual que en el párrafo anterior se insistía en la universalidad del comunismo, se alude en este al proletariado como sujeto histórico-mundial que ha de propiciarlo.

Comentario

La concepción materialista de la historia tiene como protagonista a la sociedad civil, lugar de producción e intercambio material en cada modo de producción y engendrada por él. Se aleja así de la historiografía política que convierte en protagonistas de la historia a reyes, caudillos, líderes revolucionarios, etc. Aunque el concepto de sociedad civil propiamente hablando surgió con la burguesía, en el siglo XVIII, la sociedad civil, la organización social que se desarrolla a partir de los modos de producción e intercambio, ha existido siempre.

Anotaciones

Caso práctico

	UNIVERSIDADES PÚBLICAS DE LA COMUNIDAD DE MADRID PRUEBA DE ACCESO A LAS ENSEÑANZAS UNIVERSITARIAS OFICIALES DE GRADO Curso 2010-2011 MATERIA: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA	
INSTRUCCIONES GENERALES Y VALORACIÓN		
<p>ESTRUCTURA: La prueba consta de dos opciones, «A» y «B», cada una de las cuales incluye:</p> <p>a) un texto y</p> <p>b) cuatro cuestiones relacionadas con dicho texto.</p> <p>INSTRUCCIONES: El alumno elegirá la opción «A» o la opción «B» y responderá a las cuestiones que aparecen al final de la opción elegida.</p> <p>PUNTUACIÓN:</p> <p>Las respuestas a las cuestiones 1.^a, 3.^a y 4.^a podrán obtener una calificación máxima de dos puntos cada una. La contestación a la pregunta 2.^a podrá obtener hasta cuatro puntos.</p> <p>TIEMPO: Una hora y treinta minutos.</p>		
OPCIÓN A		
<p>«La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación: de una parte, como una relación natural, y de otra[,] como una relación social; social, en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin. De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o una determinada fase social, modo de cooperación que es, a su vez, una «fuerza productiva»; que la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social y que, por tanto, la «historia de la humanidad» debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio» (MARX, <i>La ideología alemana</i>).</p>		
<p>En este texto, su autor reflexiona sobre la concepción materialista de la historia y de la sociedad.</p>		
<p>Cuestiones:</p>		
<ol style="list-style-type: none">1. Exponer las ideas y la estructura argumentativa del texto propuesto.2. Explicar el problema de la concepción materialista de la historia en Marx y desarrollar sistemáticamente las principales líneas del pensamiento de este autor.3. Enmarcar el pensamiento de Marx en su contexto histórico, sociocultural y filosófico.4. Explicar el tratamiento de la concepción de la historia y de la sociedad en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época contemporánea.		

Opción A

1. Exponer las ideas y la estructura argumentativa del texto propuesto.

Marx entiende por «producción de la vida» la producción de los medios necesarios para la satisfacción de las necesidades humanas. Esa producción implica el establecimiento de relaciones sociales entre los seres humanos; relaciones que también son naturales y que se encaminan a una cooperación que, bajo la forma de relaciones de producción, varía en función del modo de producción en el que se realiza. Como, a su vez, las fuerzas productivas correspondientes a ese modo de producción determinan esas relaciones, cualquier estudio de la historia humana debe tener en cuenta la fase en la que se encuentran la industria y el intercambio; esto es, el modo de producir los bienes necesarios por medio del trabajo.

El texto establece una serie de relaciones de determinación que van desde las fuerzas productivas a las relaciones sociales, pasando por el modo de producción en el que se insertan. La prioridad de las fuerzas productivas lleva al autor a señalar que cualquier estudio sobre la historia humana requiere tener presente la industria y el intercambio que se dan en el modo de producción correspondiente.

2. Explicar el problema de la concepción materialista de la historia en Marx y desarrollar sistemáticamente las principales líneas del pensamiento de este autor.

La concepción idealista de la historia de Hegel era la predominante en Alemania desde el primer tercio del siglo XIX. Aunque fue criticada por los «jóvenes hegelianos de izquierda», como Bruno Bauer, Max Stirner o Ludwig Feuerbach, su presupuesto fundamental, el predominio de las ideas y las abstracciones, es compartido por estos. Marx y Engels se opusieron a esa historiografía, cuyos presupuestos y conclusiones consideran alejados de la realidad, en La ideología alemana.

El materialismo histórico parte del análisis de las condiciones materiales en las que se desarrolla la vida de los hombres. Para poder vivir, los seres humanos de cualquier época se ven obligados a satisfacer una serie de necesidades; estas y la propia forma de satisfacerlas varían en función de las fuerzas productivas (materiales, instrumentos y capacidad humana) y las relaciones de

producción (las relaciones de propiedad existentes en una sociedad y las relaciones entre propietarios y productores a las que dan lugar), dependientes de las primeras. Ambas constituyen la infraestructura económica de la sociedad; es decir, la base productiva que determina la superestructura cultural, que no es otra cosa que la serie de ideas o representaciones que anidan en la conciencia de los seres humanos, así como las estructuras jurídicas y políticas bajo las que se organizan.

La infraestructura guarda con la superestructura una relación dialéctica, relación en la que las contradicciones entre los elementos generan nuevas situaciones que recogen las características de las anteriores, superándolas. No obstante, el fundamento económico es, en última instancia, el principio de explicación de la historia.

La relación entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción da lugar a un modo de producción determinado (asiático, tribal, esclavista, feudal o capitalista). Estos cambian según lo hacen las fuerzas productivas y con ellas deben cambiar las relaciones de producción. Cuando estas no varían de manera acorde con las primeras, entran en contradicción y se abre una etapa de revolución social en la que las relaciones de producción se verán transformadas, así como las ideas morales, religiosas o filosóficas y las estructuras jurídicas que forman la superestructura.

La teoría marxista, que aspira a ser fundamentalmente una praxis transformadora de la sociedad, considera que la lucha de clases puede acelerar esta contradicción y contribuir a alcanzar el comunismo. Este, tras una etapa de dictadura del proletariado y dominio del Estado, traería consigo su desaparición y el establecimiento de una sociedad sin clases y sin propiedad privada, donde no existiría la división del trabajo. En estas condiciones cesaría la alienación y llegaría la realización de todos los hombres.

3. Enmarcar el pensamiento de Marx en su contexto histórico, sociocultural y filosófico.

El pensamiento de Marx se desarrolla tras la desaparición del Antiguo Régimen, período en el que la burguesía se confirma como la clase social más poderosa. La unificación de Italia y la posterior de Alemania no solo marcan el auge de los nacionalismos, sino que además coinciden con una expansión colonial europea que busca mercados para sus productos y la adquisición de materias primas baratas para sus industrias.

El desarrollo de la Revolución Industrial fuera de Gran Bretaña convierte al proletariado en una clase social universal, opuesta a la burguesía, y que se identifica con el anarquismo, el socialismo y el comunismo. Una serie de revoluciones, incluso con la participación de Marx, probarán su fortaleza.

El capitalismo encuentra en el liberalismo la ideología que mejor defiende sus intereses. De su mano se va a aceptar la no intervención del Estado en la economía, mientras se defiende la propiedad privada. Una legislación muy similar en los países más avanzados instaura la separación de poderes y las libertades formales que son la base de la democracia (libertad de pensamiento, de expresión y de culto, así como derecho de voto para capas de población cada vez más amplias).

La cultura se extiende progresivamente a un mayor número de personas, mientras que la ciencia y la tecnología experimentan continuos avances. El evolucionismo de Darwin sobrepasará el ámbito científico para influir sobre toda la sociedad.

La filosofía, tras el ocaso del idealismo, no escapa a la influencia de la ciencia, convirtiéndose el positivismo, que la ve como la solución a cualquier problema, en una de las filosofías más aceptadas. Su más famoso defensor será Auguste Comte, que bajo el lema «Orden y progreso» quiere organizar la sociedad bajo presupuestos científicos. También Marx aspirará a ser el Darwin de la historia y Engels hablará de «socialismo científico». El utilitarismo logrará una amplia difusión y su objetivo de alcanzar el bienestar de la mayoría también supone la reforma de la sociedad. Nietzsche se convirtió en el principal heredero del irracionalismo de Schopenhauer, y en su noción de superhombre también está presente el impacto de Darwin.

4. Explicar el tratamiento de la concepción de la historia y de la sociedad en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época contemporánea.

En la filosofía antigua podemos encontrar una concepción de la sociedad y de la historia en las propuestas utópicas de Platón o en el análisis del origen de la sociedad y de su mejor forma de gobierno de Aristóteles, mientras que en la Edad Media tanto la concepción agustiniana de las dos ciudades y su evolución histórica como las ideas de Tomás de Aquino sobre la naturaleza social del hombre y la ley natural que dirige su moralidad ofrecen un interesante contraste con la concepción marxista.

En la época moderna, el contractualismo de Locke supone una visión individualista de la sociedad contrapuesta a la marxista. Sin embargo, optaremos por exponer la teoría del contrato social de Rousseau, que lleva a cabo un análisis de la historia partiendo de la hipótesis de un estado de naturaleza en el que los seres humanos eran iguales y libres, y se corrompen por el desarrollo de las ciencias y de las artes de la sociedad.

Al imponerse la propiedad privada no solo desaparece la libertad y se abre la puerta a la desigualdad, sino que además los antiguos sentimientos de amor de sí mismo y piedad se transforman en amor propio, envidia y vanidad. El desarrollo económico y la ambición hacen que la lucha de todos contra todos se adueñe de la sociedad. Solo un pacto que viene a legitimar la desigualdad y el dominio de los más poderosos instaaura el Estado.

Las sociedades políticas son, por tanto, el punto final de un proceso de degeneración, tanto mayor cuanto más absoluto sea el poder de los que gobiernan. La solución solo puede venir de la mano de una virtud más asentada en el sentimiento que en la razón, más próxima a la naturaleza que a los artificios ciudadanos. Con este ideal, la educación permite al ser humano desarrollarse como ser moral y social a la vez que evitar los perniciosos efectos de la civilización.

La educación del individuo debe conseguir su integración en la vida social y política, que Rousseau plasma en Del contrato social. En esta obra no se interesa tanto por el origen de la sociedad como por su justificación: la libertad de cada individuo no debe sufrir por integrarse en sociedad, lo que se consigue mediante un contrato en el que cada ser humano se compromete a obedecer la ley que lo une a los demás y no a uno en particular.

Surge así el estado civil como cuerpo moral y colectivo en el que los hombres se reconocen como ciudadanos. Su expresión es la voluntad general, que, a diferencia de las voluntades particulares, persigue el bien común y se sirve del gobierno para ejecutar sus mandatos.

La voluntad general se distingue de la voluntad de todos, mera suma de voluntades particulares, porque representa la medida de lo justo. Es soberana e inalienable, aunque puede expresarse a través de distintas formas de gobierno. Sin embargo, el peligro de la corrupción hace que se gobiernen mejor las pequeñas repúblicas, que permiten cambiar con cierta frecuencia a los gobernantes, que los grandes Estados.

Nietzsche

Contexto histórico, sociocultural y filosófico

El panorama histórico de la segunda mitad del siglo XIX está determinado por una serie de revoluciones en las que se plantea el conflicto entre la burguesía y el proletariado, clases sociales surgidas de la Revolución Industrial. Caracteriza también este momento el enfrentamiento entre el liberalismo burgués y el nacionalismo, por una parte, y el anarquismo, el socialismo y el comunismo, por otra.

En Alemania, tras la guerra franco-prusiana y la unificación de 1871, impulsada por Bismarck, se impuso un modelo de Estado liberal-nacionalista. Otro fenómeno característico de esta época fue el colonialismo, mediante el que Europa impuso sus valores al resto del mundo.

La cultura se desarrolló en movimientos artísticos, como el romanticismo, el realismo, el naturalismo, el impresionismo o el modernismo. Es la época de escritores como Balzac, Victor Hugo, Stendhal, Baudelaire, Zola, Dostoievski o Tolstói; de pintores como Courbet, Manet, Renoir, Gauguin o Van Gogh; o de músicos como Berlioz, Verdi, Bizet, Wagner o Brahms.

La ciencia experimental se convirtió en el saber más prestigioso, sobre todo en Alemania, debido a sus progresos y aplicaciones técnicas. El siglo XIX es científicista: está convencido del poder de la ciencia para hacer progresar a la humanidad. Los dos conceptos científicos más importantes son energía (Clausius, Helmholtz) y evolución (Darwin).

En filosofía, tras la muerte de Kant, surgió el idealismo absoluto de Hegel, con su sistema filosófico centrado en la razón, al que se opusieron el materialismo histórico de Marx, que buscaba transformar el mundo mediante la acción revolucionaria y la instauración de una sociedad sin clases; el positivismo de Comte y el utilitarismo de Stuart Mill, quienes proponían sustituir la religión y la metafísica por la ciencia para fomentar el progreso humano; el individualismo radical de Max Stirner o Feuerbach, quienes consideraban al ser humano particular y su libertad el valor fundamental y único; y, finalmente, el irracionalismo de Schopenhauer, que identificó la «cosa en sí» kantiana con la **voluntad de vivir**, un impulso irracional y ciego que provoca en la naturaleza una continua lucha por la existencia y un profundo sufrimiento. De este dolor solo puede escapar el ser humano mediante el cultivo del **arte**, de la música y la renuncia ascética a la vida.

Schopenhauer influyó profundamente en el músico Richard Wagner, cuyas óperas pretendían, mediante la música y el mensaje de renuncia de sus argumentos, liberar al espectador del dolor que impone al mundo la irracionalidad de la voluntad de vivir.

Voluntad de vivir. La voluntad, para Schopenhauer, es la esencia de la realidad, y consiste en el impulso ciego e irracional que empuja a los individuos a continuar viviendo por encima de todos los obstáculos. Ahora bien, este impulso, al que el individuo no puede resistirse, es el origen del mal y del dolor, pues nunca se ve colmado, debido a la imperfección de la vida. La eliminación de este dolor se consigue con la negación de la voluntad de vivir y la inmersión del individuo en la nada.

Arte. Para Nietzsche, constituye la actividad suprema de la vida, que solo puede encontrar una justificación estética, artística. El arte ha de ser el modelo de un nuevo filosofar, que no se basará ya en conceptos abstractos y fórmulas vacías, sino en el juego de perspectivas vitales, en la creación de nuevas metáforas y nuevos valores, que liberen al espíritu, ilusionándolo, presentándole modelos de vida superiores, más elevados.

Principales líneas del pensamiento de Nietzsche

La filosofía de Nietzsche hace de la **vida** la fuerza primigenia y el criterio de valor absoluto. Este vitalismo le lleva a criticar radicalmente la cultura occidental, que está en decadencia porque ha adoptado una actitud intelectual contraria a la vida.

Crítica de la cultura occidental

Nietzsche comienza por una crítica a la filosofía: los griegos hicieron soportable el carácter terrible de la existencia (simbolizado por Dionisos), creando un bello mundo ilusorio de representaciones artísticas (simbolizado por Apolo). A su síntesis perfecta entre lo **apolíneo** y lo **dionisiaco**, es decir, entre razón y vida, unidas en un único mundo en constante devenir (Heráclito), le puso fin Sócrates, que inició un modelo de filosofía que potenciaba en exceso la razón. Platón acentuó ese error al inventar el «mundo verdadero» de las ideas, opuesto al mundo del devenir sensible, que desde entonces fue visto como «engañoso», «aparente».

Este error se produjo porque Platón consideró el lenguaje algo autónomo, como si los conceptos universales designasen seres superiores al mundo real y existentes por sí mismos, cuando en realidad tanto el lenguaje como la razón son instrumentos al servicio de la vida. De este «culto a la gramática» surgieron la metafísica y la ciencia, saberes vacíos, que han ahogado la espontaneidad de la vida bajo el peso de huevas abstracciones formales (el «ser», «lo uno», «la sustancia», etc.).

Nietzsche emprende, asimismo, una crítica de la moral antinatural, intelectualista, de Sócrates y Platón, que entienden la virtud exclusivamente como un ejercicio racional, donde el cuerpo, las pasiones y los instintos, que pertenecen a la parte menos valiosa del alma, deben reprimirse.

Finalmente, Nietzsche plantea una crítica a la religión: el cristianismo agudizó la escisión entre razón y vida al proyectar los valores en un Dios trascendente, frente al cual el hombre y la naturaleza son negados. Si la moral antigua era una moral de señores, donde «bueno» equivalía a «noble», «bello» o «aristocrático», y «malo» a «ruin», «débil», «vulgar» o «plebeyo», la religión cristiana, con su resentimiento hacia todo lo que es fuerte y elevado, invirtió estos valores, e impuso una moral de esclavos, basada en la obediencia, el sacrificio, la mansedumbre y el gregarismo. El último paso lo dio Kant —un «cristiano alevoso», según Nietzsche—, que aplastó la sensibilidad bajo su ética del deber, basada en una ley formal, abstracta.

El nihilismo como síntoma

Sin embargo, con la Ilustración y el avance de la ciencia, se produjo un acontecimiento trascendental: «la muerte de Dios», que implica la pérdida del fundamento religioso sobre el que se sustentaba el sistema de valores de nuestra cultura. Con ello, aparece el **nihilismo**. La filosofía pesimista de Schopenhauer, la música wagneriana o los vacíos «ídolos» de nuestra época (el «Estado», el «progreso», etc.), en los que el

Vida. En la filosofía de Nietzsche, designa la fuerza o energía fundamental, que se identifica con la voluntad de poder, y se encuentra en constante devenir y transformación. La vida es algo cruel y destructor, pero también un potente impulso creador. No se asimila a la vida entendida como simple mecanismo biológico, sino que incluye todas las manifestaciones de la realidad. La vida es, asimismo, el valor supremo, por lo que Nietzsche distingue entre «vida ascendente» —potente y elevada— y «vida descendente», caracterizada por la reactividad, la pérdida de vigor y la decadencia.

Apolíneo/Dionisiaco. Son categorías estéticas introducidas por Nietzsche. Lo **apolíneo** designa todo lo relacionado con el antiguo dios griego Apolo, símbolo luminoso del orden, la regularidad, lo medido y formalmente perfecto. Alude, sobre todo, a las artes figurativas (escultura, arquitectura, pintura), cuyas bellas ilusiones se asemejan a las que forja el sueño. Lo **dionisiaco**, en cambio, tiene que ver con el dios Dionisos, símbolo de la vitalidad desbordante, creadora, aunque también cruel y destructiva. Representa lo caótico, orgiástico, inconsciente y nocturno, así como la inspiración poético-musical. Se vincula a las artes temporales, como la música, la poesía y el teatro.

Nihilismo. Del latín *nihil*, 'nada'. Según Nietzsche, se trata de la característica fundamental de la cultura occidental, cuyas metafísica, ciencia, moral y religión se basan en valores nulos, falsos, equivalentes a la «nada». Con la «muerte de Dios», los valores supremos pierden su validez, y la existencia entera del ser humano se hunde en el vacío. El nihilismo corresponde especialmente a la época actual, dominada por el pesimismo, la desesperación y la negación de la voluntad de vivir. Frente a este nihilismo reactivo, Nietzsche distingue también un nihilismo activo, que alude a la labor de destrucción de los falsos valores negadores de la vida por parte del superhombre y su sustitución por otros nuevos que habrán de potenciarla.

hombre se esfuerza en vano por creer, son algunos de los síntomas de la debilidad, la desesperación y el hastío vital del hombre contemporáneo.

Pero el nihilismo tiene también una vertiente positiva: si «Dios ha muerto», el hombre puede ejercer ahora un papel creador. La superación del nihilismo requiere, pues, un cambio de modelo filosófico, desde la ciencia al arte: en el futuro, el ser humano deberá ser capaz de crear nuevos valores, como los artistas crean nuevas obras. Partiendo de este supuesto, Nietzsche elabora un pensamiento filosófico alternativo.

Propuestas nietzscheanas

La **voluntad de poder**, concepto inspirado en la «voluntad de vivir» de Schopenhauer, supone que el universo entero, incluido el ser humano, es un conjunto de fuerzas y energías en constante devenir, que chocan entre sí, sobreponiéndose unas a otras. Esas fuerzas buscan producir fenómenos más elevados y perfectos. Mediante la voluntad de poder, como impulso creador de formas que caracteriza la vida, Nietzsche trata de reconciliar el impulso formal (apolíneo) y el impulso instintivo (dionisiaco) que la metafísica occidental había separado artificialmente.

El **eterno retorno** es el intento de Nietzsche de recuperar la visión trágica de la realidad del pensamiento presocrático: si no hay más mundo que este, constituido por un conjunto finito de fuerzas que se despliegan a lo largo de un tiempo infinito, cada configuración del universo deberá repetirse eternamente. Esta unión de devenir y eternidad le permite superar la escisión que establecía el cristianismo entre tierra («lo finito») y cielo («lo infinito»), ya que ahora cada instante adquiere el rango de eternidad.

La idea del eterno retorno es trágica, terrible, pues anula toda esperanza: solo queda la vida, repitiéndose eternamente, con su carga de dolor y de alegría. Ante esta perspectiva, el hombre nihilista cae en la desesperación. Pero ese hombre no es sino un puente que ha de conducir al **superhombre**. Este, habiendo roto con cualquier tipo de «trasmundo», es aquel espíritu libre que ha logrado superar las tres transformaciones del espíritu: primero se asemeja al camello, ya que carga con el peso de la ley moral; luego, se asemeja al león, que arroja dicha carga y busca el conocimiento; finalmente, se asemeja al niño, cuyas acciones fluyen espontáneamente, sin someterse a ninguna restricción ajena a él mismo.

El superhombre, alternativa al filósofo platónico, esclavo de un mundo ideal vacío, dice sí a la vida y no cree en la igualdad. Concibe la existencia como un continuo experimento, donde la vida ensaya formas cada vez más potentes y bellas. Es un «filósofo-artista» que llevará a cabo la transvaloración de todos los valores vigentes, contrarios a la vida, estableciendo nuevas tablas de valores que la potencien. Frente a la «voluntad de verdad», característica de la filosofía y la ciencia anteriores, sostendrá la «voluntad del error», y se esforzará por presentar aquellos simulacros o apariencias que mejor expresen el poder creador de la vida.

Voluntad de poder. En Nietzsche, designa el conjunto de fuerzas y energías positivas y negativas, activas y reactivas, que constituyen la realidad, esto es, la vida. El término se inspira en la «voluntad de vivir» de Schopenhauer, aunque se opone a él, por su carácter decadente y reactivo. La «voluntad de poder» designa el impulso creador de formas que subyace a la realidad, pues se trata de una voluntad que no aspira simplemente a «ser», sino a «ser más». Donde se expresa con mayor altura es en la actividad creadora del genio artístico.

Eterno retorno. Se trata, como el mismo Nietzsche asegura, de «su pensamiento más profundo». Se inspira en la concepción cíclica del tiempo, propia del pensamiento presocrático. Nietzsche concibe el tiempo como infinito, mientras que las combinaciones de fuerzas que constituyen la voluntad de poder son finitas: por ello, todos los sucesos de la realidad se repiten eternamente. Con este concepto, Nietzsche logra unir finitud y eternidad, sin recurrir a ningún «mundo verdadero» trascendente, al tiempo que concede infinito valor a cada instante de la existencia.

Superhombre. Designa, en Nietzsche, la contrapartida del hombre moderno, decadente, domesticado, sometido a ideales vacíos que lo debilitan. No alude a ninguna raza biológicamente superior, sino a un nuevo modelo humano, espiritualmente más elevado. Se trata de aquel individuo que ha superado el pensamiento trágico del eterno retorno y las tres transformaciones del espíritu. Como «espíritu libre», es «fiel al sentido de la tierra», y concibe la existencia como un campo de experimentación en el que la vida puede alcanzar forma más elevadas.

Relación del texto con el pensamiento de Nietzsche

La gaya ciencia se publicó en 1882. La primera edición de la obra constaba de cuatro libros; el quinto libro, titulado «Nosotros, los sin miedo», se incluyó en la segunda edición de la obra, que vio la luz en 1887.

Junto con *Humano, demasiado humano* (1878), *El viajero y su sombra* (1880) y *Aurora* (1881), esta obra corresponde al período positivista o ilustrado de la filosofía de Nietzsche (denominado por Fink «filosofía de la mañana»), muy influido por Voltaire.

Tras haber roto con la filosofía de Schopenhauer y la música de Wagner —en quienes se había inspirado durante su período romántico («filosofía de la noche») para redactar *El nacimiento de la tragedia* (1871)—, Nietzsche lleva a cabo en *La gaya ciencia* una dura crítica de la metafísica, la moral y la religión. Se trata, por tanto, de una obra ya de madurez, aunque no señala todavía la plenitud del pensamiento de Nietzsche («filosofía del mediodía»), que llegará con la publicación de *Así habló Zaratustra* (1883-1885).

Nietzsche escribe este libro en un momento especial de su vida: disfruta de un breve período de salud, tras una larga enfermedad; viaja por Italia y se impregna de su belleza meridional; conoce la ópera *Carmen*, del compositor francés Bizet (que contrapone, por su vitalismo, a los sombríos dramas wagnerianos); establece relaciones con la joven pensadora rusa Lou-Andreas Salomé (creadora del poema *Himno a la vida*, de la que se enamorará, sin ser correspondido), y, sobre todo, concibe, en el curso de una estancia en la localidad de Sils-María (Suiza), su pensamiento más profundo: el eterno retorno.

El título de la obra —que no es un tratado sistemático, sino una colección de aforismos—, alude al saber poético de los antiguos trovadores provenzales, una sabiduría propia de «espíritus libres», alegre, que Nietzsche opone al frío esquematismo de la ciencia moderna, con sus datos y fórmulas, que busca a cualquier precio la **verdad**, y ahoga el impulso creador de la vida.

En *La gaya ciencia* ya aparecen los principales temas de la filosofía de Nietzsche: la contraposición entre «voluntad de verdad» y «voluntad de engaño»; el «culto al lenguaje» como origen del pensamiento metafísico; la concepción de la moral cristiana como hostil a la vida; el reconocimiento del hecho histórico de la «**muerte de Dios**»; la sombra del nihilismo y la necesidad de que el hombre lo supere, arriesgándose a salir a la «mar abierta» del futuro (como hizo Colón), para descubrir nuevos **valores**; la voluntad de poder; el eterno retorno de lo idéntico, y, finalmente, el superhombre, pensamientos todos que reaparecerán, desarrollados por extenso, en los escritos que integran su «filosofía del atardecer»: *Más allá del bien y del mal* (1886), *Genealogía de la moral* (1887), *El Anticristo* (1888), *El crepúsculo de los ídolos* (1889), *Ecce Homo* (1889) y *La voluntad de poder* (póstuma, 1901).

Verdad. Para Nietzsche, la verdad no tiene un sentido moral ni consiste en la correspondencia entre el ser y el conocimiento, sino que se identifica con una «ilusión», una metáfora, elaborada por el intelecto «extramoralmente», para enfrentarse con el caos de la vida y dominarla. Toda verdad, pues, es una interpretación humana sobre el mundo, es «antropomórfica», pudiendo dicha interpretación, a su vez, favorecer o negar la vida.

«Muerte de Dios». Expresión que toma Nietzsche del poeta Heine y de filósofos anteriores, como Hegel o Mainländer, reinterpretándola. Con ella alude al proceso de secularización que ha tenido lugar en la Edad Moderna, sobre todo a partir de la Ilustración, que ha conducido a la pérdida de la fe en un Dios trascendente. Se trata de un proceso que va unido al nihilismo, ya que la «muerte de Dios» supone el derrumbamiento de todos los valores que en Él se sustentaban.

Valor. Lo importante no es el «ser», sino el «valor». En el vitalismo nietzscheano, todo valor depende del valor supremo: la vida. Es bueno aquello que la eleva y la potencia, y malo, lo que la deprime y la rebaja.

Texto comentado

La gaya ciencia V, §§ 343-346

LIBRO QUINTO

Nosotros, los sin miedo

Carcasse, tu trembles? Tu tremblerais bien
davantage, si tu savais, où je te mène.

5 [¿Tiemblas, esqueleto? Más temblarías
si supieras adónde te llevo]

Turenne

343. *Lo que va junto con nuestro buen humor*

El más grande de los últimos acontecimientos — que
10 «Dios ha muerto», que la fe en el Dios cristiano se ha he-
cho increíble— comienza ya a lanzar sus primeras som-
bras sobre Europa. Por lo menos para aquellos pocos cu-
yos ojos y cuya suspicacia en sus ojos es lo bastante
fuerte y fina para este espectáculo, precisamente parece
15 que algún sol se haya puesto, que una antigua y profunda
confianza se ha trocado en duda. Nuestro viejo mundo tie-
ne que parecerles a éstos cada día más vespertino, más
desconfiado, más extraño y «más viejo». Pero en lo esen-
cial puede uno decir que el acontecimiento mismo es mu-
cho mayor, mucho más lejano y más apartado de la capa-
20 cidad de muchos que cuanto su conocimiento siquiera se
permitiera tener por alcanzado. Y no hablemos de que mu-
chos sepan ya *lo que* propiamente ha acontecido con
esto, y todo cuanto en lo sucesivo tiene que desmoronar-
se, una vez que esta fe se ha corrompido, porque estaba
25 edificado sobre ella; por ejemplo, toda nuestra moral euro-
pea. Esta amplia plenitud con sus consecuencias de rup-
tura, destrucción, hundimiento, derrumbamiento que aho-
ra tenemos ante nosotros, ¿quién sería capaz de adivinar
30 ya hoy bastante de todo ello, para tener que hacerse el
maestro y pregonero de esta ingente lógica del horror, el
profeta de un oscurecimiento y eclipse de sol, cuales no
hubo probablemente nunca sobre la tierra?... Nosotros
mismos, adivinadores de enigmas por nacimiento, quienes
35 esperamos por así decirlo sobre las montañas, situados
entre hoy y mañana y tendidos en la contradicción entre
hoy y mañana. Nosotros, primicias y primogénitos del si-
glo futuro, a quienes *debieron* haber llegado ahora ya a la

Comentario

Nietzsche se presenta, desde el comienzo del texto, como uno de los pocos que han sabido advertir, con «buen humor» y «sin miedo» (a pesar de la gravedad del descubrimiento), lo que constituye el fenómeno más importante de nuestra época: la «muerte de Dios», cuyas consecuencias («sombras») comienzan a sentirse por toda la cultura occidental: la luz del «Sol» (símbolo de la idea de bien platónica o del Dios cristiano) empieza a apagarse, dejando a oscuras al continente europeo («nuestro viejo mundo»).

Comentario

Sin embargo, el hombre occidental no se ha percatado aún de que su pérdida de la fe en Dios —consecuencia del progreso científico y las críticas ilustradas a la religión— tiene una terrible consecuencia. Prueba de su inconsciencia es que sigue viviendo normalmente, sin sentir ninguna angustia: no ha presentido que la «muerte de Dios» implica el nihilismo; es decir, el derrumbamiento de todos los valores supremos (como, por ejemplo, los valores morales), que nuestra cultura había fundamentado hasta el momento en ese Dios abstracto, totalmente alejado de la vida, que acaba de perecer.

Anotaciones

40 cara propiamente las sombras que han de envolver en se-
guida a Europa, ¿en qué consiste, pues[,] que nosotros mis-
mos, sin una justa participación en este oscurecimiento, es-
peremos con ansia su llegada, sobre todo sin preocupación
y sin temor por *nosotros*? Puede que estemos aún dema-
45 siado bajo las *consecuencias inmediatas* de este aconteci-
miento, y estas consecuencias inmediatas, sus consecuen-
cias, no son para *nosotros*, al contrario de lo que se pudiera
esperar, tristes y tenebrosas en absoluto, antes bien como
una nueva especie de luz difícil de describir, como una felici-
dad, un alivio, un recreo, un sustento, una aurora... Efecti-
50 vamente[,] nosotros, filósofos y «espíritus libres» ante la no-
ticia de que el «viejo Dios ha muerto» nos sentimos como
iluminados por una nueva aurora; nuestro corazón se inun-
da entonces de gratitud, de admiración, de presentimiento
y de esperanza. Finalmente se nos aparece el horizonte otra
55 vez libre, por el hecho mismo de que no está claro y por fin
es lícito a nuestros barcos zarpar de nuevo, rumbo hacia
cualquier peligro; de nuevo está permitida toda aventura
arriesgada de quien está en camino de conocer; la mar,
nuestra mar se nos presenta otra vez abierta, tal vez no
60 hubo nunca aún una «*mar tan abierta*».

344. *En qué medida somos piadosos nosotros también*

Se dice con razón que las convicciones no tienen dere-
cho alguno de ciudadanía en la ciencia. Sólo cuando se
resuelven a descender a la modestia de una hipótesis, de
65 una previa posición para una prueba, de una ficción nor-
mativa, puede concedérseles la entrada y un cierto valor
dentro del imperio del conocimiento —en todo caso con
la limitación de permanecer bajo vigilancia policial, bajo la
policía de la desconfianza—. Pero esto, si se considera
70 más exactamente, ¿no quiere decir que sólo cuando la
convicción *deja* de serlo, le es permitido conseguir su ac-
ceso a la ciencia? ¿No comienza el cultivo del espíritu
científico cuando uno no se permite ya más conviccio-
nes?... Así es probablemente. Sólo resta por preguntar,
75 *para que este cultivo pueda comenzar*, si no ha de haber
ya una convicción, y por cierto tan imperiosa e incondicio-
nal que se sacrifiquen por ella todas las restantes convic-
ciones. Se ve que también la ciencia se apoya sobre una
fe, no existe ciencia alguna «libre de presupuestos». La
80 pregunta de si es necesaria la *verdad*, no sólo tiene que
responderse afirmativamente ya con anterioridad, sino
que ha de afirmarse hasta el extremo de que con ello se
expresa al mismo tiempo el juicio, la fe y la convicción de
que «*nada* es más necesario que la verdad y todo lo de-
85 más, con relación a ella, tiene solamente un valor secun-

Comentario

La «muerte de Dios» ha tenido, como consecuencia negativa, el nihilismo, provocado por el derrumbamiento de los valores vinculados hasta el presente al Dios cristiano, cuya ausencia ha dejado la vida humana sin referentes, provocando la decadencia de la cultura occidental: la vida parece haber perdido todo su sentido. Pero el nihilismo también tiene un aspecto positivo, que muy pocos «espíritus libres» —entre ellos, Nietzsche— han sabido detectar y que les hace afrontar la catástrofe con buen ánimo, sin tristeza: tras la noche del nihilismo, se adivina la luz de la aurora, de un nuevo «amanecer».

El nihilismo y el derrumbamiento de los antiguos valores han dejado sitio libre al hombre para ocupar el puesto del viejo Dios «muerto» y crear nuevos valores que fomenten la vida y den sentido a su existencia.

Comentario

Emprende Nietzsche ahora una crítica de la ciencia moderna, desenmascarando los presupuestos y valoraciones que en ella se encierran.

Se suele considerar a la ciencia un saber neutral, sin valoraciones ni prejuicios previos, que solo se basa en hipótesis, quedando excluida de ella toda fe o «convicción». Pero es falso, según Nietzsche, que la ciencia esté libre de presupuestos: tras ella se encuentra una voluntad, orientada hacia un valor abstracto: la verdad. La ciencia moderna busca la verdad «a todo precio», con un ascetismo y una capacidad de sacrificio que recuerdan a la antigua religión: tanto el hombre religioso como el científico sacrifican su vida en aras de «Dios» y de la «Verdad», respectivamente, dos abstracciones que se superponen a la vida y la oprimen. La ciencia, en fin, sustituye a «Dios» por la «Verdad», convirtiéndose así en un síntoma más del nihilismo moderno.

Anotaciones

dario». Esta incondicional voluntad de verdad ¿qué es? ¿Es la voluntad de *no dejarse engañar*? Pues también en este último sentido pudiera interpretarse la voluntad por la verdad: suponiendo que entre la generalización de «no quiero engañar» está comprendido también el caso particular de «no quiero engañarme a mí mismo». Pero, ¿por qué no engañar?, ¿por qué no dejarse engañar? Obsérvese que las razones para lo primero alcanzan un ámbito completamente distinto que las del segundo. Uno no quiere dejarse engañar, suponiendo que ser engañado es nocivo, peligroso y funesto; en este sentido[, la] ciencia sería una gran prudencia, una precaución, una utilidad, contra la cual empero podría objetarse con razón: ¿cómo?, ¿es realmente menos nocivo, menos peligroso y menos funesto no-querer-dejar-se-engañar? ¿Qué sabéis de antemano acerca del carácter de la existencia para poder discernir si la mayor ventaja está del lado de los absolutamente desconfiados o del de los enteramente confiados? Pero en el caso de que uno y otro debiera ser necesario, mucha confianza y mucha desconfianza, ¿de dónde podría entonces la ciencia tomar su fe incondicional, la convicción en que se apoya de que la verdad es más importante que ninguna otra cosa, y aun que toda otra convicción? Precisamente no hubiera podido surgir esta convicción si se demostrase que de continuo son útiles ambas, verdad y no verdad, que es precisamente lo que ocurre. Por tanto, la fe en la ciencia, que ahora es indiscutible, no puede haber tenido su origen en semejante cálculo de la utilidad, sino más bien en que continuamente se hace patente ésta, a pesar de la inutilidad y la peligrosidad de la «voluntad por la verdad», de la «verdad a todo precio». «A todo precio», ¿esto lo entendemos bastante bien una vez hemos inmolado y degollado una fe tras otra sobre este altar! Por consiguiente, «voluntad de verdad» no significa «no quiero engañarme a mí mismo...», sino —pues no queda otra elección— «no quiero engañar, ni siquiera a mí mismo...» y con esto estamos sobre el terreno de la moral. Pues uno se pregunta fundamentalmente a sí mismo: «¿por qué no quieres engañar?» particularmente si debiera mantener la apariencia —¡y la mantiene!— como si se hubiese instalado la vida sobre la apariencia, mejor quiero decir sobre el error, el engaño, el disimulo, el deslumbramiento y la obcecación voluntaria, y si por otra parte la forma grande de la vida se hubiese mostrado siempre realmente del lado de los más incuestionables πολυτρόποι [hombres de recursos]. Un propósito semejante pudiera ser tal vez, interpretándolo suavemente[,] una quijotada, o una pequeña exaltación disparatada. Pero

Comentario

La ciencia moderna oculta una valoración tácita, enraizada en el platonismo y el cristianismo: la verdad es mejor, más valiosa, que la mentira. Y justamente esto es lo que Nietzsche pone en cuestión: «verdad» y «mentira» han de entenderse en sentido extramoral: algo es «verdadero», según Nietzsche, si fomenta y eleva la vida, y «falso», si la deprime o rebaja. Así entendida, una mentira, una ilusión engañosa (como el arte o la música), puede ser mucho más útil para la vida que la seca y fría verdad (científica), que termina por «inmolarla» y «degollarla» bajo sus secas fórmulas abstractas.

Comentario

Nietzsche (igual que el poeta Leopardi, al que admiraba, a pesar de su pesimismo), considera que el engaño, la ilusión y la mentira son necesarios, como estimulantes para la vida, mientras que la verdad (científica) suele deprimirla, pues a ella subyace una voluntad de sacrificio, una «voluntad de muerte» (término que Nietzsche toma de Mainländer).

La vida es amoral y se sitúa, por tanto, «más allá del bien y del mal»; por eso, ha de verse estimulada mediante un bello juego de apariencias (artísticas, musicales), que le dan una «forma grande» (lo que Nietzsche llamará, años más tarde, el «gran estilo»).

Anotaciones

135 pudiera ser además algo peor, acaso un principio destruc-
tor antivital... «Voluntad de verdad» —esto pudiera ser una
oculta voluntad de muerte—. De este modo la pregunta
¿para qué ciencia? nos lleva de nuevo al problema moral:
¿para qué moral en general, si la vida, la naturaleza y la his-
140 toria son «amORAles»? No cabe duda que quien es sincero,
en aquel sentido último y atrevido que presupone la fe en la
ciencia, afirma al mismo tiempo un mundo distinto del de la
vida, de la naturaleza y de la historia. Y por el hecho de afir-
mar ese «otro mundo» ¿no tiene que negar, precisamente
145 por esto, su correlato, este mundo, nuestro mundo?... Con
todo se habrá comprendido, cómo yo quiero pasar acto
seguido más adelante, a saber que siempre existe además
una fe metafísica en la que se apoya nuestra fe en la cien-
cia, que también nosotros, los que hoy estamos en el cami-
150 no de conocer, nosotros ateos y antimetafísicos, encende-
mos también nuestro fuego en la lumbre que ha encendido
la fe de milenios, esa fe cristiana, que fue también la fe de
Platón de que Dios es la Verdad, que la Verdad es divina...
Pero ¿qué ocurre, cuando esto precisamente se hace cada
vez más increíble, cuando ya no se presenta nada divino,
155 de no ser el error, la ceguera, la mentira... cuando el mismo
Dios se nos presenta como la mayor mentira?

345. La moral como problema

La falta de personalidad ejerce su venganza por do-
quier. Una personalidad debilitada, menguada, amortigua-
160 da, que se niega y reniega de sí misma ya no sirve para
ninguna cosa buena... mucho menos es útil para la filoso-
fía. El «desinterés» no tiene valor alguno ni en el cielo ni en
la tierra. Los grandes problemas reclaman todos gran
amor, y sólo los espíritus fuertes, redondos y seguros son
165 aptos para esto, los que se sienten firmemente seguros de
sí mismos. La diferencia más considerable consiste en si
el pensador se entrega personalmente a sus problemas,
de tal modo que en ellos ponga su destino, su necesidad y
su mayor felicidad o, por el contrario, «impersonalmente»,
170 es decir, que sólo sabe tocarlos y cogerlos con las antenas
del pensamiento frío y curioso. En el último caso, no se
conseguirá nada de ello por mucho que se haya podido
prometer; pues los grandes problemas, aun suponiendo
que puedan cogerse, aun así se les escapan a las ranas y
175 a los sietemesinos; tal es su gusto desde la eternidad —un
gusto que comparten por lo demás con todas las mujer-
zuelas valientes—. ¿Cómo es posible que no haya encon-
trado a nadie, ni siquiera en los libros, que se situase en
esta posición como persona con respecto a la moral, que
180 reconociese la moral como su necesidad, tormento, placer

Comentario

La ciencia moderna es, en realidad, heredera del antiguo idealismo platónico y del cristianismo (a pesar de su pretendido ateísmo). Tras su voluntad de verdad, se encierra, como en la metafísica platónica y en la religión cristiana, la creencia en la existencia de dos mundos distintos: uno «verdadero», compuesto de ideas abstractas, que sería la verdadera realidad, y otro mundo inferior, aparente: el mundo de la vida, siendo aquel superior y más valioso que este.

Pero con la «muerte» del Dios cristiano, que se ha demostrado como «la mayor mentira» de la historia, se derrumba también el valor de la verdad, asociada a Él; es necesario, pues, sustituir la «voluntad de verdad» científica por la «voluntad de error», propia del arte, y crear una «ciencia alegre» (gaya), que fomente la vida, en sustitución de la ciencia contemporánea, nihilista, antivital.

Comentario

A continuación, emprende Nietzsche la crítica de la filosofía. También es un tópico decir, desde Aristóteles, que la actividad filosófica ha de ser «desinteresada», puramente teórica. Nietzsche, en cambio, considera que también detrás la filosofía occidental, y muy especialmente tras la metafísica y la moral, se oculta una valoración latente, que lleva a considerar más valioso lo ideal y eterno que el devenir sensible y la plenitud de la vida. Nietzsche ve en esta preferencia un síntoma de la decadencia de las fuerzas vitales del propio filósofo, que lo incapacita para producir una filosofía apasionada, pues la filosofía profunda y seria exige pasión vital y tener un «gran amor» por los problemas que en ella se plantean.

Anotaciones

y pasión personales? Visiblemente hasta ahora la moral no fue problema, sino más bien aquello en que venían a ponerse de acuerdo unos con otros después de toda la desconfianza, discrepancia y contradicción, el lugar santificado de la paz, donde los pensadores descansaban incluso de sí mismos, tomaban aliento y surgían de nuevo. No veo a nadie que se haya atrevido a hacer una *crítica* de los juicios morales. Con respecto a esto, noto la falta incluso de tentativas de la curiosidad científica, de la imaginación pretenciosa y tentadora de psicólogos e historiadores, la cual fácilmente prevé un problema y lo coge al vuelo, sin saber a ciencia cierta lo que ha atrapado con ello. Apenas si yo he encontrado escasas piezas sueltas para conducirlo a una *génesis* de estos sentimientos y valoraciones (lo cual es algo distinto de una crítica de los mismos y aun más distinto de una historia de los sistemas éticos). Únicamente en un caso he hecho yo todo para estimular una inclinación y capacitación en esta especie de historia, pero inútilmente según hoy me parece. Esto tiene poca importancia para estos historiadores de la moral (especialmente para los ingleses), se sitúan regularmente, hasta con ingenuidad todavía, bajo el mundo de una moral determinada y se deshacen[,] sin saberlo, de sus escuderos y de su séquito; algo así como para esa superstición popular de la Europa cristiana, siempre de nuevo tan sinceramente repetida que ha puesto lo característico de la acción moral en el desinterés, en la negación de sí mismo, en sacrificarse-a-sí-mismo, o en la simpatía, en la compasión. Su defecto más común en los presupuestos consiste en que ellos afirman cierto *consensus* de los pueblos, por lo menos de los pueblos domesticados, acerca de ciertos principios de la moral y de ahí concluyen su obligatoriedad incondicional incluso para ti y para mí; o por el contrario, una vez que se les ha descubierto la verdad de que las valoraciones morales son *necesariamente* diferentes en diversos pueblos, llegan a la conclusión de que *ninguna* moral es obligatoria, una y otra cosa son grandes niñerías. El defecto de los más sutiles entre ellos consiste en que descubren y critican las opiniones, acaso disparatadas, de un pueblo sobre su moral o de los hombres sobre toda moral humana, y del mismo modo la superstición de la voluntad libre y cosas por el estilo acerca de su origen y de su sanción religiosa y precisamente con esto se figuran que han criticado esta misma moral. Pero el valor de un mandamiento «tú debes» es todavía fundamentalmente distinto e independiente de semejantes opiniones acerca del mismo y de la maleza del error junto con lo cual haya podido desarrollarse. Esto es tan cierto como que el valor de un me-

Comentario

El problema de la moral no puede abordarse como lo hizo, por ejemplo, Kant, desde la frialdad de la «razón pura». Kant llevó a cabo una crítica de la moral, y creyó descubrir su fundamento en la ley formal del deber. Pero, según Nietzsche, no emprendió una «crítica de los juicios morales»; es decir, no estudió qué presupuestos se ocultan en la base de la propia moral. Lo que hay que preguntar, por tanto, es: ¿cuál es la génesis de los sentimientos morales? ¿Qué valores se encierran tras la moral occidental? ¿Qué relación ha tenido dicha moral con la vida?

Comentario

Tampoco se puede profundizar en el auténtico significado de la moral confundiendo la crítica de la moral con la historia de los sistemas morales: primero, porque tales historias siempre parten de suponer que una moral determinada (normalmente vinculada de un modo u otro al cristianismo) es la verdadera (por ejemplo, la moral del desinterés, la de la simpatía o la compasión, propia de algunos pensadores británicos), considerando que todos los pueblos coinciden en esos principios básicos de la moral, que previamente se ha elegido. O, a la inversa: al descubrir que hay multitud de morales diferentes, tales críticos creen que no hay ninguna moral que tenga fuerza obligatoria.

Anotaciones

dicamento para un enfermo es independiente por comple-
230 to de si el paciente tiene una idea científica de la medicina
o tiene la idea de una vieja. Una moral pudiera incluso ha-
ber surgido de un error; aun viéndolo así no se hubiese to-
cado siquiera todavía el problema de su valor. Nadie ha
235 puesto, pues[,] a prueba hasta ahora el *valor* de la más fa-
mosa de todas las medicinas, la llamada moral, para lo
cual es de todo punto necesario en primer lugar que al-
guien por fin... *la ponga en duda*. ¡Ánimo, ésta es precisa-
mente nuestra tarea!

346. *Nuestro interrogante*

240 Pero ¿no entendéis esto? Efectivamente, les costará
trabajo entendernos. Buscamos palabras y acaso busca-
mos también oídos. ¿Quiénes somos, pues, nosotros? Si
quisiéramos denominarnos sencillamente con expresiones
antiguas, ateos o incrédulos y además inmoralistas, no
245 creeríamos con eso ni mucho menos habernos caracte-
rizado; somos las tres cosas en un estadio demasiado tar-
dío, para lo que se comprende, para lo que podéis com-
prender *vosotros*, mis señores curiosos, según el humor
de cada uno. ¡No! fuera con la amargura y la pasión del
250 desarraigo que de su incredulidad tiene que componerse
una fe, una finalidad y hasta un martirio. Hemos sido tem-
plados en la visión proyectiva y nos hemos hecho fríos e
insensibles a que nada absolutamente en el mundo es di-
vino, y aun ni siquiera razonable, compasivo o correcto
255 conforme a la medida humana. Lo sabemos, el mundo en
que vivimos no es divino, ni moral, «ni humano»... nos lo
hemos entendido por demasiado tiempo falsa y engaño-
samente, pero conforme a deseo y voluntad de nuestra
veneración, esto es, conforme a una *necesidad subjetiva*.
260 Pues el hombre es un animal que venera. Y al mismo tiem-
po es también un desconfiado, y el hecho de que el mun-
do *no vale* tanto como habíamos creído, es acaso lo más
seguro de cuanto se ha apoderado al fin nuestra desconfianza.
Cuanto haya de desconfianza, tanto de filosofía.
265 Nos guardaremos muy bien de decir que vale *menos*. Hoy
se nos antoja como cosa de risa que el hombre quiera
proponerse encontrar valores que debieran sobrepasar el
valor del mundo real... precisamente estamos de vuelta de
eso como de un extravagante desvarío de la vanidad y sin-
270 razón humanas, que durante mucho tiempo no se les ha
reconocido por tales. Su última expresión la tiene en el pe-
simismo moderno, su expresión anterior y más fuerte en la
doctrina de Buda. También se encuentra en el cristianis-
mo, si bien de manera dudosa y ambigua, pero no por ello
275 menos seductora. Toda esa actitud de «hombre *frente* a

Comentario

Da igual de dónde haya podido surgir históricamente una moral, puede haberla originado un juicio erróneo o acertado; lo relevante es el «deber» que plantea esa moral y qué valor hay detrás de él.

Comentario

Nietzsche advierte de que su propuesta no ha de confundirse con ningún «ateísmo» o «inmoralismo», pues estos implican también una especie de «fe» negativa, consistente en creer con firmeza que Dios no existe, que todo está permitido y que hay que practicar la inmoralidad.

Comentario

Nietzsche considera que, frente a la confianza exhibida por la filosofía anterior en la existencia de un plan divino (providencia) o humano (progreso) para el mundo y la historia, la filosofía del futuro, que él representa, debe ser desconfiada y tiene que acabar con falsas veneraciones, pues el hombre, según Nietzsche, es un ser que «venera»; es decir, tiende a creer que hay fuerzas superiores que dirigen el universo. Pero, a estas alturas de la historia, y tras la «muerte de Dios», parece evidente ya que el mundo no responde a ningún principio «venerable», ni divino ni humano: no hay en él ni racionalidad ni irracionalidad, ni está organizado en función de ningún plan «moral» ni «providencial».

Pero tampoco tiene razón el pesimismo moderno (Schopenhauer, Leopardi, Mainländer), que, al constatar la «muerte de Dios», cree que el mundo no vale nada y es despreciable, a la manera del budismo o del propio cristianismo (que, tal como lo interpreta Nietzsche, es una versión moderada y «seductora» del budismo).

Anotaciones

mundo», el hombre como principio «que niega-al-mundo», el hombre como medida valorativa de las cosas, como juez de los mundos, que pone la misma existencia, en último término, en los platillos de su balanza y la encuentra que pesa muy poco —la inmensa insulsez de esta actitud se nos ha hecho consciente tal cual es y nos quita todo gusto—. Ya nos reímos cuando encontramos que se pone juntos a «hombre y mundo», separados por la sublime arrogancia de la partícula «y». Pero ¿qué pasa? ¿No hemos avanzado un paso más, al reírnos, precisamente por esto, en el desprecio del hombre? Y por lo mismo ¿también en el pesimismo en el desprecio de la existencia que nos es cognoscible? No hemos sucumbido precisamente por esto ante la suspicacia de una oposición, de una oposición del mundo en que nos encontrábamos hasta ahora, como en nuestra casa con nuestras veneraciones —y tal vez a causa de esto nos sosteníamos viviendo— y del otro mundo que somos nosotros mismos. Una suspicacia inexorable, fundamental y muy honda sobre nosotros mismos que se apodera cada vez más y cada vez peor de nosotros, los europeos[,] y fácilmente pudiera poner a las generaciones futuras ante la más terrible disyuntiva de elegir «¡o acabáis con vuestras veneraciones o... con vosotros mismos!». Lo último sería el nihilismo, pero ¿no sería también el nihilismo, lo primero? Este es nuestro interrogante.

(Trad. Luis Jiménez Moreno, Narcea, Madrid, 1973).

Comentario

El pesimismo niega el valor del mundo, al constatar el sufrimiento humano, pero Nietzsche considera que esto supone una concepción antropocéntrica del «mundo», totalmente injustificada. Ante el mundo, el hombre carece, en realidad, de importancia. El mundo se mantiene indiferente, al margen, de los posibles «planes» o «expectativas» humanas. Resulta incorrecto, por tanto, hacerle el reproche de que «carece de sentido» o «no vale nada», al comprobar desilusionados que el hombre no es su centro o que no existe un Dios que lo dirija. «Venerar» el mundo porque se supone que en él se cumplen ciertos planes divinos o humanos es tan absurdo e ilegítimo como «denigrarlo», porque la «muerte de Dios» y la pérdida de la fe han hecho trizas esos falsos ídolos.

El filósofo del futuro ha aprendido a desconfiar de las veneraciones, se ha percatado de que ese «otro mundo» somos nosotros mismos, que hemos proyectado nuestras valoraciones y proyectos en un más allá ficticio, atribuyéndolos a la providencia de un ser supremo: Dios. Pero ese Dios está «muerto» y ya no creemos en Él.

Ante la «muerte de Dios», el hombre se enfrenta a una alternativa: o es incapaz de asumir dicha «muerte» y su pérdida de fe en el mundo trascendente de valores morales le lleva a caer en un nihilismo reactivo (con la consiguiente negación pesimista de la vida, que le conducirá a la autoaniquilación, desesperado ante una existencia que le parece carente de sentido), o se atreve a aceptar la «muerte de Dios», con todas sus consecuencias, y derriba los falsos ídolos que coartaban su libertad, lanzándose decididamente al «mar abierto», en pos de la creación de nuevos y más elevados valores que enriquezcan su vida. Haciéndolo así, se superará a sí mismo, se elevará al rango de «espíritu libre» y preparará el advenimiento del superhombre.

Anotaciones

Caso práctico

UNIVERSIDADES PÚBLICAS DE LA COMUNIDAD DE MADRID
PRUEBA DE ACCESO A LAS ENSEÑANZAS UNIVERSITARIAS
OFICIALES DE GRADO
Curso 2010-2011
MATERIA: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

INSTRUCCIONES GENERALES Y VALORACIÓN

ESTRUCTURA: La prueba consta de dos opciones, «A» y «B», cada una de las cuales incluye:

- a) un texto y
- b) cuatro cuestiones relacionadas con dicho texto.

INSTRUCCIONES: El alumno elegirá la opción «A» o la opción «B» y responderá a las cuestiones que aparecen al final de la opción elegida.

PUNTUACIÓN:

Las respuestas a las cuestiones 1.^a, 3.^a y 4.^a podrán obtener una calificación máxima de dos puntos cada una. La contestación a la pregunta 2.^a podrá obtener hasta cuatro puntos.

TIEMPO: Una hora y treinta minutos.

OPCIÓN A

«El más grande de los últimos acontecimientos —que “Dios ha muerto”, que la fe en el Dios cristiano se ha hecho increíble— comienza ya a lanzar sus primeras sombras sobre Europa. Esta amplia plenitud con sus consecuencias de ruptura, destrucción, hundimiento, derrumbamiento que ahora tenemos ante nosotros, ¿quién sería capaz de adivinar ya hoy bastante de todo ello, para tener que hacerse el maestro y pregonero de esta ingente lógica del horror, el profeta de un oscurecimiento y eclipse de sol, cuales no hubo probablemente nunca sobre la tierra?... [...] Puede que estemos aún demasiado bajo las consecuencias inmediatas de este acontecimiento, y estas consecuencias inmediatas, sus consecuencias, no son para *nosotros*, al contrario de lo que se pudiera esperar, tristes y tenebrosas en absoluto, antes bien como una nueva especie de luz difícil de describir, como una felicidad, un alivio, un recreo, un sustento, una aurora... Efectivamente[,] nosotros, filósofos y “espíritus libres” ante la noticia de que el “viejo Dios ha muerto» nos sentimos como iluminados por una nueva aurora [...]. Finalmente se nos aparece el horizonte otra vez libre, por el hecho mismo de que no está claro y por fin es lícito a nuestros barcos zarpar de nuevo, rumbo hacia cualquier peligro; de nuevo está permitida toda aventura arriesgada de quien está en camino de conocer; la mar, *nuestra* mar se nos presenta otra vez abierta, tal vez no hubo nunca aún una “mar tan abierta”» (NIETZSCHE, *La gaya ciencia*).

En este texto, su autor reflexiona sobre el problema de Dios.

Cuestiones:

1. Exponer las ideas y la estructura argumentativa del texto propuesto.
2. Explicar el problema de Dios en Nietzsche y desarrollar sistemáticamente las principales líneas del pensamiento de este autor.
3. Enmarcar el pensamiento de Nietzsche en su contexto histórico, sociocultural y filosófico.
4. Explicar el tratamiento del problema de Dios en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época contemporánea.

Opción A

1. Exponer las ideas y la estructura argumentativa del texto propuesto.

Nietzsche reflexiona en este fragmento sobre lo que considera es el suceso más importante, desde el punto de vista espiritual, de los tiempos modernos: la «muerte de Dios». El progreso científico y la crítica ilustrada a la religión han minado los fundamentos de la fe religiosa, de tal modo que la creencia en el Dios monoteísta cristiano se ha hecho imposible.

La consecuencia más preocupante de esta pérdida de fe es el nihilismo; esto es, el derrumbamiento de todos los valores superiores, que la cultura occidental había fundamentado en la divinidad, derrumbamiento que ha desfondado la existencia humana, vaciándola de sentido.

Sin embargo, Nietzsche considera que el nihilismo puede ser enfocado desde un punto de vista positivo, porque el eclipse del viejo Dios ofrece la oportunidad al hombre de tomar las riendas de su destino y lanzarse a la apasionante aventura de crear por sí mismo nuevos valores que potencien y den sentido a su vida.

2. Explicar el problema de Dios en Nietzsche y desarrollar sistemáticamente las principales líneas del pensamiento de este autor.

El problema de Dios conecta directamente en Nietzsche con su análisis de la crisis que atraviesa la cultura occidental, cuyas causas trata de investigar realizando una genealogía que se remonta al mundo griego, en el que, según él lo concibe, se daba una perfecta combinación de razón (Apolo) y vida (Dionisos). Pero Sócrates, con su moral abstracta, y Platón, con su distinción entre el mundo verdadero de las ideas y el mundo aparente de los sentidos, pusieron fin a ese equilibrio, inaugurando la historia de la moral y la metafísica. A ellos se unió luego la nefasta influencia del cristianismo. Todos ellos han proyectado un mundo ideal de valores frente al cual la vida aparece como algo inferior, devaluado. Este pensamiento hostil a la vida aniquila de raíz las posibilidades creadoras del hombre.

La consecuencia más grave del idealismo ha sido el triunfo del mal característico de nuestra época: el nihilismo. Este supone que, al producirse la «muerte de Dios», los valores más elevados pierden su sustento religioso y la vida se precipita en la nada.

La superación del nihilismo requiere una filosofía activa, creadora, que ofrezca una alternativa aceptable a la metafísica occidental y sepa recuperar los aspectos más sugerentes del pensamiento griego presocrático. Esa nueva filosofía tendrá que girar en torno a cuatro conceptos:

- 1) La voluntad de poder, una fuerza o potencia creadora que no busca conservar la vida, sino elevarla a cotas superiores de perfección mediante la creación de formas bellas y potentes.*
- 2) El eterno retorno, el marco temporal del despliegue de la voluntad de poder y la alternativa al tiempo lineal que proponen el cristianismo y la teoría del progreso: las fuerzas que componen la realidad retornan a lo largo de un tiempo infinito, cíclico, pero no de forma mecánica, sino aumentando en cada ciclo el dinamismo creador de la vida.*
- 3) El superhombre, el prototipo de la humanidad futura, libre de cualquier carga espiritual metafísica y capaz de soportar la terrible responsabilidad que supone el pensamiento del eterno retorno: deberá asumir la misión de dejar atrás el nihilismo y decir sí a la vida.*
- 4) La transvaloración de los valores, realizada por el superhombre, que sustituirá los extenuados ideales reactivos propios de nuestra decadente civilización por una nueva tabla de valores encaminada a introducir perspectivas más audaces de existencia.*

3. Enmarcar el pensamiento de Nietzsche en su contexto histórico, socio-cultural y filosófico.

Nietzsche vivió durante la segunda mitad del siglo XIX, período en el que, coincidiendo con la Segunda Revolución Industrial, se despliegan el nacionalismo y el colonialismo europeos. También avanzan importantes movimientos sociales, como el liberalismo burgués o el movimiento obrero, en el que Nietzsche no vio más que un síntoma de la rebelión de los resentidos, del «rebaño», contra los hombres superiores, en el marco de su interpretación elitista de la vida, nostálgica del antiguo aristocratismo griego.

Culturalmente, el período se caracteriza por una excepcional brillantez, sobre todo en el ámbito de la literatura (es el gran siglo de la novelística europea), de la pintura (realismo e impresionismo), y de la música (en la que destacan Bizet y Wagner, figuras recurrentes en la estética de Nietzsche).

Por último, es un momento de extraordinaria actividad científica, en el que se desarrollan conceptos tan importantes como los de energía o evolución. También la filosofía se desplegará en una multiplicidad de escuelas: positivismo, utilitarismo, marxismo, irracionalismo, etc. Conocedor —a veces precario— de casi todas ellas, Nietzsche tenderá a despreciarlas, considerándolas un exponente más del nihilismo contemporáneo.

4. Explicar el tratamiento del problema de Dios en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época contemporánea.

El problema de la existencia de Dios lo abordan Agustín de Hipona y Tomás de Aquino en su esfuerzo por fundamentar racionalmente determinadas verdades reveladas, que son materia de fe. También Descartes, en su tercera meditación, considera necesario demostrar la existencia de Dios a fin de superar la duda acerca de la existencia del mundo exterior y asegurar su conocimiento. Finalmente, cabe mencionar a Kant, que se ocupa del problema de Dios en su filosofía trascendental desde un doble punto de vista: como idea de la razón teórica, designa un noúmeno incognoscible; en la ética, en cambio, desempeña un papel fundamental como postulado de la razón práctica.

Entre este elenco de posibilidades, elegiremos a Tomás de Aquino, quien considera que podemos conocer la existencia de Dios de dos maneras, a través de la Revelación, por la fe, o utilizando la razón, puesto que la proposición «Dios existe» pertenece a los preámbulos de la fe, ámbito intermedio de las verdades pertenecientes a la teología natural, que pueden ser demostradas racionalmente, pues en él colaboran fe y razón.

Santo Tomás rechaza la demostración de la existencia de Dios que propuso San Anselmo, conocida como «argumento ontológico»: si Dios se concibe como «el mayor ser que existe», ha de existir tanto en la mente como en la realidad. Tomás de Aquino considera que esta demostración puede ser «evidente en sí misma», pero en absoluto «evidente para nosotros», que no conocemos bien la esencia de Dios. Por consiguiente, propone una demostración de la existencia de Dios que es a posteriori, porque parte de los sentidos, y va de los efectos del mundo a la causa que los ha producido: Dios.

Santo Tomás ofrece cinco demostraciones de la existencia de Dios, las cinco vías, que comparten una misma estructura: 1) se parte de un hecho de la experiencia; 2) se aplica el principio de causalidad, advirtiendo que no

puede haber una serie causal infinita; 3) se concluye que ha de existir un ser originario, que es el que da lugar a toda la serie, al que denominamos comúnmente «Dios».

Las vías son: 1.^a) por el movimiento: va desde el movimiento del mundo al primer motor inmóvil; 2.^a) por la causalidad eficiente: va desde las causas subordinadas hasta la primera causa incausada; 3.^a) por la contingencia: va desde los seres contingentes del mundo hasta un primer ser necesario; 4.^a) por los grados de perfección: va desde los grados de perfección del mundo hasta un ser infinitamente perfecto; 5.^a) por la finalidad y el orden cósmico: va desde el orden y la finalidad del mundo hasta una primera inteligencia ordenadora.

Santo Tomás, aplicando la distinción entre esencia y existencia, afirma que, en Dios, esencia y existencia se identifican, porque su naturaleza implica necesariamente existir, ya que es un ser infinitamente perfecto. En cambio, el resto de los seres son contingentes, porque su esencia no implica necesariamente que existan y, por ello, se limitan a «participar» de la existencia, gracias al acto creador de Dios.

También desempeña Dios un relevante papel en la ética tomista, que es teleológica: en ella todos los actos del hombre tienden a un fin último, que aparece como un bien deseable, la felicidad, la cual se adquiere mediante el ejercicio del alma racional (el conocimiento y la virtud). Ahora bien, puesto que Dios es el bien supremo y el conocimiento de Dios el más elevado al que puede aspirar el hombre, una vida dedicada a la búsqueda y al conocimiento de Dios será la más perfecta y feliz a la que puede aspirar el ser humano.

Dios gobierna el mundo mediante la ley eterna, de la que participan las criaturas a través la ley natural, que las dota de una naturaleza propia y de unas inclinaciones específicas. El hombre participa de dicha ley con su razón, de manera que actuando virtuosamente contribuye a la armonía del orden establecido por Dios en la naturaleza y su obra «agrada a Dios». En cambio, una conducta irracional rompe el orden natural establecido por Dios en el universo, «desagradándole».

Lo mismo sucede en el terreno político: igual que todo poder deriva de Dios, la ley positiva debe derivarse de la ley natural y buscar el bien común. De este modo, el orden político se subordina al orden moral, y este, al orden divino: un gobierno justo, por consiguiente, no solo contribuye al orden del universo, sino que instaura el verdadero «Reino de los Cielos» sobre la tierra.

Wittgenstein

Contexto histórico, sociocultural y filosófico

Wittgenstein (1889-1951) fue testigo de las tensiones sociales y políticas de los últimos días del imperio austrohúngaro, que culminaron, tras la Primera Guerra Mundial, con Austria, Hungría y Checoslovaquia convertidas en repúblicas independientes.

También la Revolución Rusa marcó el inicio de una nueva realidad sociopolítica, que se completó con el ascenso de los fascismos en Italia y Alemania, preludio de la guerra civil española y de la Segunda Guerra Mundial.

Estas revoluciones y guerras, las más sangrientas que ha conocido nunca la humanidad, coinciden en el tiempo con el crecimiento de las ciudades, donde las clases medias, al imponer sus gustos en lo social e influir decisivamente en lo político, acaban adquiriendo una gran influencia, incluso mayor que la alta burguesía y el proletariado.

Aunque el «malestar en la cultura» es un síntoma de la época, las manifestaciones culturales de la Viena de los últimos veinticinco o treinta años del imperio fueron las más destacadas de la Europa de su tiempo, desde la música dodecafónica de Schönberg o la de Mahler, la literatura de Robert Musil, el periodismo de Karl Kraus o el psicoanálisis de Freud, hasta la pintura de Klimt y Kokoschka, la arquitectura de Adolf Loos, la matemática de Heinrich Hertz o la concepción científica de Ernst Mach, etc.

Desde los inicios del siglo xx se comenzaron a observar con prevención muchas de las aportaciones de la ciencia y de la técnica, sobre todo por las consecuencias catastróficas de su uso inadecuado y por sus aplicaciones bélicas. Los avances en física, biología, genética, etc., sustituyeron la visión newtoniana de la realidad.

La diversidad es la característica principal de la filosofía. El historicismo de Dilthey, al mantener el carácter histórico de toda realidad, cae en el relativismo histórico y junto con el vitalismo heredado de Nietzsche influirá en Ortega y Gasset. El pragmatismo se desarrolla en Estados Unidos basado en el principio de que una idea es verdadera si es útil para resolver los problemas que tiene planteados el ser humano.

La fenomenología de Husserl intenta una fundamentación alternativa al positivismo, al que considera fracasado. De ella parten el pensamiento de Heidegger y el existencialismo de Jaspers y de Sartre. La Escuela de Frankfurt, con Horkheimer, Adorno, Marcuse, etc., renueva la interpretación del marxismo. Los desarrollos lógicos de Frege y Russell están en la base de los intereses filosóficos de Wittgenstein y del Círculo de Viena.

«Malestar en la cultura». Título de una obra de Freud de gran influencia en la cultura contemporánea. En ella se plantea que la agresividad instintiva del individuo ha sido dominada mediante la cultura, lo que ha provocado en él el desarrollo del sentimiento de culpabilidad. Cultura es, por tanto, sinónimo de represión de lo instintivo en el ser humano.

Principales líneas del pensamiento de Wittgenstein

El diferente estilo y contenido del *Tractatus* y de las *Investigaciones* ha llevado a hablar de un «primer» y un «segundo» Wittgenstein. Sin embargo, ambas obras mantienen cierta continuidad tanto en la importancia concedida al lenguaje como en la tarea asignada a la filosofía, que no es entendida como una teoría sobre la realidad, sino como una actividad.

El *Tractatus*: de la lógica al significado

Para Wittgenstein, no es posible salir de la lógica, puesto que no se puede pensar ilógicamente, y cualquier intento de justificar las reglas lógicas presupone su uso. Además, la lógica conecta con el mundo a través de los **nombres** y **proposiciones** del lenguaje. Los nombres hacen referencia a los objetos simples. La proposición tiene sentido, pero su determinación requiere su análisis hasta establecer la verdad o la falsedad de las proposiciones elementales que la componen. El sentido de estas se muestra por sí mismo.

La proposición representa la realidad: si se corresponde con ella, será verdadera, y será falsa en caso contrario. La representación puede adoptar la forma de una figura material (una oración), de colores (una pintura), etc. Lo que tienen en común estas figuras con la realidad es su **forma lógica**.

Del lenguaje a la realidad

Lenguaje y realidad tienen la misma estructura, determinada por la lógica. La realidad incluye la totalidad de los hechos, tanto los existentes (mundo) como los no existentes, aunque posibles; esto es, los que podrían haber ocurrido pero no sucedieron. Los hechos del mundo abarcan la existencia de uno o varios estados de cosas o combinaciones de objetos.

La filosofía como actividad

La filosofía no es una teoría que describa la realidad, sino una actividad que se ocupa de aclarar los problemas del lenguaje. Esta actividad clarificadora se manifiesta delimitando el campo de lo que pertenece a las ciencias naturales; esto es, estableciendo los límites de lo que puede pensarse y, por ello, de lo que no puede pensarse.

Como los límites de lo impensable solo pueden ser establecidos desde lo que puede decirse, el método de la filosofía consistirá en demostrar que las proposiciones ajenas a la ciencia carecen de sentido por la falta de referencia de algunos de sus signos. Esto se aplica especialmente a la metafísica y a los problemas tradicionales de la filosofía, que tienen su origen en una mala comprensión de la lógica del lenguaje.

El mundo de lo místico

Además de las **tautologías** y las **contradicciones**, que no dicen nada acerca de la realidad, de las proposiciones filosóficas, destinadas a desaparecer al aclarar el lenguaje, y de las

Nombre. Son signos simples o primitivos que aparecen en el lugar de los objetos, a los que hacen referencia, y que forman parte de las proposiciones.

Proposición. Conjunto de símbolos dotados de sentido y que, por tanto, puede ser verdadera o falsa. Las proposiciones moleculares se componen de proposiciones elementales o atómicas, que determinan su sentido. Las proposiciones elementales conectan la lógica con el mundo, porque su sentido se muestra por sí mismo.

Forma lógica. La estructura que comparten la realidad y el lenguaje, que nos permite hablar del mundo. Sobre la forma lógica no podemos decir nada, no podemos enunciar ninguna proposición, solo es posible mostrarla.

Tautologías/Contradicciones.

Las proposiciones de la lógica y las de la matemática son **tautologías**; esto es, expresiones verdaderas a priori que no pueden ser verificadas ni refutadas por los hechos. Las **contradicciones** son proposiciones imposibles. Ni unas ni otras expresan nada sobre la realidad: las tautologías porque concuerdan con todo posible estado de cosas; las contradicciones porque no concuerdan con ninguno.

proposiciones de las ciencias, que describen la realidad, en cualquier lenguaje natural existen una serie de proposiciones de carácter ético, estético y religioso que expresan valoraciones. Constituyen lo que Wittgenstein llama «**lo místico**».

De cómo es el mundo nos habla la ciencia, pero lo importante es que el mundo es; y esto no puede expresarse, solo puede ser mostrado. La ética no cambia los hechos, pero sí los límites del mundo: el mundo resultante de la buena voluntad no es lo mismo que el visto por alguien inmoral. Algo similar puede decirse de la religión. De igual forma, con su conversión en obra de arte, el objeto deja de ser un hecho para expresar un valor.

Del *Tractatus* a las *Investigaciones*

Las *Investigaciones filosóficas* vienen a corregir algunas de las tesis fundamentales del *Tractatus*. En las *Investigaciones*, el paralelismo entre lenguaje y realidad del *Tractatus* es solo un fenómeno del lenguaje. Cualquier oración del lenguaje, por ordinaria o vaga que sea, posee un sentido y, por ello, un orden también perfecto.

Desde esta nueva perspectiva, una proposición no es solo el enunciado que puede ser verdadero o falso, sino cualquier expresión del lenguaje ordinario. Lo importante no es el significado de las palabras, que depende del contexto en el que las usamos, sino el **uso** que hacemos del lenguaje. Los usos cambian y adoptan múltiples formas, pero todos son válidos.

Los juegos de lenguaje

En las *Investigaciones filosóficas*, el lenguaje es concebido como un juego en el que tomamos parte, que genera ciertas expectativas recíprocas en quienes lo usan y con el que podemos llegar a proponer ejemplos.

En este sentido, todo **juego de lenguaje** remite a la comprensión de la **forma de vida** en la que está inserto y supone la existencia de una serie de **reglas gramaticales**. Esas reglas son el producto de una práctica que se inscribe dentro de la vida cotidiana y, por tanto, no son tan estrictas como las reglas de un lenguaje ideal, pero sí determinan lo que es correcto o incorrecto.

El nuevo papel de la filosofía

También la filosofía adquiere en las *Investigaciones* una función diferente de la búsqueda de la forma lógica de las proposiciones que se le asignaba en el *Tractatus*.

Su tarea pasa a ser ahora la descripción de los usos filosóficos para comprobar si el uso que se hace de las palabras está fuera del juego de lenguaje al que pertenecen. Ello requiere un análisis de nuestras formas de expresión que tendrá como objetivo la sustitución de una forma de expresión por otra. El filósofo corrige el mal uso del lenguaje con el método más adecuado en cada momento.

«**Lo místico**». Para Wittgenstein, es lo que está fuera de los límites del lenguaje, lo que no se puede decir. En esta categoría entran el sentido y el valor del mundo, lo ético, la estética, la vida y Dios. Sin embargo, esto no elimina el interés de tales cuestiones, que forman parte del ser humano y que no pueden ser dejadas de lado.

Uso. El uso de las palabras, no su referencia a los objetos, es lo que nos permite conocer su significado. Estos usos están sometidos a constante cambio y adoptan múltiples formas: dar órdenes y actuar siguiendo órdenes, describir un objeto, relatar un suceso, especular sobre él, formar y comprobar una hipótesis, presentar los resultados de un experimento, inventar una historia y leerla, resolver un problema, suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar, etc.

Juego de lenguaje. Para Wittgenstein, es el «todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado». Por tanto, hablar y obrar van de la mano. Todos los juegos de lenguaje comparten un aire de familia (muestran alguna semejanza), aunque no hay ningún rasgo común a todos ellos.

Forma de vida. Todo juego de lenguaje es o forma parte de una forma de vida. Imaginar un juego de lenguaje es imaginar una forma de vida. Por el contrario, no se entiende a la gente, incluso cuando se domina su lengua, si no se entiende su forma de vida.

Reglas gramaticales. Los juegos de lenguaje se practican siguiendo reglas gramaticales. Estas reglas son el producto de una práctica que se inscribe dentro de la vida cotidiana. En cuanto vinculadas a prácticas, las reglas no siempre están claras ni necesariamente deben cubrir «todos los huecos».

Relación del texto con el pensamiento de Wittgenstein

El texto del *Tractatus* seleccionado afirma el carácter contingente de los hechos del mundo: todas las proposiciones tienen igual **valor**, sin que el sentido del mundo se revele en ninguna. Así, si fuera posible la respuesta a todas las cuestiones científicas, seguiría pendiente el problema del sentido del mundo. Este sentido no está en el mundo, sino fuera de él, fuera de las proposiciones que se refieren a hechos.

Ese es el territorio de la ética y de la estética y, por extensión, el de la religión. Todas ellas expresan valoraciones que no aluden a ningún hecho; de ahí que no puedan ser expresadas mediante proposiciones con sentido.

La ética, como la lógica, es trascendental, es una condición del mundo: sin valores morales no hay mundo. De cómo es el mundo nos habla la ciencia, pero lo importante no es cómo sea el mundo, sino que sea. Dicho de otra forma, la ética no cambia los hechos, pero sí los límites del mundo hasta hacerlo distinto según seamos felices o infelices.

El sentido de la vida, el territorio de la ética y de la religión, «lo místico», es sentir el mundo como un todo limitado; pero eso no puede **decirse**, solo puede ser **mostrado**. Por eso, la filosofía, una vez cumplida su función esclarecedora, como en el *Tractatus*, se revela como un sinsentido al no poder mostrar el sentido de sus proposiciones. Esto, paradójicamente, ocurre cuando se ha comprendido su mensaje.

En las *Investigaciones filosóficas* varía la función de la filosofía: no se busca un lenguaje ideal, sino establecer los usos cotidianos para poder aclarar los que estén confusos.

Con respecto a la filosofía, esto supone examinar el uso que se hace de las palabras que expresan conceptos filosóficos. Aunque el resultado puede ser decepcionante, al destruir el sentido de alguna construcción filosófica, así se evitan malentendidos y se contribuye a deshacer errores.

El objetivo, en cualquier caso, no es fundamentar el lenguaje para crear un modelo ideal, sino describirlo de la manera más clara posible y comprobar si se está haciendo un uso adecuado o inadecuado de él.

Esta tarea requiere un análisis de las formas de expresión en el lenguaje ordinario, estableciendo semejanzas y diferencias que permitan dar con la expresión adecuada. El orden resultante es solo uno de los posibles, ni mucho menos el único correcto. Se trata, por tanto, de evitar confusiones, que surgen cuando el lenguaje «marcha en el vacío».

Esto nos aclara el carácter de los problemas filosóficos: no son problemas empíricos, sino lingüísticos. El filósofo los resuelve corrigiendo el mal uso del lenguaje, lo que guarda un cierto parecido con el tratamiento de una enfermedad por el médico. De ahí que no exista un único método filosófico, sino varios, como diferentes son las terapias que se pueden aplicar en caso de enfermedad.

Valor. Todas las proposiciones del *Tractatus* designan hechos contingentes, hechos que, por tanto, podrían perfectamente no ser. Desde esta perspectiva, todas las proposiciones tienen igual valor, ninguno: los hechos del mundo carecen de valor absoluto, lo único que hacen es remitir los fenómenos a otros hechos que constituyen generalizaciones y leyes, y así sucesivamente, sin que se alcance a explicar el sentido del mundo. Valor, en esta interpretación, solo tiene «lo místico», lo que guarda relación con el sentido de la vida.

Decir/Mostrar. Decir es hablar del mundo, y es mediante las proposiciones de la ciencia natural como hablamos de los acontecimientos del mundo. Pero hay proposiciones que carecen de sentido, que no hablan del mundo, sino que **muestran** la estructura común entre el mundo y el lenguaje que nos permite hablar del mundo, la forma lógica. Tampoco se puede hablar (decir) de «lo místico», solo se puede mostrar, porque está más allá de los límites del lenguaje.

Texto comentado

Tractatus logico-philosophicus, 6.41-7

6.41 El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; *en* él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor.

Si hay un valor que tenga valor ha de residir fuera de todo suceder y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son casuales.

Lo que los hace no-casuales no puede residir *en* el mundo; porque, de lo contrario, sería casual a su vez.

Ha de residir fuera del mundo.

6.42 Por eso tampoco puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto.

6.421 Está claro que la ética no resulta expresable. La ética es trascendental.

(Ética y estética son una y la misma cosa.)

6.422 Cuando se asienta una ley ética de la forma «tú debes...» el primer pensamiento es: ¿y qué, si no lo hago? Pero está claro que la ética nada tiene que ver con el premio y el castigo en sentido ordinario. Esta pregunta por las *consecuencias* de una acción tiene que ser, pues, irrelevante. Al menos, estas consecuencias no deben ser acontecimientos. Porque algo correcto tiene que haber, a pesar de todo, en aquella interpelación. Tiene que haber, en efecto, un tipo de premio y de castigo éticos, pero éstos han de residir en la acción misma.

25 (Y está claro, asimismo, que el premio ha de ser algo agradable y el castigo algo desagradable.)

6.423 De la voluntad como soporte de lo ético no cabe hablar. Y la voluntad como fenómeno sólo interesa a la psicología.

6.43 Si la voluntad buena o mala cambia el mundo, entonces sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos; no lo que puede expresarse mediante el lenguaje.

35 En una palabra, el mundo tiene que convertirse entonces en otro enteramente diferente. Tiene que crecer o decrecer, por así decirlo, en su totalidad. El mundo del feliz es otro que el del infeliz.

6.431 Al igual que en la muerte el mundo no cambia sino que cesa.

Comentario

La contingencia de los hechos del mundo excluye la posibilidad de extraer un valor diferente de cualquiera de ellos. Dentro del mundo, todos los hechos son hechos de la ciencia natural que tienen el mismo valor. Solo queda buscar fuera del mundo, fuera de lo fáctico, para encontrar un valor incondicionado o absoluto.

Comentario

La ética es expresión de ese absoluto externo al mundo. Pero las proposiciones solo pueden ser expresión de hechos del mundo, por lo que no podemos construir auténticas proposiciones éticas, ni estéticas, ni de nada que tenga que ver con valores. Sin embargo, al ser la ética no solo trascendente respecto del mundo, sino también trascendental, como la lógica, está determinando cualquier acción o hecho del mundo.

La ética no puede ser valorada por los resultados de las acciones a las que da lugar, sino por la intención que guía al sujeto, que encontrará en ella su propia recompensa. Al no ser los hechos los que determinan la bondad o la maldad, no es posible decir nada de la voluntad ética. La voluntad como fenómeno, sin embargo, es un hecho de la ciencia, pero, como tal, vacío desde el punto de vista del valor.

Comentario

La voluntad ética se mueve en el ámbito del valor y, por consiguiente, fuera de los límites del mundo factual. Este mundo, sin embargo, cambia según se considere desde una u otra perspectiva ética, aunque este cambio no afecta a los objetos del mundo, sino al mundo como totalidad (a nuestra forma de verlo o entenderlo).

Anotaciones

- 6.4311 La muerte no es un acontecimiento de la vida. No se
40 vive la muerte.
Si por eternidad se entiende, no una duración temporal infinita, sino intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente.
Nuestra vida es tan infinita como ilimitado es nuestro
45 campo visual.
- 6.4312 La inmortalidad temporal del alma del hombre, esto es, su eterno sobrevivir tras la muerte, no sólo no está garantizada en modo alguno, sino que, ante todo, tal supuesto no procura en absoluto lo que siempre se quiso alcanzar con él. ¿Se resuelve acaso un enigma porque yo sobreviva eternamente? ¿No es, pues, esta vida eterna, entonces, tan enigmática como la presente? La solución del enigma de la vida en el espacio y el tiempo reside *fuera* del espacio y del tiempo.
55 (No son problemas de la ciencia natural los que hay que resolver.)
- 6.432 *Cómo* sea el mundo es de todo punto indiferente para lo más alto. Dios no se manifiesta *en* el mundo.
- 6.4321 Los hechos pertenecen todos sólo a la tarea, no a la
60 solución.
- 6.44 No *cómo* sea el mundo es lo místico sino *que* sea.
- 6.45 La visión del mundo *sub specie aeterni* es su visión como-todo-limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico.
- 6.5 Respecto a una respuesta que no puede expresarse, tampoco cabe expresar la pregunta.
El *enigma* no existe.
Si una pregunta puede siquiera formularse, también *puede* responderse.
- 6.51 El escepticismo *no* es irrefutable, sino manifiestamente absurdo, cuando quiere dudar allí donde no puede preguntarse.
Porque sólo puede existir duda donde existe una pregunta, una pregunta sólo donde existe una respuesta, y
75 ésta, sólo donde algo *puede ser dicho*.
- 6.52 Sentimos que aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna;
80 y esto es precisamente la respuesta.

Comentario

El sujeto es un límite del mundo (5.632), por lo que lo determina; de ahí que con su muerte el mundo no cambie, simplemente deja de ser (como la mirada que lo construye para cada sujeto). Una vida eterna no solo no está garantizada, pues evidentemente no es un hecho que podamos conocer, sino que ni siquiera puede concebirse en sentido estricto puesto que está fuera de los límites de lo que nos es dado conocer.

El mundo como conjunto de hechos no nos dice nada del más allá, sino de los problemas de los que se ocupa la ciencia. Pero estos no proporcionan una solución al problema del sentido de la vida.

«Lo místico» no tiene que ver con los hechos, pues todos ellos pueden ser explicados, sino con el hecho mismo de que el mundo sea, lo que escapa a nuestra explicación. Esa visión de lo incondicionado o eterno representa un límite externo al mundo.

Comentario

Las cuestiones que pueden ser planteadas tienen que ver con hechos de la ciencia y, tarde o temprano, encontrarán su respuesta. Por el contrario, lo que no puede ser contestado, porque tiene que ver con «lo místico», tampoco se puede preguntar.

El escepticismo acerca de cuestiones éticas o religiosas carece de sentido, pues, en rigor, como todo cuanto escapa al mundo de los hechos, ni siquiera puede plantearse.

La solución de los problemas científicos no resuelve las dudas existenciales. El problema del sentido de la vida está más allá del mundo de los hechos y ni siquiera aquellos que tienen una respuesta pueden comunicarla con facilidad, pues forma parte de la conciencia de cada sujeto.

Anotaciones

6.521 La solución del problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema. (¿No es ésta la razón por la que personas que tras largas dudas llegaron a ver claro el sentido de la vida no pudieran decir, entonces, en qué consistía tal sentido?)

85

6.522 Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se *muestra*, es lo místico.

6.53 El método correcto de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural —o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía—, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio —no tendría el sentimiento de que le enseñábamos filosofía—, pero sería el único estrictamente correcto.

95

6.54 Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas —sobre ellas— ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.)

100

Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo.

7 De lo que no se puede hablar hay que callar.

(Trads. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera,
Alianza Editorial, Madrid, 2001).

Comentario

Aunque no pueda expresarse, aunque esté más allá de lo que nos es dado conocer (científicamente), existe «lo místico», que se nos muestra a sí mismo, pero de ello nada podemos decir.

Comentario

Las proposiciones filosóficas, entre las que se incluyen las propias proposiciones del *Tractatus*, están destinadas a desaparecer una vez que cumplen su función aclaratoria: determinarán qué proposiciones pertenecen a la ciencia, con lo que dejarán de ser objeto de la filosofía, y cuáles a la metafísica, que se ofrece en este caso como una filosofía incapaz de darse cuenta de que sus proposiciones carecen de sentido porque no remiten a hecho alguno.

Comentario

Esta proposición viene a ser la conclusión lógica de las tesis anteriores: si lo que es importante, el sentido de la vida, no puede decirse, sino solo mostrarse, vale más guardar silencio al respecto y, tal vez, intentar vivirlo conforme nos dicta la conciencia.

Anotaciones

Investigaciones filosóficas, §§ 116-133

116. Cuando los filósofos usan una palabra —«conocimiento», «ser», «objeto», «yo», «proposición», «nombre»— y tratan de captar la *esencia* de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal?—

Nosotros reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano.

117. Se me dice: «¿Entiendes, pues, esta expresión? Pues bien —la uso con el significado que tú sabes.»—
10 Como si el significado fuera una atmósfera que la palabra conllevara y asumiera en todo tipo de empleo.

Si, por ejemplo, alguien dice que la oración «Esto está aquí» (a la vez que apunta a un objeto que hay delante de si) tiene sentido para él, entonces podría preguntarse bajo
15 qué especiales circunstancias se emplea efectivamente esta oración. Es en éstas en las que tiene sentido.

118. ¿De dónde saca nuestro examen su importancia puesto que sólo parece destruir todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante? (Todo edificio en cierto modo; dejando sólo pedazos de piedra y escombros.)
20 Pero son sólo castillos en el aire los que destruimos y dejamos libre la base del lenguaje sobre la que se asientan.

119. Los resultados de la filosofía son el descubrimiento de algún que otro simple sinsentido y de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje. Éstos, los chichones, nos hacen reconocer el valor de ese descubrimiento.

120. Cuando hablo de lenguaje (palabra, oración, etc.), tengo que hablar el lenguaje de cada día. ¿Es este lenguaje acaso demasiado basto, material, para lo que deseamos decir? ¿Y cómo ha de construirse entonces otro?—¿Y qué extraño que podamos efectuar con el nuestro algo en absoluto!

El que en mis explicaciones que conciernen al lenguaje
35 ya tenga que aplicar el lenguaje entero (no uno más o menos preparatorio, provisional) muestra ya que sólo puedo aducir exterioridades acerca del lenguaje.

Sí, ¿pero cómo pueden entonces satisfacernos estos argumentos?—Bueno, tus preguntas ya estaban también
40 formuladas en este lenguaje; ¡tuvieron que ser expresadas en este lenguaje si había algo que preguntar!

Y tus escrúpulos son malentendidos.

Comentario

El método filosófico que nos propone Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* pasa por comprobar que el uso que hacemos de las palabras, el uso metafísico en este caso, no difiera del que es habitual en el lenguaje cotidiano.

Las palabras no tienen un significado fijo, sino que, al comunicarnos, este varía en función del contexto en el que son usadas y del uso de otras proposiciones.

El método propuesto parece echar abajo cualquier sentido trascendente de las palabras, pero Wittgenstein considera que solo se trata de evitar confusiones y atenerse al uso real del lenguaje.

En filosofía, la adecuación al significado habitual de las palabras impide caer en afirmaciones vanas. El perjuicio que pueda ocasionar este método se ve recompensado al evitar errores que proceden del uso inadecuado (no habitual) del lenguaje.

Comentario

Nuestra dependencia del lenguaje ordinario en cualquier actividad que llevamos a efecto muestra no solo su importancia y validez, sino también lo secundario que resulta cualquier lenguaje que pretenda constituirse como alternativa.

Anotaciones

Tus preguntas se refieren a palabras; así que he de hablar de palabras.

45 Se dice: no importa la palabra, sino su significado; y se piensa con ello en el significado como en una cosa de la índole de la palabra, aunque diferente de la palabra. Aquí la palabra, ahí el significado. La moneda y la vaca que se puede comprar con ella. (Pero por otra parte: la moneda y su utilidad.)
50

121. Pudiera pensarse: si la filosofía habla del uso de la palabra «filosofía», entonces tiene que haber una filosofía de segundo orden. Pero no es así; sino que el caso se corresponde con el de la ortografía, que también tiene que ver con la palabra «ortografía» sin ser entonces de segundo orden.
55

122. Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos *sinópticamente* el uso de nuestras palabras. — A nuestra gramática le falta visión sinóptica. — La representación sinóptica produce la comprensión que consiste en 'ver conexiones'. De ahí la importancia de encontrar y de inventar *casos intermedios*.
60

El concepto de representación sinóptica es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas. (¿Es esto una '*Weltanschauung*' [visión del mundo]?).
65

123. Un problema filosófico tiene la forma: «No sé salir del atolladero».

124. La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solamente describirlo.
70

Pues no puede tampoco fundamentarlo.

Deja todo como está.

Deja también la matemática como está y ningún descubrimiento matemático puede hacerla avanzar. Un «problema eminente de lógica matemática» es para nosotros un problema de matemáticas como cualquier otro.
75

125. No es cosa de la filosofía resolver una contradicción por medio de un descubrimiento matemático, lógico-matemático. Sino hacer visible sinópticamente el estado de la matemática que nos inquieta, el estado *anterior* a la solución de la contradicción. (Y no se trata con ello de quitar del camino una dificultad.)
80

El hecho fundamental es aquí: que establecemos reglas, una técnica, para un juego, y que entonces, cuando
85

Comentario

Wittgenstein vuelve a alertar sobre la comprensión del significado como algo aparte de la palabra misma. En el uso de la palabra va incluido su significado, lo que se aplica a la misma palabra «filosofía».

Comentario

El mejor método para mostrar si estamos haciendo un uso correcto del lenguaje es recurrir a ejemplos que, por vía de comparación, aclaren su validez.

Comentario

Los problemas filosóficos son problemas que tienen que ver con el lenguaje, pero no con su fundamentación, sino con su uso. En consecuencia, la tarea de la filosofía es describir los usos del lenguaje y ver si hay alguna regla que nos hayamos podido saltar al querer decir algo que no puede ser dicho de esa forma porque se sale de los usos habituales del lenguaje.

Anotaciones

seguimos las reglas, no marchan las cosas como habíamos supuesto. Que por tanto nos enredamos, por así decirlo, en nuestras propias reglas.

Este enredarse en nuestras reglas es lo que queremos
90 entender, es decir, ver sinópticamente.

Ello arroja luz sobre nuestro concepto de significar. Pues en estos casos las cosas resultan de modo distinto de lo que habíamos significado, previsto. Decimos justamente, cuando, por ejemplo, se presenta la contradicción:
95 «Yo no significaba esto.»

El estado civil de la contradicción, o su estado en el mundo civil: ése es el problema filosófico.

126. La filosofía expone meramente todo y no explica ni deduce nada. — Puesto que todo yace abiertamente, no
100 hay nada que explicar. Pues lo que acaso esté oculto, no nos interesa.

Se podría llamar también «filosofía» a lo que es posible antes de todos los nuevos descubrimientos e invenciones.

127. El trabajo del filósofo es compilar recuerdos para
105 una finalidad determinada.

128. Si se quisiera proponer *tesis* en filosofía, nunca se podría llegar a discutir las porque todos estarían de acuerdo con ellas.

129. Los aspectos de las cosas más importantes para
110 nosotros están ocultos por su simplicidad y cotidianeidad. (Se puede no reparar en algo — porque siempre se tiene ante los ojos.) Los fundamentos reales de su indagación no le llaman en absoluto la atención a un hombre. A no ser que eso le haya llamado la atención alguna vez. — Y esto
115 quiere decir: lo que una vez visto es más llamativo y poderoso no nos llama la atención.

130. Nuestros claros y simples juegos de lenguaje no son estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje — como si fueran primeras aproximaciones,
120 sin consideración de la fricción y de la resistencia del aire. Los juegos del lenguaje están más bien ahí como *objetos de comparación* que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza.

125 131. Sólo podemos, pues, salir al paso de la injusticia o vaciedad de nuestras aserciones exponiendo el modelo como lo que es, como objeto de comparación — como, por así decirlo, una regla de medir; y no como prejuicio al

Comentario

La filosofía expone y compara casos que están presentes en el lenguaje, no deduce ni crea nada nuevo. Por eso, sus tesis tienen que contar con el asentimiento de todos.

Comentario

Un riesgo del método que se viene postulando es que los usos habituales del lenguaje, que deben servir para establecer comparaciones y aceptar o rechazar otros usos, pueden ocultarse tras la barrera de lo cotidiano y pasar desapercibidos.

Comentario

Los juegos de lenguaje, que sirven para establecer comparaciones acerca de lo adecuado o inadecuado de las palabras utilizadas, no tienen carácter normativo ni pretenden ser la base de una posterior fundamentación que imponga a otros usos una forma. Son los casos empíricos existentes, y su valor es meramente comparativo.

Anotaciones

130 que la realidad *tiene que* corresponder. (El dogmatismo en el que tan fácilmente caemos al filosofar.)

135 132. Queremos establecer un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje: un orden para una finalidad determinada; uno de los muchos órdenes posibles; no *el* orden. Con esta finalidad siempre estaremos *resaltando* constantemente distinciones que nuestras formas lingüísticas ordinarias fácilmente dejan pasar por alto. De ahí, pudiera sacarse la impresión de que consideramos que nuestra tarea es la reforma del lenguaje.

140 Una reforma semejante para determinadas finalidades prácticas, el mejoramiento de nuestra terminología para evitar malentendidos en el uso práctico, es perfectamente posible. Pero éstos no son los casos con los que hemos de habérnoslas. Las confusiones que nos ocupan surgen, por así decirlo, cuando el lenguaje marcha en el vacío, no
145 cuando trabaja.

133. No queremos refinar o complementar de maneras inauditas el sistema de reglas para el empleo de nuestras palabras.

150 Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad *completa*. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*.

155 El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero.—Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen *a ella misma* en cuestión.—En cambio, se muestra ahora un método con ejemplos y la serie de estos ejemplos puede romperse.—Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un *único* problema.

160 No hay un *único* método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias.

(Trads. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, *Crítica, Barcelona, 1988*).

Comentario

La finalidad de la comparación, la profundización en las formas del lenguaje ordinario para que no pase desapercibido lo que este implica, es establecer cierto orden en las expresiones. Es preciso evitar que las expresiones se asienten en un vacío que nada tiene que ver con los usos habituales del lenguaje. Queda descartado el establecimiento de un orden, de un lenguaje al que tenga que adaptarse el resto (el que era el propósito del *Tractatus*).

Comentario

El resultado de esta actividad comparativa no es el establecimiento de nuevas reglas y de sistemas de reglas exhaustivas, sino la claridad. La filosofía resultante será una filosofía cuyas preguntas y problemas pueden encontrar solución al aclarar las dificultades que se basaban en un mal uso del lenguaje. Como esta actividad puede practicarse de modos muy diversos, no hay un único método filosófico, sino métodos diversos.

Caso práctico

UNIVERSIDADES PÚBLICAS DE LA COMUNIDAD DE MADRID PRUEBA DE ACCESO A LAS ENSEÑANZAS UNIVERSITARIAS OFICIALES DE GRADO Curso 2010-2011 MATERIA: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

INSTRUCCIONES GENERALES Y VALORACIÓN

ESTRUCTURA: La prueba consta de dos opciones, «A» y «B», cada una de las cuales incluye:

- a) un texto y
- b) cuatro cuestiones relacionadas con dicho texto.

INSTRUCCIONES: El alumno elegirá la opción «A» o la opción «B» y responderá a las cuestiones que aparecen al final de la opción elegida.

PUNTUACIÓN:

Las respuestas a las cuestiones 1.^a, 3.^a y 4.^a podrán obtener una calificación máxima de dos puntos cada una. La contestación a la pregunta 2.^a podrá obtener hasta cuatro puntos.

TIEMPO: Una hora y treinta minutos.

OPCIÓN A

«El método correcto de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural —o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía—, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio —no tendría el sentimiento de que le enseñábamos filosofía—, pero sería el único estrictamente correcto» (WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*).

En este texto, su autor reflexiona sobre el problema de la filosofía y su método.

Cuestiones:

1. Exponer las ideas y la estructura argumentativa del texto propuesto.
2. Explicar el problema de la filosofía y su método en Wittgenstein y desarrollar sistemáticamente las principales líneas del pensamiento de este autor.
3. Enmarcar el pensamiento de Wittgenstein en su contexto histórico, sociocultural y filosófico.
4. Explicar el tratamiento del problema de la filosofía y su método en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época contemporánea.

Opción A

1. Exponer las ideas y la estructura argumentativa del texto propuesto.

Para el «primer» Wittgenstein, la filosofía es una actividad que se ocupa de esclarecer el lenguaje para que sea posible saber qué proposiciones pertenecen a la ciencia natural, «aquello que se puede decir», y cuáles, a la metafísica. Estas proposiciones, aunque tuvieran la apariencia de las anteriores, carecerían de auténtico significado, por lo que serían más bien pseudoproposiciones que no dicen nada.

El texto resume el papel intermedio que desempeña la filosofía entre las proposiciones de la ciencia natural (proposiciones con sentido) y las de la metafísica, imposibles de contrastar con la realidad. Aunque distinguir esas características de ambos tipos de proposiciones es lo propio de la filosofía, su contraste con la manera tradicional de concebirla, como una teoría sobre la realidad, es tan grande que el mismo Wittgenstein advierte de la insatisfacción que causaría a quien se le explicara.

2. Explicar el problema de la filosofía y su método en Wittgenstein y desarrollar sistemáticamente las principales líneas del pensamiento de este autor.

Hay que distinguir la concepción de la filosofía y del lenguaje que se expone en el *Tractatus* y la de las *Investigaciones filosóficas*, aunque se considere que entre el «primer» y el «segundo» Wittgenstein existe una indudable continuidad.

El *Tractatus* parte de la lógica, que determina tanto el lenguaje como la realidad, lo que hace que haya correspondencia entre los elementos de ambos. Los nombres hacen referencia a los objetos. Ambos son los elementos más simples del lenguaje y de la realidad, pero unos y otros aparecen, respectivamente, en las proposiciones del lenguaje y en los hechos de la realidad.

La proposición molecular tiene sentido, pero se necesita un análisis para saber la verdad o la falsedad de las proposiciones elementales que la componen; el sentido de estas es manifiesto. Al representar la realidad, la proposición será verdadera si se corresponde con ella, y falsa si no es así. Puede haber formas distintas de representar la realidad (una oración, una pintura, etc.), pero todas ellas tienen que coincidir con la realidad en los elementos y las relaciones que la integran (forma lógica).

Las combinaciones de objetos forman hechos, que constituyen el mundo. Si a estos hechos existentes se le añaden los hechos no existentes pero posibles, tenemos la realidad. Las proposiciones que describen estos hechos son proposiciones de la ciencia natural. Además de estas, existen las proposiciones formales, que son siempre verdaderas (tautologías) o falsas (contradicciones), pero que no dicen nada acerca de la realidad. A ellas hay que añadir las proposiciones filosóficas, a las que alude el texto, y que tienen como función aclarar los problemas del lenguaje hasta determinar qué proposiciones son empíricas y, por tanto, pertenecientes al ámbito de la ciencia, y cuáles no lo son y carecen de sentido. Estas forman parte de la metafísica.

Wittgenstein reconoce la existencia de proposiciones que vienen a expresar valores éticos, estéticos o religiosos, lo que llama «lo místico». Esos valores no tienen cabida en el mundo de los hechos, pero de ellos depende nuestra concepción del mundo.

Las Investigaciones filosóficas suponen una revisión de estas ideas, otorgando mayor protagonismo al lenguaje ordinario y admitiendo que no es necesario llegar a las proposiciones simples para advertir el orden perfecto y el sentido de cualquier expresión. Para ello, hay que centrarse en el uso del lenguaje más que en su significado, que depende del uso. También se insiste en la multiplicidad de juegos de lenguaje, que no son otra cosa que formas de hablar y obrar que van unidas a ciertas formas de vida o contextos lingüístico-prácticos en los que una serie de reglas gramaticales no rígidas, pero de suficiente rigor, permiten establecer los usos correctos o incorrectos.

También en la concepción de la filosofía se produce un cambio entre las Investigaciones y el Tractatus. En aquellas, no se trata de descubrir las proposiciones que pueden formar parte de la ciencia, sino de mostrar que el uso que hacemos de las palabras es el habitual en el juego de lenguaje que les corresponde. El análisis que nos lleva a esta determinación tiene carácter comparativo y puede variar tanto como requiera la investigación.

3. Enmarcar el pensamiento de Wittgenstein en su contexto histórico, sociocultural y filosófico.

El pensamiento de Wittgenstein se desarrolló durante la primera mitad del siglo xx, cuyos hitos más importantes fueron la Primera Guerra Mundial, en la que participó como oficial de un imperio austrohúngaro que a su finali-

zación se desmembró en las repúblicas de Austria, Hungría y Checoslovaquia, y la Segunda Guerra Mundial. Además se produjo la Revolución Rusa, de tanta influencia en el ámbito social y político; el ascenso de los fascismos en Italia y Alemania, y la guerra civil española.

El crecimiento de las ciudades impulsó la aparición de una clase media que desempeñará un papel fundamental al suavizar las tensiones entre la burguesía y el proletariado. A su vez, la alfabetización de grandes masas de población no impidió la aparición de lo que Freud definió como el «malestar en la cultura».

En este contexto se produjo un período de gran esplendor cultural en la Viena del primer tercio del siglo xx que conoció Wittgenstein, con importantes aportaciones en música (Schönberg o Mahler), literatura (Musil y Rilke), periodismo (Karl Kraus), pintura (Klimt y Kokoschka), arquitectura (Adolf Loos), etc., con una visión pesimista de la ciencia y de la técnica, provocada por sus peligrosas aplicaciones bélicas. A su vez, la revolución en la física, la biología, la genética, etc., supuso una concepción de la realidad mucho más relativista y compleja que la inspirada por Newton.

En filosofía, el panorama va a ser muy diverso, destacando el historicismo de Dilthey, que cae en el relativismo al mantener el carácter histórico de toda realidad, lo que influirá, junto con el vitalismo nietzscheano, en Ortega y Gasset; la fenomenología de Husserl que, en su intento de superar el positivismo para fundamentar la realidad, inspirará el pensamiento de Heidegger y el existencialismo de Jaspers y Sartre; el marxismo se renovó con las aportaciones de la Escuela de Frankfurt, mientras que en Estados Unidos se desarrolló el pragmatismo, que se basa en el principio de que una idea es verdadera si es útil para resolver los problemas de los seres humanos. No hay que olvidar, además, que los desarrollos lógicos de Frege y de Russell influyeron especialmente en Wittgenstein y en el Círculo de Viena.

4. Explicar el tratamiento del problema de la filosofía y su método en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época contemporánea.

El pensamiento antiguo tuvo una concepción de la filosofía y de su método que se muestra en la República de Platón, aunque también se aprecian aportaciones significativas en la Ética a Nicómaco, en la Política y en la Metafísica de Aristóteles. Por su parte, la filosofía medieval, tanto en Agustín

de Hipona como en Tomás de Aquino, puso un empeño especial en establecer y compatibilizar las funciones de la teología y la filosofía.

sin embargo, ninguno de estos intentos desarrolló una concepción de la filosofía tan centrada en el ser humano y en su radical autonomía antropológica y gnoseológica como los de la Edad Moderna. Entre sus autores, prestaremos atención a los planteamientos kantianos tal y como se exponen en el «Prólogo a la 2.^a edición» de la Crítica de la razón pura, que tanta influencia ha ejercido en la filosofía contemporánea.

En este prólogo, Kant señala que, mientras la matemática y la física avanzan, la metafísica permanece estancada porque, a diferencia de estas ciencias, no puede alcanzar un conocimiento científico de sus objetos de estudio, bien mediante las formas a priori de la intuición, en el caso de la matemática, bien mediante los conceptos puros del entendimiento, en el caso de la física.

Kant piensa que la metafísica no puede ser una ciencia porque de sus objetos —el mundo como totalidad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios— no hay intuición empírica y, por tanto, sobre ellos no pueden aplicarse las categorías del entendimiento. Las ciencias, pues, se ocupan solo de los fenómenos, dejando fuera de su ámbito los noúmenos o «cosas en sí» (mundo, inmortalidad del alma, Dios), de los que se ocupa la razón. Si bien, aunque la metafísica no puede convertirse en ciencia, cabe acceder a «lo incondicionado» desde la razón práctica, que no es una razón distinta de la teórica, sino un uso diferente de esta.

Kant, pues, rompe con el dogmatismo racionalista, que creía poder acceder a cualquier conocimiento sin atenerse a la experiencia, pero también rechaza las pretensiones excesivas del empirismo de reducir todo conocimiento a aquella, que conducían directamente al escepticismo. No es posible conocer las ideas metafísicas en el mismo sentido en que conoce la ciencia, pero ello no impide mantener una fe racional que satisface las expectativas de los seres humanos.

A la filosofía en Kant, ya que no es ciencia, le queda una función crítica para deslindar lo que es posible conocer científicamente de lo que no y reconducir la metafísica a sus límites, tarea similar, en cierto sentido, a la función clarificadora del lenguaje que le atribuye Wittgenstein.

Ortega y Gasset

Contexto histórico, sociocultural y filosófico

Durante la vida de José Ortega y Gasset (1883-1955) se sucedieron en España las más diversas formas políticas. Así, la monarquía de Alfonso XIII (1902-1931), en la que se alternaron los gobiernos democráticos hasta la dictadura del general Primo de Rivera (1923), fue sustituida por la Segunda República (1931), que, a su vez, vio interrumpida su existencia por la Guerra Civil (1936-1939), de la que surgió la dictadura del general Franco.

También en el contexto internacional abundan los acontecimientos importantes, desde el fin del imperio español, con la pérdida de Cuba y Filipinas en 1898, que marca el nacimiento de los Estados Unidos como gran potencia, hasta la Primera Guerra Mundial (1914-1918), la Revolución Rusa (1917) y la toma del poder por el fascismo italiano y el nazismo alemán, que acabaron con la derrota de ambos países en la Segunda Guerra Mundial, y la posterior «guerra fría».

En el ámbito social, la creciente influencia política de la clase media, así como la participación de las masas populares en los procesos políticos, fue vista por muchos pensadores como un peligro para la buena marcha de la sociedad. Esto también afectó a la cultura, que se extendió a todas las clases sociales, y que, una vez convertida en cultura de masas, se equipara a un producto de consumo. Frente a ello, los movimientos artísticos realizan una innovación permanente que propicia cambios cada vez más acelerados en todos los campos de la creación. Las **vanguardias** radicalizaron su concepción del arte, pero a costa de una efímera duración y de que su influencia apenas alcance a un grupo de especialistas.

Desde los inicios del siglo xx, la ciencia experimenta una revolución en diversos campos (física, biología, genética, etc.). Sin embargo, aunque la ciencia se convierte en un elemento imprescindible de la civilización, su poder destructor es mayor que nunca.

En filosofía, en paralelo con la ciencia, tiene lugar otra revolución, que va a producir importantes novedades en el pensamiento. En su evolución y mezcla, estas novedades complican extraordinariamente el panorama de la filosofía, que va a ser más heterogéneo que nunca. Por su vínculo con el pensamiento de Ortega, se deben destacar: el neokantismo, donde brillan los maestros de Ortega en Marburgo; el historicismo de Dilthey, cuyo relativismo intenta superar el filósofo español; la **fenomenología** de Husserl, cuya búsqueda de una nueva fundamentación que supere los errores del positivismo Ortega fue de los primeros en apreciar, y el pensamiento de Heidegger, con el que Ortega mantiene una relación ambivalente.

Vanguardia. Bajo este término se agrupa una serie de movimientos artísticos que se desarrollaron a finales del siglo xix y principios del xx, entre los que se pueden señalar el surrealismo, el cubismo, el dadaísmo, que pretendían romper con los cánones estéticos establecidos en un ambiente en el que se cuestionaban, desde los ámbitos científico y filosófico, la coherencia y la exclusividad del pensamiento racional.

Fenomenología. La fenomenología critica el naturalismo y el psicologismo, que analizan cualquier cosa siguiendo el método de las ciencias empíricas. Así, aplica su propio método, que, poniendo entre paréntesis la realidad, esto es, sin cuestionar su existencia, trata de describir la estructura de la conciencia, en la que se muestra (fenómeno) la esencia de las cosas. La conciencia, la razón, no es como la concibe la psicología, que la estudia a partir de los datos empíricos, sino una conciencia pura, previa y fundamento de la experiencia.

Principales líneas del pensamiento de Ortega

Idea de filosofía

Ortega concibe la filosofía ocupándose no de lo concreto individual, sino de la **totalidad**, de todo cuanto hay en el universo, sea real o irreal. La **pantonomía** es el empeño intelectual hacia ese todo, cuya misma existencia es una incógnita, puesto que lo que nos es dado es lo concreto, y es lo que diferencia la filosofía de la ciencia, que delimita previamente los objetos de los que se ocupa.

A su vez, el filósofo está sometido a un imperativo de autonomía, esto es, renuncia a apoyarse en nada anterior a la filosofía que se vaya elaborando, sin suposiciones, tratando de ir más allá de lo dado y sus apariencias.

Tanto la autonomía como la búsqueda de lo universal deben estar basadas en la claridad, pues la filosofía, a diferencia del misticismo, que opta por el éxtasis y lo incomunicable, es conocimiento teórico, que hace uso de conceptos y busca la transparencia.

La vida como realidad radical

Esta concepción de la filosofía convive en Ortega con la convicción de que las dos tradiciones dominantes en la historia de la filosofía, el **realismo** y el **idealismo**, se conforman con medias verdades: las cosas, incluido el ser humano, no son algo fijo e inmutable, la sustancia independiente del realismo; a su vez, la conciencia, las ideas, no están aisladas, implican siempre un pensar en algo, las cosas. Así pues, la realidad no es la naturaleza ni la conciencia, es la relación entre un sujeto y su mundo; o lo que es lo mismo, la **realidad radical**, la que es anterior y fundante de cualquier otra, es la vida humana, a la que están subordinadas tanto las cosas como las ideas.

La vida a la que alude Ortega no es un término biológico, sino biográfico: supone que un yo tiene que vivir en una determinada **circunstancia**, no como algo fijo, sino atendiendo a su entorno. El yo y la circunstancia son las dos dimensiones de la vida humana. El yo no es el yo pensante del idealismo, aislado del mundo real, sino que debe adquirir conciencia de sus circunstancias. Estas, a su vez, limitan el horizonte humano y le sirven de acceso al mundo. Por ello, hay en la circunstancia unos elementos, que la sociedad nos transmite, que constituyen los supuestos de la vida humana, y que Ortega denomina **creencias**.

Frente a las creencias, están las **ideas** o pensamientos que tenemos sobre las cosas. Con las ideas nos encontramos, en las creencias «estamos». Las creencias son la vía por la que la sociedad establece la continuidad de sus creaciones, lo cual significa que la vida humana se desarrolla dentro de los límites que establece el pasado: no es la naturaleza la que nos determina a ser de una manera u otra, sino la historia.

Realismo/Idealismo. Según Ortega, el **realismo** es característico de la filosofía antigua y medieval, y concibe la realidad (sustancia, naturaleza) al margen del ser humano, que depende de ella. El **idealismo** es característico de la filosofía moderna, desde Descartes, y reduce el sujeto a ser pensante y hace del yo, con sus ideas innatas o estructuras a priori, el juez último de la realidad.

Realidad radical. Una vez rechazados por Ortega el realismo, que considera la realidad exterior independiente del sujeto, y el idealismo, que, al contrario, hace depender la realidad del sujeto pensante, la realidad indudable y fundamental sobre la que las demás se asientan y adquieren su sentido (la realidad radical) es la vida, que designa una relación dinámica entre yo (sujeto) y mundo (realidad), sin prescindir ni otorgar prioridad a ninguno de los dos términos.

Circunstancia. Es lo que tiene sentido para el sujeto de aquello que le rodea, y se manifiesta, a la vez, como limitación y como vía de acceso al mundo: la época, el país, la familia, el lugar, el cuerpo, la mente, y todo aquello que el yo se encuentra como dado constituyen la circunstancia. Aunque en alguna de sus obras Ortega parece haber diferenciado entre mundo y circunstancia, en este contexto pueden considerarse términos sinónimos.

Creencias/Ideas. Para Ortega, las **creencias** son la parte de la realidad que las personas no se cuestionan: los supuestos, las convicciones y las respuestas sobre los que se asienta nuestra vida y que hemos heredado. Las **ideas** son los pensamientos que cada ser humano elabora sobre lo que le rodea, las respuestas que damos a los problemas que hemos decidido afrontar. Cuando las ideas son aceptadas por la comunidad, se convierten en creencias.

El hombre como proyecto

El hombre es historia, vida, pero esa vida está por hacer, por «hacerse», puesto que es el hombre el que tiene que hacerse a sí mismo, utilizando su libertad. Vivir es elegir constantemente lo que se quiere hacer con la vida. Hay la obligación de hacer algo (vida es elección), pero nadie está obligado a hacer algo determinado (se puede elegir entre diferentes alternativas). El yo, pues, no es algo fijo, sino que se va haciendo en unas circunstancias sobre las que ejerce su libertad.

Sin embargo, el yo posee «un **proyecto de vida**» que puede ser asumido o no por el propio individuo. La realización de ese proyecto o vocación permite el perfeccionamiento del sujeto, pues marca la distancia desde lo que es a lo que «tiene que ser». Decidir lo que vamos a ser es la nota fundamental de nuestra existencia y eso supone un compromiso con el futuro; en función de este descubrimos el pasado, que nos dirá qué medios tenemos para realizar nuestro proyecto. Cuando contamos con estos, se descubre el presente. La vida es **temporalidad**.

El mundo se ofrece para su conocimiento desde la perspectiva que establecen las circunstancias. Esta perspectiva no significa una caída en el relativismo o el subjetivismo, sino que guarda relación con las distintas formas de presentarse la realidad a cada uno: la realidad tiene infinitas perspectivas, todas ellas verídicas y auténticas y, por ello, complementarias. La verdad absoluta no es sino la suma de perspectivas individuales, verdaderas parcialmente, y, por eso mismo, no está al alcance humano.

La verdad en perspectiva es vista por Ortega como una función de la vida, de ahí que, más allá de la razón pura, proponga su entendimiento mediante la **razón vital** o razón histórica, esto es, una razón que deja de lado la abstracción y busca comprender todo lo humano, racional o irracional, en su complejidad histórica.

La generación en la historia

También la sociedad humana es concebida por Ortega como un proyecto en el que los individuos alcanzan una cierta identidad y perfeccionamiento. La identidad es fruto de la pertenencia a una misma generación, esto es, un grupo de individuos nacidos en un intervalo de quince años, que comparten ideas, deberes, tareas. Las generaciones marcan el ritmo de la historia, que se mueve según estas se suceden.

Aunque los individuos se presentan formando parte de una generación, la sociedad no integra a todos los individuos como iguales: en todo grupo existe una masa y una minoría sobresaliente. Quienes se conforman con pensar lo que la «gente dice» pertenecen a la masa; los individuos que buscan hacerse su propia opinión pertenecen a la élite. Esta élite despierta en los demás el deseo de perfección y seguimiento, pero cuando no es así, cuando se produce la «rebelión de las masas», el proceso de perfeccionamiento social entra en crisis y la sociedad carece de liderazgo.

Proyecto de vida (o vocación).

Para Ortega, el yo no es algo fijo, sino que se va haciendo en sus circunstancias. Ese «hacerse» no es arbitrario, sino conforme a un proyecto limitado por las circunstancias en las que se mueve cada persona. Cuando lo que hacemos realiza nuestro proyecto, llevamos una vida auténtica; cuando hacemos cualquier otra cosa, se falsifica nuestra vida.

Temporalidad. Realizar el proyecto que somos exige un compromiso con el futuro. Al proyectar nuestro futuro, necesitamos contar con ciertos medios; esos medios son proporcionados por el pasado, que aparece como un arsenal de posibilidades. Los medios que proporciona el pasado permiten, a su vez, realizar el futuro «proyectado» desde el presente.

Razón vital. A diferencia de la razón pura, que por su abstracción es incapaz de comprender la complejidad de la vida humana, la razón vital no deja de lado las **circunstancias concretas** en las que se desarrollan los hechos, para captar su racionalidad o irracionalidad. La razón vital es histórica, en la medida en que la razón no tiene una estructura fija, sino que se va haciendo a lo largo de la vida.

Relación del texto con el pensamiento de Ortega

En el capítulo X de *El tema de nuestro tiempo*, Ortega plantea que el **antagonismo entre cultura y vida debe desaparecer para alcanzar una síntesis entre ambas**. Así se superaría tanto el **escepticismo relativista**, que da paso a lo concreto a costa de eliminar la verdad objetiva, como el error **racionalista** de dar prioridad a la cultura, negando la vida.

La síntesis de Ortega concibe al sujeto conociendo la realidad no con el carácter absoluto de una verdad que anula la peculiaridad de cada individuo, sino seleccionándola hasta hacer suyos algunos de sus rasgos.

Lo que Ortega quiere decir es que no se trata de ver las cosas como meros objetos que no pueden sobrepasar su objetividad, que sería la manera racionalista de verlas, ni como artilugios que se reducen al uso particular que un individuo pueda hacer ellos, que es la visión relativista. La propuesta de Ortega va más allá de una y de otra: las cosas son aquello que reviste para nosotros cierta utilidad o que supone un obstáculo, lo que nos otorga una facilidad o una dificultad.

Frente al árbol que observo como un absoluto, estaría el servicio que me presta para comer sus frutos, por ejemplo. Ese mismo árbol puede ser también un obstáculo con el que me golpeo al circular por un camino estrecho. Nadie puede negar la existencia del «objeto-árbol», pero lo relevante de nuestro conocimiento de él no es que sea árbol ni que sea objeto, sino que me fue útil o incómodo en determinadas circunstancias y que, a pesar de ello, reconocemos en él otras cosas que puede ser sin negar lo que es para nosotros.

Frente al relativismo, la verdad no puede ser negada; frente al racionalismo, la verdad debe adquirir una dimensión vital como verdad de un individuo. Este conocimiento selectivo se extiende a los pueblos y a las épocas, que han alcanzado a vislumbrar unas verdades y han dejado de lado otras.

La **perspectiva** es, por consiguiente, un componente de la realidad, mientras que el racionalismo, al abstraer lo real, se convierte en algo ficticio, por interesante que pueda ser en algún caso.

Cada vida ofrece un punto de vista sobre el universo, sin que quepa reprocharle insuficiencia o falsedad alguna. Más bien ocurre lo contrario: es la perspectiva que pretende ser única la que es falsa, pues no corresponde a ningún hombre. Solo Dios es capaz de aunar todos los puntos de vista.

Este reconocimiento de la perspectiva abre paso a esa dimensión vital tantas veces relegada, y con ello esa razón una, absoluta e invariable se convierte en una razón vital.

La razón vital supone un nuevo concepto de filosofía en el que el racionalismo, que pretendía ser válido para todos los tiempos, asuma su dimensión histórica y, por tanto, lo que se presentaba como una idea del mundo sea visto como el horizonte de ese mundo para cada individuo y cada filosofía.

Escepticismo relativista/ Racionalismo. Para Ortega, el **escepticismo relativista** es una visión de la realidad limitada a lo concreto y, por tanto, errónea. Lo contrapone al **racionalismo**, al que el relativista niega su capacidad para encontrar verdades evidentes y necesarias capaces de dar cuenta de cuanto hay, apoyándose en los cambios de lo real y las opiniones diferentes que acerca del conocimiento mantienen los mismos racionalistas.

Perspectiva. En Ortega, es la forma que adopta la realidad para el sujeto, sin caer por ello en el subjetivismo: la sierra de Guadarrama es distinta según se la mire desde Madrid o desde Segovia, pero ambas visiones son verdaderas. La perspectiva establece un orden en el que las cosas se presentan de una u otra forma según las circunstancias que les dan sentido. La verdad absoluta es la suma de perspectivas individuales que, por eso mismo, son verdaderas parcialmente.

Texto comentado

El tema de nuestro tiempo, cap. X

X

LA DOCTRINA DEL PUNTO DE VISTA

Contraoponer la cultura a la vida y reclamar para ésta la plenitud de sus derechos frente a aquélla no es hacer profesión de fe anticultural. Si se interpreta así lo dicho anteriormente, se practica una perfecta tergiversación. Quedan intactos los valores de cultura; únicamente se niega su exclusivismo. Durante siglos se viene hablando exclusivamente de la necesidad que la vida tiene de la cultura.

5 Sin desvirtuar lo más mínimo esta necesidad, se sostiene aquí que la cultura no necesita menos de la vida. Ambos poderes —el inmanente de lo biológico y el trascendente de la cultura— quedan de esta suerte cara a cara, con iguales títulos, sin supeditación del uno al otro. *Este trato*

10 *leal de ambos permite plantear de una manera clara el problema de sus relaciones y preparar una síntesis más franca y sólida.* Por consiguiente, lo dicho hasta aquí es sólo preparación para esa síntesis en que culturalismo y vitalismo, al fundirse, desaparecen.

20 Recuérdese el comienzo de este estudio. La tradición moderna nos ofrece dos maneras opuestas de hacer frente a la antinomia entre vida y cultura. Una de ellas, el racionalismo, para salvar la cultura[,] niega todo sentido a la vida. La otra, el relativismo, ensaya la operación inversa: desvanece el valor objetivo de la cultura para dejar paso a la vida.

25 Ambas soluciones, que a las generaciones anteriores parecían suficientes, no encuentran eco en nuestra sensibilidad. Una y otra viven a costa de cegueras complementarias. Como nuestro tiempo no padece esas obnubilaciones, como ve con toda claridad el sentido de ambas potencias litigantes, ni se aviene a aceptar que la verdad, que la justicia, que la belleza no existen, ni a olvidarse de que para existir necesitan el soporte de la vitalidad.

35 Aclaremos este punto concretándonos a la porción mejor definible de la cultura: el conocimiento.

El conocimiento es la adquisición de verdades, y en las verdades se nos manifiesta el universo trascendente (transubjetivo) de la realidad. Las verdades son eternas, únicas e invariables. ¿Cómo es posible su insaculación dentro del sujeto? La respuesta del racionalismo es taxativa: sólo es

Comentario

Como resumen de lo que ha venido planteando desde el principio de *El tema de nuestro tiempo*, Ortega señala en este capítulo X que cierra el libro que enfrentar cultura y vida o anular esta en nombre de la superioridad de la cultura es un error. Su propuesta es que se debe buscar una síntesis superadora de ambas.

Comentario

Las soluciones que se han dado para superar el antagonismo entre cultura y vida han sido insatisfactorias. El racionalismo negaba la vida y otorgaba todo el valor a la cultura; el relativismo caía en el error contrario al subordinar la cultura a la vida. La propuesta de Ortega pretende tener en cuenta ambas realidades.

Anotaciones

posible el conocimiento si la realidad puede penetrar en él sin la menor deformación. El sujeto tiene, pues, que ser un medio transparente, sin peculiaridad o color alguno, ayer igual a hoy y a mañana —por tanto, ultravital y extrahistórico—. *Vida es peculiaridad, cambio, desarrollo; en una palabra: historia.*

45 La respuesta del relativismo no es menos taxativa. El conocimiento es imposible; no hay una realidad trascendente, porque todo sujeto real es un recinto peculiarmente modelado. Al entrar en él[,] la realidad se deformaría, y esta deformación individual sería lo que cada vez tomase por la pretendida realidad.

55 Es interesante advertir cómo en estos últimos tiempos, sin común acuerdo ni premeditación, psicología, «biología» y teoría del conocimiento, al revisar los hechos de que ambas actitudes partían, han tenido que rectificarlos, coincidiendo en una nueva manera de plantear la cuestión.

60 El sujeto, ni es un medio transparente, un «yo puro» idéntico e invariable, ni su recepción de la realidad produce en ésta deformaciones. Los hechos imponen una tercera opinión, síntesis ejemplar de ambas. Cuando se interpone un cedazo o retícula en una corriente, deja pasar unas cosas y detiene otras; se dirá que las selecciona, pero no que las deforma. Esta es la función del sujeto, del ser viviente ante la realidad cósmica que le circunda. Ni se deja traspasar sin más ni más por ella, como acontecería al imaginario ente racional creado por las definiciones racionalistas, ni finge él una realidad ilusoria. Su función es claramente selectiva. De la infinitud de los elementos que integran la realidad, el individuo, aparato receptor, deja pasar un cierto número de ellos, cuya forma y contenido coinciden con las mallas de su retícula sensible. Las demás cosas —fenómenos, hechos, verdades— quedan fuera, ignoradas, no percibidas.

75 Un ejemplo elemental y puramente fisiológico se encuentra en la visión y la audición. El aparato ocular y el auditivo de la especie humana reciben ondas vibratorias desde cierta velocidad mínima hasta cierta velocidad máxima. Los colores y sonidos que queden más allá o más acá de ambos límites les son desconocidos. Por tanto, su estructura vital influye en la recepción de la realidad; pero esto no quiere decir que su influencia o intervención traiga consigo una deformación. Todo un amplio repertorio de colores y sonidos reales, perfectamente reales, llega a su interior y sabe de ellos.

Comentario

Cuando el antagonismo entre cultura y vida se lleva al campo del conocimiento, el resultado no es menos excluyente: el racionalismo hace las verdades absolutas, sin tener en cuenta peculiaridad alguna en su captación por el sujeto; el relativismo, por su parte, las reduce a esa parte de realidad que cada sujeto en su particularidad conoce.

Comentario

Ortega cree ver en los desarrollos recientes de la psicología, la biología y la teoría del conocimiento, cada uno de forma independiente, una nueva actitud que viene a corregir la manera unilateral de plantear las cosas del racionalismo y del relativismo.

En psicología, una nueva concepción del sujeto hace ver que capta la realidad de manera selectiva, pero sin que ello implique deformación alguna de esta. Por su parte, la biología ha venido a demostrar la existencia de umbrales de percepción más allá de los cuales no es posible al sujeto por sí mismo ver u oír, sin que ello implique que se deforme la realidad que nos es dado percibir.

Anotaciones

Como con los colores y sonidos acontece con las verdades. La estructura psíquica de cada individuo viene a ser un órgano receptor, dotado de una forma determinada, que permite la comprensión de ciertas verdades y está
 90 condenado a inexorable ceguera para otras. Asimismo, cada pueblo y cada época tienen su alma típica, es decir, una retícula con mallas de amplitud y perfil definidos que le prestan rigurosa afinidad con ciertas verdades e incorregible ineptitud para llegar a ciertas otras. Esto significa
 95 que todas las épocas y todos los pueblos han gozado su congrua porción de verdad, y no tiene sentido que pueblo ni época algunos pretendan oponerse a los demás, como si a ellos solos les hubiese cabido en el reparto la verdad entera. Todos tienen su puesto determinado en la serie
 100 histórica; ninguno puede aspirar a salirse de ella, porque esto equivaldría a convertirse en un ente abstracto, con íntegra renuncia a la existencia.

Desde distintos puntos de vista, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo. La distinta
 105 situación hace que el paisaje se organice ante ambos de distinta manera. Lo que para uno ocupa el primer término y acusa con vigor todos sus detalles, para el otro se halla en el último y queda oscuro o borroso. Además, como las cosas puestas unas detrás de otras se ocultan en todo o
 110 en parte, cada uno de ellos percibirá porciones del paisaje que al otro no llegan. ¿Tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno? Evidentemente, no; tan real es el uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que puestos de acuerdo, en vista de no coincidir sus paisajes, los juzgasen ilusorios. Esto supondría que hay un tercer
 115 paisaje auténtico, el cual no se halla sometido a las mismas condiciones que los otros dos. Ahora bien, ese paisaje arquetipo no existe ni puede existir. La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada
 120 perspectiva. *La perspectiva es uno de los componentes de la realidad.* Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo.

Lo que acontece con la visión corpórea se cumple
 125 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
 130 menesteres del conocimiento; pero es preciso no olvidar que desde él no se ve lo real. El punto de vista abstracto sólo proporciona abstracciones.

Comentario

Continuando con el argumento anterior y enlazando con el ejemplo de la visión y de la audición, también la teoría del conocimiento demuestra una capacidad selectiva para las verdades, en virtud de la cual los individuos, los pueblos y las épocas alcanzarían a conocer unas y a ignorar otras.

Comentario

Para Ortega, las personas conocen una perspectiva de la realidad, perspectiva que es real y válida, aunque parcial. Además, la perspectiva no es solo un aspecto del conocimiento, como si nuestro conocimiento fuera incompleto o defectuoso, sino que la perspectiva es un componente de la realidad, dice Ortega; la realidad solo se nos presenta desde una determinada perspectiva. Por el contrario, la pretensión de conocer de forma absoluta es la que supone un exceso, por cuanto no transmite la realidad, sino su abstracción, lo que no deja de ser una ficción.

La alusión explícita a Spinoza y la crítica de su concepción absoluta del conocimiento la hace complementaria Ortega con una referencia implícita a las ideas de Platón como «arquetipos» de una realidad unidimensional que sería la referencia de todas las perspectivas y que nos permitiría alcanzar «la» verdad. Tales arquetipos no existen.

Anotaciones

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 indomitable 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. Si el universo hubiese presentado una faz idéntica a los ojos de un griego socrático que a los de un yanqui, deberíamos pensar que el universo no tiene verdadera realidad, independiente de los sujetos. Porque esa coincidencia de aspecto ante dos hombres colocados en puntos tan diversos como son la Atenas del siglo v y la Nueva York del xx indicaría que no se trataba de una realidad externa a ellos, sino de una imaginación que por azar se producía idénticamente en dos sujetos.

Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. *Cada individuo —persona, pueblo, época— es un órgano insustituible para la conquista de la verdad. He aquí cómo ésta, que por sí misma es ajena a las variaciones históricas, adquiere una dimensión vital.* Sin el desarrollo, el cambio perpetuo y la inagotable aventura que constituyen la vida, el universo, la omnimoda verdad, quedaría ignorada.

El error inveterado consistía en suponer que la realidad tenía por sí misma, e independientemente del punto de vista que sobre ella se tomara, una fisonomía propia. Pensando así, claro está, toda visión de ella desde un punto determinado no coincidiría con ese su aspecto absoluto y, por tanto, sería falsa. Pero es el caso que la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única. Dicho de otra manera: *lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde «lugar ninguno».* El utopista —y esto ha sido en esencia el racionalismo— es el que más yerra, porque es el hombre que no se conserva fiel a su punto de vista, que deserta de su puesto.

Hasta ahora, la filosofía ha sido siempre utópica. Por eso pretendía cada sistema valer para todos los tiempos y

Comentario

Con la concepción perspectivista del conocimiento se impone también una nueva manera de entender la filosofía, en la que las formas diferentes de ver la realidad no suponen la falsedad de una de ellas, sino la sustitución de una verdad intemporal por una verdad vital sensible a las variaciones individuales e históricas.

Sin embargo, no hay que confundir el perspectivismo con el escepticismo y el relativismo. Sí que existe la verdad, de eso no duda Ortega, pero la forma de conquistarla es «complementando» las visiones parciales de los diferentes sujetos desde su perspectiva vital y temporal. Por ello, la verdad es vital e histórica, y sin ese proceso de conquista de la verdad, esta «quedaría ignorada».

Comentario

Retoma Ortega la crítica al racionalismo insistiendo en el carácter perspectivista de la realidad y de la verdad. La pretensión racionalista de reflejar una única realidad es falsa. Nadie ve «la» realidad ni puede obtener una verdad que se corresponda con ella. Todo lo que tenemos son puntos de vista diferentes de la realidad. Al contrario, justamente la perspectiva falsa es afirmar una verdad única.

Anotaciones

para todos los hombres. Exenta de la *dimensión vital, histórica, perspectivista*, hacía una y otra vez vanamente su gesto definitivo. La doctrina del punto de vista exige, en cambio, que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado, permitiendo así su articulación con otros sistemas futuros o exóticos. *La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquélla se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación.*

180 Cuando hoy miramos las filosofías del pasado, incluyendo las del último siglo, notamos en ellas ciertos rasgos de primitivismo. Empleo esta palabra en el estricto sentido
190 que tiene cuando es referida a los pintores del *quattrocento*. ¿Por qué llamamos a éstos «primitivos»? ¿En qué consiste su primitivismo? En su ingenuidad, en su candor —se dice—. Pero ¿cuál es la razón del candor y de la ingenuidad, cuál su esencia? Sin duda, es el olvido de sí mismo. El
195 pintor primitivo pinta el mundo desde su punto de vista —bajo el imperio de ideas, valoraciones, sentimientos que le son privados—, pero cree que lo pinta según él es. Por lo mismo, olvida introducir en su obra su propia personalidad; nos ofrece aquélla como si se hubiera fabricado a sí misma, sin intervención de un sujeto determinado, fijo en un
200 lugar del espacio y en un instante del tiempo. Nosotros, naturalmente, vemos en su cuadro el reflejo de su individualidad y vemos, a la par, que él no la veía, que se ignoraba a sí mismo y se creía una pupila anónima abierta sobre el
205 universo. Esta ignorancia de sí mismo es la fuente encantadora de la ingenuidad.

Mas la complacencia que el candor nos proporciona incluye y supone la desestima del candoroso. Se trata de un benévolo menosprecio. Gozamos del pintor primitivo como
210 gozamos del alma infantil, precisamente porque nos sentimos superiores a ellos. Nuestra visión del mundo es mucho más amplia, más compleja, más llena de reservas, encrucijadas, escotillones. Al movernos en nuestro ámbito vital[,] sentimos éste como algo ilimitado, indomable, peligroso y
215 difícil. En cambio, al asomarnos al universo del niño o del pintor primitivo[,] vemos que es un pequeño círculo, perfectamente concluso y dominable, con un repertorio reducido de objetos y peripecias. La vida imaginaria que llevamos durante el rato de esa contemplación nos parece un
220 juego fácil que momentáneamente nos liberta de nuestra grave y problemática existencia. La gracia del candor es, pues, la delectación del fuerte en la flaqueza del débil.

El atractivo que sobre nosotros tienen las filosofías prérteritas es del mismo tipo. Su claro y sencillito esquematis-

Comentario

Cuando se asume la dimensión vital, la filosofía supera la pretensión incondicionada («utópica») que la ha acompañado siempre y se muestra capaz de desarrollar una razón vital que sustituya a la «razón pura».

De esta forma se supera la ingenuidad —semejante a la de los pintores renacentistas que creían reflejar la realidad en sus cuadros cuando solo la retrataban desde su punto de vista— de construir una filosofía en la que latía la intención de alcanzar la verdad absoluta cuando solo se accedía a la perspectiva de sus autores.

Anotaciones

225 mo, su ingenua ilusión de haber descubierto toda la ver-
dad, la seguridad con que se asientan en fórmulas que su-
ponen inmovibles, nos dan la impresión de un orbe
concluso, definido y definitivo, *donde ya no hay proble-*
230 *mas*, donde todo está ya resuelto. Nada más grato que
pasear unas horas por mundos tan claros y tan mansos.
Pero cuando tornamos a nosotros mismos y volvemos a
sentir el universo con nuestra propia sensibilidad, vemos
que el mundo definido por esas filosofías no era en verdad
el mundo, sino el horizonte de sus autores. Lo que ellos in-
235 *terpretaban como límite del universo, tras el cual no había*
nada más, era sólo la línea curva con que su perspectiva
cerraba su paisaje. Toda filosofía que quiera curarse de
ese inveterado primitivismo, de esa pertinaz utopía, nece-
sita corregir ese error, evitando que lo que es blando y dila-
240 *table horizonte se anquilese en mundo.*

Ahora bien: la reducción o conversión del mundo a ho-
rizonte no resta lo más mínimo de realidad a aquél; simple-
mente lo refiere al sujeto viviente, cuyo mundo es, lo dota
de una dimensión vital, lo localiza en la corriente de la
245 vida, que va de pueblo en pueblo, de generación en gene-
ración, de individuo en individuo, apoderándose de la rea-
lidad universal.

De esta manera, la peculiaridad de cada ser, su diferen-
cia individual, lejos de estorbarle para captar la verdad, es
250 precisamente el órgano por el cual puede ver la porción de
realidad que le corresponde. De esta manera, aparece
cada individuo, cada generación, cada época como un
aparato de conocimiento insustituible. La verdad integral
sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que
255 yo veo, y así sucesivamente. *Cada individuo es un punto*
de vista esencial. Yuxtaponiendo las visiones parciales de
todos[,] se lograría tejer la verdad omnimoda y absoluta.
Ahora bien, esta suma de las perspectivas individuales,
este conocimiento de lo que todos y cada uno han visto y
260 saben, esta omnisciencia, esta verdadera «razón absolu-
ta», es el sublime oficio que atribuíamos a Dios. Dios es
también un punto de vista, pero no porque posea un mira-
dor fuera del área humana que le haga ver directamente la
realidad universal, como si fuera un viejo racionalista. Dios
265 no es racionalista. Su punto de vista es el de cada uno de
nosotros; *nuestra verdad parcial es también verdad para*
Dios. ¡De tal modo es verídica nuestra perspectiva y au-
téntica nuestra realidad! Sólo que Dios, como dice el cate-
cismo, está en todas partes y por eso goza de todos los
270 puntos de vista, y en su ilimitada vitalidad recoge y armo-

Comentario

Continuando con la metáfora pictórica y examinando de nuevo toda la historia de la filosofía, incluso la del último siglo (el xx), como ha señalado antes Ortega, se observa en la filosofía anterior esa misma sencillez esquemática y esa ingenuidad (ese «primitivismo») que en la pintura, al constatar su pretensión de haber descubierto la verdad. Esa pretensión totalizadora es lo que precisamente expresa el concepto de mundo que enuncia ahora Ortega. Frente al «mundo», el concepto de «horizonte» refiere el conocimiento de la realidad a la perspectiva del sujeto que conoce.

Comentario

Lejos de ser un obstáculo o una insuficiencia, el conocimiento de la realidad desde la perspectiva de cada individuo, generación o época le proporciona el punto de vista que le corresponde.

La unión de todas las perspectivas particulares solo puede corresponder al ser divino. Según esto, Dios no tiene un conocimiento absoluto, como pretendió el racionalismo, sino que en él se darían cita la totalidad de las verdades parciales que corresponden a cada sujeto.

Anotaciones

niza todos nuestros horizontes. Dios es el símbolo del torrente vital, al través de cuyas infinitas retículas va pasando poco a poco el universo, que queda así impregnado de vida, consagrado, es decir, visto, amado, odiado, sufrido y gozado.

275

Sostenía Malebranche que si nosotros conocemos alguna verdad es porque vemos las cosas en Dios, desde el punto de vista de Dios. Más verosímil me parece lo inverso: que Dios ve las cosas al través de los hombres, que los hombres son los órganos visuales de la divinidad.

280

Por esto conviene no defraudar la sublime necesidad que de nosotros tiene, e hincándonos bien en el lugar [en] que nos hallamos, con una profunda fidelidad a nuestro organismo, a lo que vitalmente somos, abrir bien los ojos sobre el contorno y aceptar la faena que nos propone el destino: el tema de nuestro tiempo.

285

(Tecnos, Madrid, 2002).

Comentario

Si Dios representa esa combinación de todas las perspectivas particulares, nuestra participación en la conquista de la verdad es insustituible y nuestro destino es observar y conocer la realidad desde nuestro punto de vista: a esto llama Ortega «el tema de nuestro tiempo».



Anotaciones

Caso práctico

UNIVERSIDADES PÚBLICAS DE LA COMUNIDAD DE MADRID
PRUEBA DE ACCESO A LAS ENSEÑANZAS UNIVERSITARIAS
OFICIALES DE GRADO
Curso 2010-2011
MATERIA: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

INSTRUCCIONES GENERALES Y VALORACIÓN

ESTRUCTURA: La prueba consta de dos opciones, «A» y «B», cada una de las cuales incluye:

- a) un texto y
- b) cuatro cuestiones relacionadas con dicho texto.

INSTRUCCIONES: El alumno elegirá la opción «A» o la opción «B» y responderá a las cuestiones que aparecen al final de la opción elegida.

PUNTUACIÓN:

Las respuestas a las cuestiones 1.^a, 3.^a y 4.^a podrán obtener una calificación máxima de dos puntos cada una. La contestación a la pregunta 2.^a podrá obtener hasta cuatro puntos.

TIEMPO: Una hora y treinta minutos.

OPCIÓN A

«La verdad integral sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente. *Cada individuo es un punto de vista esencial.* Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos[,] se lograría tejer la verdad omnímoda y absoluta. Ahora bien, esta suma de las perspectivas individuales, este conocimiento de lo que todos y cada uno han visto y saben, esta omnisciencia, esta verdadera «razón absoluta», es el sublime oficio que atribuíamos a Dios. Dios es también un punto de vista, pero no porque posea un mirador fuera del área humana que le haga ver directamente la realidad universal, como si fuera un viejo racionalista. Dios no es racionalista. Su punto de vista es el de cada uno de nosotros; *nuestra verdad parcial es también verdad para Dios.* ¡De tal modo es verídica nuestra perspectiva y auténtica nuestra realidad! Sólo que Dios, como dice el catecismo, está en todas partes y por eso goza de todos los puntos de vista, y en su ilimitada vitalidad recoge y armoniza todos nuestros horizontes» (ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*).

En este texto, su autor reflexiona sobre el problema del conocimiento.

Cuestiones:

1. Exponer las ideas y la estructura argumentativa del texto propuesto.
2. Explicar el problema del conocimiento en Ortega y Gasset y desarrollar sistemáticamente las principales líneas del pensamiento de este autor.
3. Enmarcar el pensamiento de Ortega y Gasset en su contexto histórico, sociocultural y filosófico.
4. Explicar el tratamiento del problema del conocimiento en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época contemporánea.

Opción A

1. Exponer las ideas y la estructura argumentativa del texto propuesto.

Para Ortega, todo conocimiento es válido, pero parcial, porque es fruto de la perspectiva de cada sujeto. El conocimiento absoluto solo está al alcance de Dios, pero no entendiéndolo como la única visión correcta de la realidad, a la manera del racionalismo, sino como un conocimiento que integraría los puntos de vista individuales. Estos, por tanto, serían verdaderos aunque incompletos.

El texto contrapone el conocimiento parcial del ser humano con el conocimiento absoluto de Dios. La diferencia entre ambos no estaría en su veracidad, que comparten, sino en la perspectiva individual del sujeto y en la perspectiva total de Dios, que Ortega utiliza como una metáfora, que recuerda el racionalismo, para defender la verdad (parcial) de los conocimientos de todos los seres humanos.

2. Explicar el problema del conocimiento en Ortega y Gasset y desarrollar sistemáticamente las principales líneas del pensamiento de este autor.

Ortega pretende superar el viejo dilema entre conocimiento absoluto y relativo. El primero, que puede identificarse con el racionalismo, plantearía la dificultad de ignorar la peculiaridad del sujeto; el relativismo, en cambio, vendría a ser un escepticismo que no va más allá de lo concreto. Su alternativa es una síntesis que encontraría en la perspectiva la parte de verdad que cada sujeto posee.

Al reflejar el punto de vista del individuo, esta forma de conocimiento es más real que la visión absoluta, que, para Ortega, solo produce abstracciones que no se corresponden con la auténtica realidad. Solo Dios alcanzaría este absoluto, pero no entendido como la única verdad válida, sino como la suma de las verdades parciales de los seres humanos.

El conocimiento perspectivista de la realidad necesita superar las exigencias de la razón pura y alumbrar una razón vital que reconoce el carácter temporal e histórico de la verdad.

La vida, en la que está enraizada la razón, es concebida por Ortega como una realidad superadora de las antinomias a las que habían llegado el realismo, al otorgar prioridad a los objetos, y el idealismo, al hacer lo propio con las ideas. En la realidad radical que es la vida aparecen relacionados las co-

sas y el yo: este supera el aislamiento al que estaba sometido en el idealismo, como mero sujeto pensante, y pasa a convertirse en un ser concreto que se relaciona con su circunstancia de múltiples maneras.

Esta relación no se realiza en el vacío, sino que ha de contar con las creencias que la sociedad nos transmite. Las creencias son el suelo en el que nos apoyamos: solo les prestamos atención cuando, al no encontrar lo que esperamos, tropezamos. Ese tropiezo nos obliga a fabricar una solución, papel que desempeñan las ideas.

Las creencias muestran hasta qué punto el hombre es un producto de la historia: son estas las que determinan nuestra vida. Sin embargo, aunque hemos sido arrojados a un mundo que no hemos elegido, nadie está obligado a hacer nada, sino que existen diferentes opciones entre las que ha de elegir. Ortega concibe al hombre como un ser libre, cuya vida consiste en elegir permanentemente lo que quiere ser. No obstante, esa elección no se realiza a ciegas, sino en función de un proyecto que el individuo, si quiere llevar una vida auténtica, debe asumir.

Asumir el proyecto que somos supone tener que realizar una serie de actividades o, lo que es lo mismo, supone programar nuestro futuro. La vida se realiza desde el futuro: solo a partir de este, del proyecto de cada cual, cobran sentido el pasado y el presente. Hay, por tanto, una nota de temporalidad en la vida a la que no nos es posible renunciar y en función de la cual el yo muestra su permanente dinamismo.

3. Enmarcar el pensamiento de Ortega y Gasset en su contexto histórico, sociocultural y filosófico.

José Ortega y Gasset (1883-1955) fue testigo de importantes acontecimientos históricos, como la Primera Guerra Mundial, la Revolución Rusa y, tras la instauración de las dictaduras fascista en Italia y nazi en Alemania, la Segunda Guerra Mundial y la «guerra fría». En España, además de la pérdida de las últimas colonias, que marca la crisis de 1898, la monarquía de Alfonso XIII vio aumentar su impopularidad por su vínculo con la dictadura de Primo de Rivera, que pretendía ser la solución a los desgastados gobiernos heredados de la Restauración. El resultado fue el advenimiento de la Segunda República, que, sometida a abruptos cambios de gobierno, se truncó con la Guerra Civil y la dictadura del general Franco.

Estos hechos no dejaron indiferente a Ortega, que defendió en repetidas ocasiones la necesidad de superar la «vieja política» de la Restauración, se opuso a la dictadura del general Primo de Rivera y, aunque recibió con ilusión la República, pronto se decepcionó por la actitud radical de algunos partidos políticos. A partir de la Guerra Civil, Ortega se exilió y, a su vuelta, la dictadura de Franco le impidió volver a la universidad.

En el plano social, Ortega elaboró su tesis de la «rebelión de las masas» para denunciar la negativa de las clases medias y de las masas populares a reconocer a las minorías dirigentes. Este proceso se ve acompañado de la extensión de la cultura a gran parte de la población, lo que va a provocar su división en una cultura de masas y una cultura más selecta, que se va a constituir en refugio de las vanguardias artísticas.

La ciencia experimenta cambios revolucionarios en diversos campos (física, biología, genética, etc.), lo que propicia un avance tecnológico que permitirá alcanzar grandes cotas de bienestar. Sin embargo, este mismo desarrollo aplicado en las diversas guerras que se van sucediendo provocó un número de víctimas mayor que en ningún otro momento de la historia.

Por último, la filosofía experimentó una creatividad excepcional. Entre los movimientos y escuelas con los que Ortega tuvo relación cabe citar el vitalismo nietzscheano, el neokantismo, la fenomenología de Husserl, de la que Ortega se hará eco muy pronto, el historicismo de Dilthey, cuyo relativismo intentará eludir, y la filosofía de Heidegger, del que se fue desencantando con el tiempo.

4. Explicar el tratamiento del problema del conocimiento en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época contemporánea.

El problema del conocimiento ha encontrado una vigorosa respuesta en el pensamiento antiguo de la mano de Platón y en varias de las obras de Aristóteles, que se consideran entre las más significativas de la disciplina, habiendo sido comentadas por multitud de pensadores. En la Edad Media, tanto Agustín de Hipona como Tomás de Aquino las tuvieron en cuenta, si bien su empeño en conciliar el conocimiento filosófico con las creencias cristianas dio lugar a sistemas diferenciados de los anteriores.

En la Edad Moderna, la filosofía convirtió el problema del conocimiento en uno de sus elementos característicos, si bien no hay que olvidar que con fre-

cuencia la finalidad de sus análisis era mejorar la conducta o el dominio sobre la naturaleza de los seres humanos.

Revisaremos el planteamiento empirista de Locke, para el que el conocimiento no tiene un origen innato, como mantenían los racionalistas, por lo que solo puede surgir, en último término, de las ideas procedentes de los sentidos. Las ideas son los contenidos de la mente humana, y por sensación o reflexión se adquieren las ideas simples, que tienen la primacía en el conocimiento, porque a partir de ellas se construyen las ideas complejas.

Las ideas simples procedentes de la sensación pueden corresponder a las cualidades primarias (extensión, forma, etc.) o a las cualidades secundarias (color, olor, sabor, etc.). Estas, al ser subjetivas, no solo no están en los cuerpos, sino que resultan menos fiables que las primeras; por el contrario, las cualidades primarias están unidas a los cuerpos.

Las ideas simples se combinan para formar ideas complejas, que pueden ser modos, sustancias o relaciones. Frente a los modos y las relaciones que construye la mente y que no representan cosas reales, la idea de sustancia (hombre, árbol y, en general, todas las ideas de objetos) es el soporte de cualidades como el color, la figura, etc., pero ella misma es incognoscible. Así pues, a pesar de que Locke afirma su existencia, no sabe qué es la sustancia, pues su experiencia se reduce a las cualidades sensibles que le están asociadas.

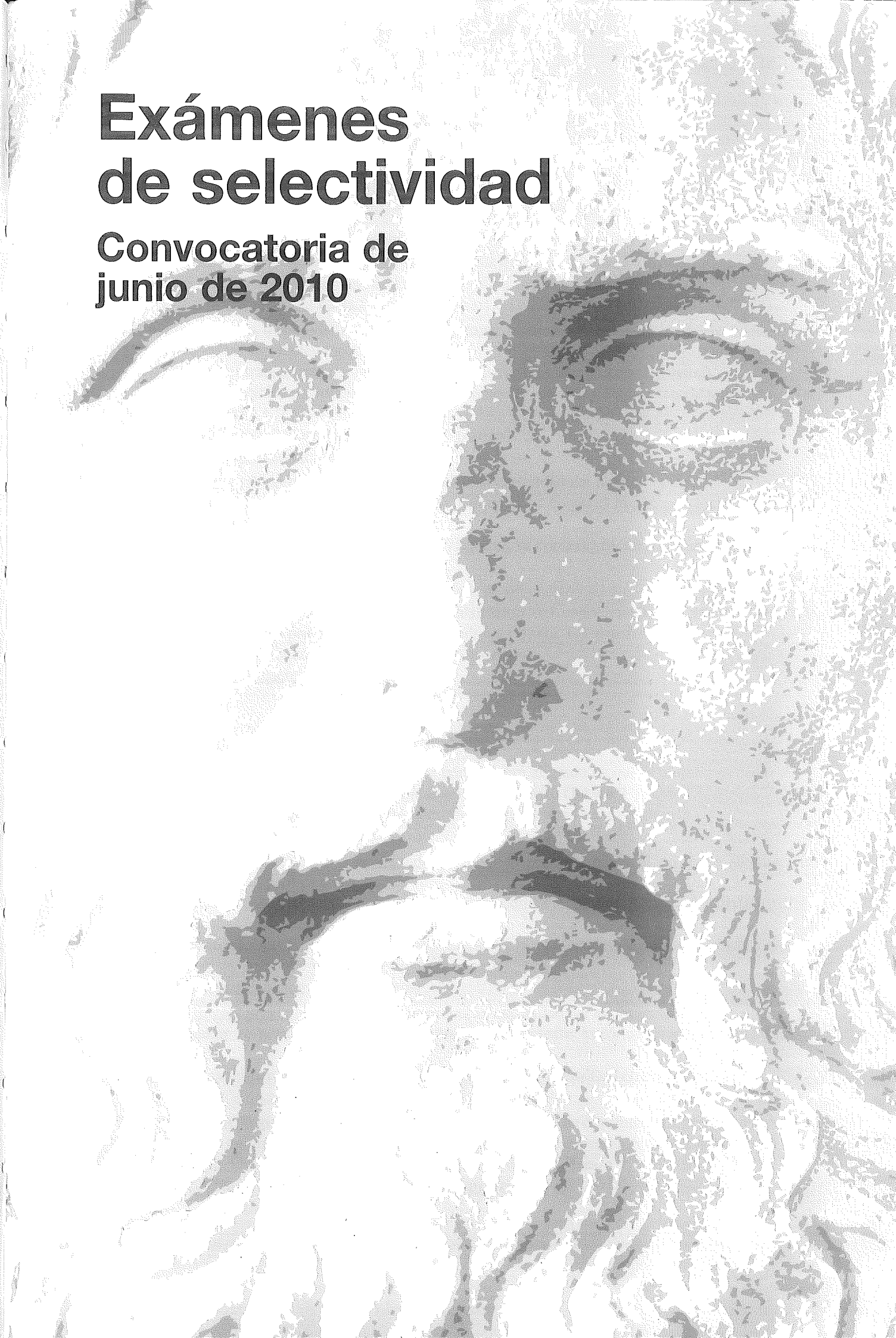
En lo que se refiere a la certidumbre del conocimiento, Locke distingue la opinión, que equivale a la fe o a la creencia, del conocimiento en sentido estricto, que supone el acuerdo entre las ideas. Ese acuerdo puede alcanzarse a través de la intuición (para las ideas de la mente), la demostración (matemática o moral) y la sensación (en relación con las cosas que percibimos), cuyo conocimiento no es tan fiable como los dos anteriores.

Locke sigue a Descartes a la hora de concebir la realidad. Existen tres realidades diferentes: el yo, al que accedemos por intuición; Dios, cuya existencia puede ser demostrada, y los cuerpos, de los que tenemos sensaciones.

Aunque Locke diga que la experiencia es el origen y el límite del conocimiento, no se muestra como un empirista consecuente al admitir el concepto de causa o la idea de sustancia, así como también al explicar la formación de la idea compleja de Dios a partir de ideas simples procedentes de la reflexión (como conocimiento, poder, felicidad), ampliadas con la idea de infinitud.

Exámenes de selectividad

**Convocatoria de
junio de 2010**



HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

CRITERIOS ESPECÍFICOS DE CORRECCIÓN

Opción A

- 1.º) En las respuestas a la primera pregunta se comprobará el grado en que el alumno es capaz de:
- identificar las ideas/argumentos fundamentales del texto (**hasta 1 punto**).
 - exponer la relación existente entre tales ideas/argumentos (**hasta 1 punto**).
- Calificación: hasta 2 puntos.
- 2.º) A través de las respuestas a la segunda pregunta se pretende medir el grado de adquisición del alumno de las siguientes capacidades:
- explicar el tratamiento del conocimiento en Locke o Hume (**hasta 1 punto**).
 - desarrollar las líneas principales del pensamiento del autor elegido de un modo sistemático (**hasta 2 puntos**).
 - utilizar un vocabulario preciso (**hasta 1 punto**).
- Calificación: hasta 4 puntos.
- 3.º) Con la tercera pregunta se pretende comprobar la capacidad del alumno para:
- enmarcar el pensamiento de Locke o de Hume en su contexto histórico y sociocultural (**hasta 1 punto**).
 - enmarcar el pensamiento de Locke o de Hume en su contexto filosófico (**hasta 1 punto**).
- Calificación: hasta 2 puntos.
- 4.º) Con la cuarta pregunta se pretende medir el grado de adquisición del alumno de la siguiente capacidad:
- exponer las líneas fundamentales del tratamiento del conocimiento en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época moderna (**hasta 1,5 puntos**).
 - utilizar un vocabulario preciso (**hasta 0,5 puntos**).
- Calificación: hasta 2 puntos.

Opción B

- 1.º) En las respuestas a la primera pregunta se comprobará el grado en que el alumno es capaz de:
- identificar las ideas/argumentos fundamentales del texto (**hasta 1 punto**).
 - exponer la relación existente entre tales ideas/argumentos (**hasta 1 punto**).
- Calificación: hasta 2 puntos.
- 2.º) A través de las respuestas a la segunda pregunta se pretende medir el grado de adquisición del alumno de las siguientes capacidades:
- explicar el tratamiento de la cuestión de la sociedad en Aristóteles (**hasta 1 punto**).
 - desarrollar las líneas principales del pensamiento de ese autor de un modo sistemático (**hasta 2 puntos**).
 - utilizar un vocabulario preciso (**hasta 1 punto**).
- Calificación: hasta 4 puntos.
- 3.º) Con la tercera pregunta se pretende comprobar la capacidad del alumno para:
- enmarcar el pensamiento de Aristóteles en su contexto histórico y sociocultural (**hasta 1 punto**).
 - enmarcar el pensamiento de Aristóteles en su contexto filosófico (**hasta 1 punto**).
- Calificación: hasta 2 puntos.
- 4.º) Con la cuarta pregunta se pretende medir el grado de adquisición del alumno de la siguiente capacidad:
- exponer las líneas fundamentales del tratamiento de la cuestión de la sociedad en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época antigua (**hasta 1,5 puntos**).
 - utilizar un vocabulario preciso (**hasta 0,5 puntos**).
- Calificación: hasta 2 puntos.

UNIVERSIDADES PÚBLICAS DE LA COMUNIDAD DE MADRID
PRUEBA DE ACCESO A LAS ENSEÑANZAS UNIVERSITARIAS
OFICIALES DE GRADO
Curso 2009-2010
MATERIA: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

INSTRUCCIONES GENERALES Y VALORACIÓN

ESTRUCTURA: La prueba consta de dos opciones, «A» y «B», cada una de las cuales incluye:

- a) un texto y
- b) cuatro cuestiones relacionadas con dicho texto.

INSTRUCCIONES: El alumno elegirá la opción «A» o la opción «B» y responderá a las cuestiones que aparecen al final de la opción elegida.

PUNTUACIÓN:

Las respuestas a las cuestiones 1.^a, 3.^a y 4.^a podrán obtener una calificación máxima de dos puntos cada una. La contestación a la pregunta 2.^a podrá obtener hasta cuatro puntos.

TIEMPO: Una hora y treinta minutos.

OPCIÓN A

«Cuando se nos presenta un objeto o suceso cualquiera, por mucha sagacidad y agudeza que tengamos, nos es imposible descubrir, o incluso conjeturar sin la ayuda de la experiencia, el suceso que pueda resultar de él o llevar nuestra previsión más allá del objeto que está inmediatamente presente a nuestra memoria y sentidos. Incluso después de un caso o experimento en que hayamos observado que determinado acontecimiento sigue a otro, no tenemos derecho a enunciar una regla general o anticipar lo que ocurrirá en casos semejantes, pues se considera acertadamente una imperdonable temeridad juzgar todo el curso de la naturaleza a raíz de un solo caso, por muy preciso y seguro que sea. Pero cuando determinada clase de acontecimientos ha estado siempre, en todos los casos, unida a otra, no tenemos ya escrúpulos en predecir el uno con la aparición del otro y en utilizar el único razonamiento que puede darnos seguridad sobre una cuestión de hecho o existencia. Entonces llamamos a uno de los objetos *causa* y al otro *efecto*» (HUME, *Investigación sobre el conocimiento humano*).

En este texto, su autor reflexiona sobre nuestro conocimiento de lo que llamamos causa.

Cuestiones:

1. Exponer las ideas y la estructura argumentativa del texto propuesto.
2. Explicar el problema del conocimiento en Locke o en Hume y desarrollar sistemáticamente las principales líneas del pensamiento del autor elegido.
3. Enmarcar el pensamiento de Locke o de Hume en su contexto histórico, sociocultural y filosófico.
4. Explicar el tratamiento del problema del conocimiento en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época moderna.

OPCIÓN B

«Ya que vemos que cualquier ciudad es una cierta comunidad, también que toda comunidad está constituida con miras a algún bien [...] es evidente. Así que todas las comunidades pretenden como fin algún bien; pero sobre todo pretende el bien superior la que es superior y comprende a las demás. Ésta es la que llamamos ciudad y comunidad cívica.

Cuantos opinan que es lo mismo regir una ciudad, un reino, una familia y un patrimonio con siervos no dicen bien. Creen, pues, que cada una de estas realidades se diferencia de las demás por su mayor o menor dimensión, pero no por su propia especie. Como si uno, por gobernar a unos pocos, fuera amo de una casa; si a más, administrador de un dominio; si a más aún, rey o magistrado; en la idea de que en nada difiere una casa grande y una ciudad pequeña ni un rey y un gobernante político, sino que cuando uno ejerce el mando a título personal resulta un rey, y cuando lo hace según las normas de un arte peculiar, siendo en parte gobernante y gobernado, es un político. Pero eso no es verdad» (ARISTÓTELES, *Política*).

En este texto, su autor expone la relación entre la sociedad y la búsqueda del bien.

Cuestiones:

1. Exponer las ideas y la estructura argumentativa del texto propuesto.
2. Explicar la cuestión de la sociedad en Aristóteles y desarrollar sistemáticamente las principales líneas del pensamiento de este autor.
3. Enmarcar el pensamiento de Aristóteles en su contexto histórico, sociocultural y filosófico.
4. Explicar el tratamiento de la cuestión de la sociedad en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época antigua.

Opción A

1. Exponer las ideas y la estructura argumentativa del texto propuesto.

En el texto, podemos destacar tres ideas fundamentales:

- 1) No es posible deducir lo que se sigue del suceso u objeto que tenemos presente sin recurrir a la experiencia.*
- 2) Tampoco es un procedimiento adecuado establecer una regla general o suponer que algo ha de ocurrir solamente porque haya tenido lugar en una única ocasión.*
- 3) Ahora bien, cuando son muchos los casos que hemos observado y en todos ellos tras un acontecimiento aparece otro, podemos avanzar sin temor que estamos ante una cuestión de hecho, en la que a una «causa» le sigue un «efecto».*

La estructura del texto se compone de dos enunciados que actúan como premisas:

- 1) Uno de carácter más general: sin la ayuda de la experiencia nada seguro podemos prever.*
- 2) Otro que refuerza al primero: ni siquiera con la ayuda de un caso estamos autorizados a anticipar lo que sucederá en el futuro.*

A partir de tales enunciados se propone, finalmente, la conclusión: la determinación de la causa y del efecto en una cuestión de hecho tiene que estar basada en la repetición de múltiples casos en los que no se produzca ninguna excepción.

2. Explicar el problema del conocimiento en Locke o en Hume y desarrollar sistemáticamente las principales líneas del pensamiento del autor elegido.

Puesto que el texto presentado es de Hume, optaremos por exponer su pensamiento, que lleva a su culminación el empirismo moderno.

Para Hume, los contenidos de la mente son percepciones, entre las que podemos diferenciar las impresiones y las ideas. Las impresiones son más intensas que las ideas, que se derivan de aquellas. Además, están las impresiones de sensación, de las que surgen las ideas, que, a su vez, originan las impresiones de reflexión. No existen las ideas innatas.

Las ideas simples corresponden a una impresión, y las complejas son un producto de la memoria o de la imaginación. Las ideas de la memoria mantienen las características de las impresiones originales; las de la imaginación, que son menos intensas, alteran la figura y la secuencia de aquellas según tres principios de asociación: semejanza, contigüidad y causa-efecto.

Los objetos de la razón son relaciones de ideas o cuestiones de hecho. Las proposiciones lógicas o matemáticas que expresan relaciones formales, independientes de la experiencia y necesarias, son del primer tipo. Las cuestiones de hecho no son necesarias, pero a diferencia de las relaciones entre ideas nos proporcionan información.

Los razonamientos sobre cuestiones de hecho parecen fundarse en la relación de causa y efecto. Pero como al observar un objeto o hecho no es posible inferir los efectos que se siguen de él, esa relación no puede ser a priori (basada en la razón), sino dependiente de la experiencia, que produce la noción de una conexión necesaria entre los hechos a los que se refiere. Pero en el mundo no hay conexiones necesarias, solo conjunciones contingentes. La conexión, por tanto, no está en las cosas, sino en nuestra mente: es una creencia asentada en el hábito que crea la experiencia.

Hume aplica su análisis de la causalidad a la idea de sustancia. La sustancia extensa no puede probarse, pues todo lo que tenemos de la realidad son impresiones. De la sustancia pensante solo tenemos las percepciones que en cada momento sentimos, sin impresión alguna que corresponda a la idea de una identidad permanente. Finalmente, la sustancia divina no puede ser demostrada a priori, porque toda existencia es una cuestión de hecho que no implica necesidad, ni a posteriori, puesto que se asienta sobre analogías de escaso valor.

El resultado de este análisis es el escepticismo: no podemos ir más allá de las impresiones o fenómenos y solo cabe confiar en la creencia, el hábito y la costumbre, que son débiles apoyos para el conocimiento. Sin embargo, este escepticismo no es el «pirrónico», que Hume considera destructivo y que se refuta con las exigencias de la vida cotidiana. Es un escepticismo moderado del que resulta la tolerancia, pues la ausencia de principios indiscutibles nos debería llevar a mantener la libertad a la hora de juzgar y de actuar.

El escepticismo moderado lleva también a desechar prejuicios en la investigación filosófica, y fruto de esa postura es una propuesta moral que se basa

en el sentimiento: la razón es esclava de las pasiones, y una acción es considerada buena o mala de acuerdo con la impresión que produce en nosotros. Este sentimiento se deja guiar por la utilidad social de la acción y es compartido por las personas si sus intereses particulares no les impiden mantener una observación imparcial.

También el empirismo de Hume orienta sus ideas políticas, de tal modo que rechaza conceptos tradicionalmente aceptados en la filosofía política, pero difíciles de demostrar en la realidad tales como ley natural, contrato social, derecho divino o estado de naturaleza.

3. Enmarcar el pensamiento de Locke o de Hume en su contexto histórico, sociocultural y filosófico.

También en este caso optamos por el contexto en el que se sitúa la obra de Hume, que exige recordar que el triunfo de la Revolución Gloriosa (1688) en Inglaterra convirtió la monarquía parlamentaria en el modelo político del siglo XVIII. Las libertades políticas, sociales y económicas que satisfacían las reivindicaciones de la burguesía y de parte de la aristocracia generaron prosperidad y un consenso social que alejó del país las convulsiones por las que pasaron los países del continente europeo durante el período ilustrado.

En el ámbito científico, las ideas de Newton sobrepasan el ámbito de la física, influyendo en los avances de la química, las aplicaciones industriales e incluso el desarrollo de las ciencias naturales, lo que asienta la idea de progreso en todos los ámbitos del saber.

En religión, algunos pensadores defendieron el ateísmo, pero predominaba el deísmo. A pesar de la expansión del antidogmatismo, Hume sufrió el veto de la Iglesia escocesa al intentar ocupar una cátedra universitaria. La pretensión de extender la educación a todo el mundo fue característica de un siglo que hizo del enciclopedismo su seña de identidad. La discusión ideológica en salones y academias y su difusión por medio de periódicos y de revistas también fue un rasgo de la época.

Un amplio concepto de filosofía, influido por las ideas de Newton y de Locke, daba cabida a la metafísica, aunque vista desde una perspectiva crítica. La idea de razón se aplicaba a campos muy diversos, algunos de los cuales marcaron el inicio de las ciencias sociales, pero en todos ellos se sobrepasa su carácter teórico para aspirar a dirigir la acción humana. Por eso ad-

quiere tanta importancia la legitimación del poder político a la vez que la moral reclama su autonomía respecto de la religión, vinculando las ideas de virtud y de felicidad a este mundo.

4. Explicar el tratamiento del problema del conocimiento en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época moderna.

El problema del conocimiento es una de las cuestiones fundamentales tratadas por los filósofos de todos los tiempos. Nosotros, entre los múltiples planteamientos que podríamos escoger, elegimos el realizado por Aristóteles, que une a su originalidad e interés una gran influencia en la filosofía posterior, especialmente en la escolástica.

Para Aristóteles, el deseo de conocer forma parte de la naturaleza humana. Pero el conocimiento propio del ser humano no es el que procede de la percepción, que comparte con los animales y está basado en el alma sensitiva, sino que es la ciencia, un conocimiento basado en conceptos universales. El alma racional, específica del hombre, es la encargada de adquirir ese saber. Para ello, se parte de la experiencia, que reúne las sensaciones almacenadas en la memoria. Este conocimiento es particular, lo que plantea la cuestión de cómo se alcanza la universalidad que requiere la ciencia. La respuesta es: por abstracción.

Aristóteles pertenece a la corriente filosófica del empirismo, de manera que concibe el intelecto («nous») como una tabla rasa que debe ser llenada con la información procedente de los sentidos. Las sensaciones suponen en sí mismas un primer proceso de abstracción, pues, al introducir en el intelecto la imagen o «phantasma» del objeto observado, implican una separación de la forma respecto de la materia, a la que la imaginación despoja de sus componentes individuales. Pero a ello hay que añadir la acción del intelecto, del que Aristóteles distingue dos tipos: el intelecto paciente o pasivo y el intelecto activo o agente.

El intelecto paciente recibe las sensaciones e imágenes y el intelecto agente las elabora por medio de la abstracción. La actividad de este consiste en modificar y transformar la imagen particular en un concepto universal.

A pesar de la trascendencia de su tarea, Aristóteles no aclaró si el intelecto agente, al que atribuye la inmortalidad, es propio de Dios, del hombre o de ambos, lo que ha dado origen a importantes discusiones filosóficas posteriores.

Opción B

1. Exponer las ideas y la estructura argumentativa del texto propuesto.

En el texto, Aristóteles expone principalmente dos ideas:

- 1) Puesto que todos los actos humanos responden a la causa final, también la constitución de la ciudad-Estado (polis) se propone un fin: la felicidad, bien supremo al que aspiran todos los hombres.*
- 2) Pero la ciudad no es la única comunidad que existe: también existen la familia, un patrimonio con siervos, un reino, etc. Aristóteles va a sostener que esas comunidades políticas, por ser de especies distintas, exigen formas de gobierno diferentes; porque, aunque todas se proponen alcanzar algún fin (la procreación, regir una casa o un conjunto de aldeas), no todos los bienes son iguales, sino que están jerarquizados; y la ciudad-Estado existe para que sus miembros puedan ser felices «viviendo bien», cosa que solo es posible gracias a la ley y a la educación en la virtud, garantes de la justicia.*

De aquí concluye Aristóteles, que la ciudad es por naturaleza la forma política superior hacia la que apuntan en su desarrollo todas las demás formas de gobierno; de manera que, del mismo modo que la forma (alma) da unidad a los diferentes miembros de un organismo, también la comunidad cívica es la estructura política suprema que abarca y da sentido al resto de comunidades inferiores a ella.

2. Explicar la cuestión de la sociedad en Aristóteles y desarrollar sistemáticamente las principales líneas del pensamiento de este autor.

Aristóteles define al hombre como un «animal político», que, por su naturaleza racional, tiende a vivir en sociedad, junto con los demás seres humanos, para «vivir bien»; es decir, para llevar una vida virtuosa, conforme a la justicia, y actualizar todas sus potencialidades, intelectuales y corporales, valiéndose de la educación y de las leyes.

Para Aristóteles, la forma superior de comunidad es la ciudad-Estado, ya que en ella el hombre libre (aunque no el esclavo, por su condición irracional) puede alcanzar el disfrute del bien supremo: la felicidad, tanto individual como colectivamente. Por eso, Aristóteles dice que la política es una ciencia práctica «más principal y eminentemente directiva» que la ética.

El concepto central de la ética aristotélica es el de «virtud», como el camino para alcanzar la felicidad. Aristóteles distingue entre virtudes intelectuales, como la prudencia, y virtudes éticas, que se desarrollan cuando el individuo adquiere el hábito de actuar conforme al justo término medio entre dos extremos equivocados, bien por exceso, bien por defecto.

La sabiduría, otra virtud intelectual, consiste en la vida contemplativa, dedicada al conocimiento. Cualquier ser alcanza la perfección y la felicidad en su género si realiza las actividades que mejor se adecuan a su naturaleza específica, y puesto que la naturaleza del hombre está determinada por su alma racional, una vida que ejercite la razón será la más perfecta y feliz, tanto en el ámbito intelectual como en el moral.

El conocimiento lo interpreta Aristóteles como un proceso mental en el que, partiendo del conocimiento sensible, el alma abstrae las formas inscritas en la materia, valiéndose del material que le ofrece la memoria y de la acción conjunta de los intelectos agente y paciente, que colaboran para elaborar el concepto universal, base de la ciencia.

Las principales ciencias teóricas son la física y la metafísica. La primera estudia los seres naturales y sus cuatro causas (material, formal, eficiente y final), explica el movimiento como paso de la potencia al acto y culmina en Dios, motor inmóvil que pone en marcha el universo, que Aristóteles concibe dividido en dos mundos: el sublunar, imperfecto y formado por los cuatro elementos (agua, aire, tierra y fuego), y el supralunar, perfecto, constituido por las esferas celestes. La metafísica, en fin, como ciencia de las primeras causas y principios, estudia el ser en tanto que ser y las categorías: la sustancia y los accidentes.

3. Enmarcar el pensamiento de Aristóteles en su contexto histórico, sociocultural y filosófico.

La vida y la obra de Aristóteles transcurren en el momento en el que la polis griega entra en decadencia: Atenas y Tebas, tras ser derrotadas, perdieron su libertad y quedaron sometidas al dominio macedónico. La rápida conquista del imperio persa por Alejandro Magno, discípulo de Aristóteles, inició la época helenística, en la que Atenas quedó progresivamente desplazada como centro cultural por Alejandría y la influencia griega se extendió por Oriente, hasta la India.

El arte helenístico es más realista que el clásico, y en él destacan pintores como Zeuxis o Parrasio y escultores como Escopas y Lisipo. Las comedias de Menandro y los discursos del orador Demóstenes coinciden en este período con los estudios sobre la naturaleza del principal discípulo de Aristóteles en el Liceo: Teofrasto. También cabe citar la astronomía de Eudoxo (creador de un modelo del cosmos basado en esferas con un centro común) y la geometría del matemático alejandrino Euclides, expuesta en los Elementos.

Respecto al marco filosófico, hay que citar:

- 1) La Academia platónica, en la que estudió Aristóteles, cuyo pensamiento parte de una crítica a la teoría de las ideas de Platón (las ideas son «formas» unidas a la materia, que las individualiza).
- 2) Las escuelas helenísticas: cínicos (Diógenes), estoicos (Zenón), epicúreos (Epicuro) y escépticos (Pirrón), que plantean el ideal individualista del «sabio», que con ánimo tranquilo sabe enfrentarse a las incertidumbres político-sociales de una época caracterizada por el cosmopolitismo.
- 3) La pervivencia de la escuela sofística, centrada ahora, sobre todo, en cuestiones filológicas relacionadas con el análisis de textos literarios.
4. Explicar el tratamiento de la cuestión de la sociedad en un autor o corriente filosófica que no pertenezca a la época antigua.

Para tratar de la sociedad, podríamos exponer las concepciones de Agustín de Hipona, que distingue entre la ciudad celestial y la ciudad terrenal; de Tomás de Aquino, que concibe la política como la proyección de las leyes divina y natural sobre la ley positiva del Estado; de Rousseau, con su interpretación del contrato social; de Marx, que estudia la sociedad desde el punto de vista del materialismo histórico, y de Ortega —autor que elegimos—, que distingue entre elite y masa en las generaciones que se suceden en la historia.

Frente a las filosofías anteriores, idealistas o realistas, Ortega sostiene que la realidad radical es la vida humana, que está compuesta por dos dimensiones: el yo y la circunstancia que en cada momento lo rodea. Pero la vida no está nunca dada de antemano, sino que el hombre tiene que hacerla, proponiendo proyectos y valiéndose de su libertad, que nunca es absoluta, sino que se encuentra limitada por las posibilidades que le ofrece la circunstancia en la que se encuentra. En esa circunstancia, además, el hombre nunca

está solo, sino que se encuentra con los demás hombres: la sociedad (o, como dice Ortega, «la gente»).

La sociedad transmite al individuo en cada momento histórico una interpretación del mundo, realizada desde una determinada perspectiva y compuesta por una serie de usos, creencias (pensamientos incuestionables, que se dan por supuestos en cada época) e ideas (pensamientos mediante los cuales el hombre trata de comprender las cosas que lo rodean). Asimismo, dado que la vida, tanto individual como social, es temporal y, por tanto, histórica, los usos, las creencias y las ideas que adopta el hombre para proyectar su vida cambian y, por consiguiente, son también históricos.

En la sociedad humana, Ortega distingue entre la masa y la elite (una minoría intelectualmente sobresaliente). La primera está formada por los individuos que se adaptan a las creencias tradicionalmente admitidas, mientras que la elite está formada por aquellos hombres que buscan hacerse una idea clara de la realidad, y sirven como ejemplo para el resto de la sociedad. Esta minoría despierta en las masas un deseo de perfección, y mejoran al imitar a esa elite. Por tanto, para Ortega, la elite o minoría intelectual es un instrumento de perfeccionamiento de la sociedad. Pero cuando se produce la «rebelión de las masas», estas no aceptan seguir a los mejores, con lo que se produce una carencia de liderazgo y la sociedad entra en crisis.

El cambio histórico lo explica Ortega mediante su teoría de las generaciones, que establece el vínculo entre lo personal y lo social: cada individuo está adscrito a la generación histórica a la que pertenece, que le transmite una serie de usos sociales, creencias e ideas y le impone un quehacer peculiar. Durante los primeros treinta años de su vida, los jóvenes aceptan la interpretación del mundo impuesta por la generación anterior; luego, durante los quince años siguientes, y alcanzada la madurez, elaboran su propio repertorio de ideas sobre la realidad, que defienden al final de su vida ante el empuje de una nueva generación, más joven, que aporta nuevas ideas.

Para Ortega, la generación es el auténtico sujeto de la historia, que se mueve por la sucesión de generaciones. No obstante, conviene distinguir entre generaciones «ascendentes», que aportan nuevas ideas, nuevas perspectivas e interpretaciones sobre la realidad, y generaciones «descendentes», que se limitan a aceptar la interpretación tradicional del mundo heredada de las generaciones que las precedieron, sin aportar apenas nuevos pensamientos.

Diccionario



A priori/A posteriori. Son **a priori** las ideas o proposiciones que no proceden de la experiencia, como las ideas innatas, por ser anteriores a ella. El argumento ontológico, basado en la idea de Dios, se considera una demostración de la existencia divina independiente de la experiencia. Lo a priori se opone a lo **a posteriori**, dependiente de la experiencia.

Absolutismo. Forma de gobierno que concentra todo el poder político en la persona del rey. Su base ideológica es la teoría del derecho divino de los reyes. Fue duramente criticada por Locke en su *Primer Tratado sobre el gobierno civil*.

Alienación. Concepto procedente de Hegel, en Marx la alienación deja de ser un proceso de pensamiento para convertirse en una situación de desorientación que experimenta el ser humano bajo el capitalismo. El mundo se le presenta como algo extraño, que lo domina. La principal forma de alienación es la económica, pero existen otras formas, como la social, la política, la religiosa o la filosófica.

Alma. Es, a la vez, principio de la vida y del movimiento, y principio del pensamiento, siendo esta última concepción la que prevalece en Platón. El alma es inmortal e inmaterial y, hasta que se encarna en un cuerpo, permanece en el mundo de las ideas. Platón divide el alma en tres partes: razón (alma racional), ánimo o voluntad (alma irascible) y apetito (alma concupiscible), división que se refleja en los tres grupos que constituyen el Estado (gobernantes, guerreros y productores).

Amor. En San Agustín, el amor desempeña un papel decisivo. Puede ser bueno (caridad) si se ordena al bien del prójimo y al bien en sí mismo (Dios); pero es amor desordenado y malo (delectación) si se mantiene apegado a las apetencias humanas. El amor al bien y a Dios mueve la voluntad, y por ese movimiento el alma es llevada a la felicidad o bienaventuranza, alcanzando la libertad. Ambos amores fundan, además, dos ciudades diferentes: la celestial, que se basa en el amor al prójimo y a Dios, y la terrenal, dirigida por un egoísmo demoníaco.

Amor de sí/Amor propio. El **amor de sí** es una pasión del hombre en el estado de naturaleza que lo impulsa a conservar la vida y a buscar su bienestar. Es un sentimiento natural y bueno. Por el contrario, el **amor propio** es una pasión cultural, social, nacida de la deformación del amor de sí mismo en la sociedad, que empuja al hombre a tratar de ser el primero en todo, fomentando sentimientos negativos, como la envidia y el orgullo.

Analogía. Es una comparación que se establece entre términos de dos o más sistemas. Cuando la semejanza entre los sistemas es muy grande, la correspondencia que se establece entre los términos tiene sentido, pero pierde progresivamente su valor argumentativo conforme aumentan las diferencias.

Apolíneo/Dionisiaco. Son categorías estéticas introducidas por Nietzsche. Lo **apolíneo** designa todo lo relacionado con el antiguo dios griego Apolo, símbolo luminoso del orden, la regularidad, lo mesurado y formalmente perfecto. Alude, sobre todo, a las artes figurativas (escultura, arquitectura, pintura),

cuyas bellas ilusiones se asemejan a las que forja el sueño. Lo **dionisiaco**, en cambio, tiene que ver con el dios Dionisos, símbolo de la vitalidad desbordante, creadora, aunque también cruel y destructiva. Representa lo caótico, orgiástico, inconsciente y nocturno, así como la inspiración poético-musical. Se vincula a las artes temporales, como la música, la poesía y el teatro.

Argumento ontológico. Demostración de la existencia de Dios formulada por San Anselmo de Canterbury (siglo XI) en su libro *Proslogion*. Se trata de una prueba a priori, porque se basa en el simple análisis del concepto de Dios y prescinde de la experiencia. En la Biblia (Salmos, 13, 1), leemos que el necio niega que Dios exista, pero para negarlo ha de tener este concepto en su entendimiento. Ahora bien, Dios se define como aquel ser «mayor que lo cual nada puede pensarse», de modo que no puede existir solo como concepto en el entendimiento, sino que también ha de existir realmente, porque «existir realmente» es «mayor» que «existir sólo en el pensamiento». Si Dios no existiese en realidad, no sería «el mayor ser que puede pensarse» y entraría en contradicción con su propia definición.

Arte. Para Nietzsche, constituye la actividad suprema de la vida, que solo puede encontrar una justificación estética, artística. El arte ha de ser el modelo de un nuevo filosofar, que no se basará ya en conceptos abstractos y fórmulas vacías, sino en el juego de perspectivas vitales, en la creación de nuevas metáforas y nuevos valores, que liberen al espíritu, ilusionándolo, presentándole modelos de vida superiores, más elevados.

«**Buen salvaje**». Es el arquetipo del hombre natural rousseauiano. En el estado de naturaleza, el ser humano es bueno, libre y feliz, y busca su autoconservación guiado por el amor de sí mismo y colabora con el resto de sus iguales impulsado por la piedad. La sociedad corrompe al hombre natural convirtiéndolo en malo, esclavo e infeliz, dominado por el orgullo y la envidia. Se opone radicalmente al hombre «lobo para el hombre», como Hobbes concibe al hombre natural.

Categorías. Aristóteles: Aunque el ser es único, puede decirse de diferentes maneras. Esas maneras de presentarse el ser son las categorías, los géneros supremos de las cosas. Aristóteles distingue diez categorías: sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, situación, posesión, acción y pasión. La lista la obtiene Aristóteles del análisis de la oración, por lo que las categorías también pueden interpretarse gramaticalmente, como los predicados más generales del lenguaje.

Kant: Son conceptos puros a priori, es decir, previos e independientes de la experiencia (como «causalidad», «sustancia», etc.) que pertenecen al entendimiento del sujeto y posibilitan que conozca la realidad. Mientras que para Aristóteles y Tomás de Aquino las categorías tenían un sentido objetivo, designando los principales sentidos del ser, en Kant tienen un sentido trascendental, subjetivo: son las condiciones que pone la mente del sujeto y que hacen posible su conocimiento del mundo.

Causas. En la producción de cualquier ser intervienen, según Aristóteles, cuatro causas: formal, material, eficiente y final. La causa formal es la forma que caracteriza a un ser; la material, la materia de la que está hecho, sobre la que actúa la forma; la causa eficiente es el agente que produce algún cambio, y la causa final es la meta u objetivo hacia el que se orienta dicho cambio.

Circunstancia. Es lo que tiene sentido para el sujeto de aquello que le rodea, y se manifiesta, a la vez, como limitación y como vía de acceso al mundo: la época, el país, la familia, el lugar, el cuerpo, la mente, y todo aquello que el yo se encuentra como dado constituyen la circunstancia. Aunque en alguna de sus obras Ortega parece haber diferenciado entre mundo y circunstancia, en este contexto pueden considerarse términos sinónimos.

Conexión necesaria. La crítica de Hume a la causalidad se basa en el rechazo de la idea de que existe una conexión necesaria entre la causa y el efecto. Tal idea es falsa, pues solamente percibimos que dos hechos (la causa y el efecto) se dan continuamente relacionados de la misma forma, pero no podemos percibir que esa relación sea necesaria.

Contingente. Según Aristóteles, lo contingente se opone a lo necesario. En Santo Tomás, contingente es aquello que «puede ser y no ser», a diferencia de lo necesario, que es aquello que «no puede no ser». Algo puede ser necesario de un modo relativo a otro ser que lo produce, o ser absolutamente necesario, requisito que únicamente cumple Dios, pues no depende de ningún otro ser, salvo de sí mismo, para existir.

Contrato social. En Hobbes y Locke, el contrato designa el pacto por el que los hombres salen del estado de naturaleza y enajenan o ceden sus derechos al monarca, o al gobierno, respectivamente, renunciando a su libertad. Rousseau rechaza este contrato de enajenación y propone un nuevo modelo de contrato social que protege la libertad de cada individuo, porque se basa en un pacto entre iguales, en el que cada miembro de la sociedad cede su derecho a la libertad a todos sus demás componentes, abandonando desde ese momento el estado de naturaleza y convirtiéndose en ciudadano.

Costumbre. Como no podemos demostrar la conexión necesaria entre la causa y el efecto, según Hume, la idea de causa surge en nosotros de la costumbre de observar que dos hechos (la causa y el efecto) se dan continuamente relacionados de la misma forma, y a partir de ahí extraemos la conclusión de que siempre será así, que en el futuro a la causa le seguirá siempre el mismo efecto.

Creacionismo. Doctrina de la cosmología cristiana según la cual el mundo ha sido traído a la existencia desde la nada (*ex nihilo*) mediante el acto creador de Dios. Se opone al principio de la filosofía griega clásica según el cual nada puede surgir de la nada.

Creencia. En Hume, es el sentimiento de seguridad en que el futuro seguirá siendo como el pasado, en que el efecto seguirá siempre a la causa, que produce en nosotros la costumbre de observar reiteradamente la sucesión constante de dos hechos en el tiempo.

Creemos que si acercamos la mano al fuego nos quemará porque todas las veces que lo hemos hecho en el pasado nos hemos quemado. Las ciencias naturales se basan en la creencia, puesto que la causalidad no es una relación necesaria, y solo proporcionan un conocimiento probable.

Creencias/Ideas. Para Ortega, las **creencias** son la parte de la realidad que las personas no se cuestionan: los supuestos, las convicciones y las respuestas sobre los que se asienta nuestra vida y que hemos heredado. Las **ideas** son los pensamientos que cada ser humano elabora sobre lo que le rodea, las respuestas que damos a los problemas que hemos decidido afrontar. Cuando las ideas son aceptadas por la comunidad, se convierten en creencias.

Crucismo. Método filosófico inaugurado por Kant, intermedio entre el método racionalista, para el que la razón no tiene límite alguno en su conocimiento, y el método empirista, que se muestra escéptico respecto al poder cognoscitivo de la razón, limitándolo al ámbito de la experiencia (lo que acaba por arruinar las bases del conocimiento científico). El método crítico pretende someter la razón a un análisis que averigüe sus capacidades teóricas y prácticas (morales), así como los límites de su uso, encontrando que en el conocimiento humano intervienen tanto los sentidos (experiencia) como un elemento a priori aportado por la razón.

Cuestiones de hecho. Tipo de conocimiento distinguido por Hume que se refiere a los hechos, al mundo, y, por tanto, depende de la experiencia. Da lugar a las proposiciones sintéticas, en las que el predicado añade información nueva a la que incluye el sujeto y pueden ser verdaderas o falsas. Un ejemplo puede ser la proposición «Ahora está lloviendo en Madrid».

Deber. Una acción realizada por deber es aquella que se ejecuta solo por respeto al imperativo categórico, sin atender a ningún condicionamiento ajeno a dicha ley moral. Una acción realizada «por deber» se contrapone a una acción «contraria al deber» y se distingue de una acción solo «conforme al deber». Esta última carece de valor moral, porque la voluntad, aunque exteriormente ejecute el deber, persigue una intención distinta del puro cumplimiento del deber mismo.

Decir/Mostrar. **Decir** es hablar del mundo, y es mediante las proposiciones de la ciencia natural como hablamos de los acontecimientos del mundo. Pero hay proposiciones que carecen de sentido, que no hablan del mundo, sino que **muestran** la estructura común entre el mundo y el lenguaje que nos permite hablar del mundo, la forma lógica. Tampoco se puede hablar (decir) de «lo místico», solo se puede mostrar, porque está más allá de los límites del lenguaje.

Deísmo. Doctrina que coincide con el teísmo al admitir la existencia de un ser supremo, creador del mundo y distinto de él, pero se diferencia del teísmo al considerar que la responsabilidad de este dios hacia el mundo es únicamente la de haberle dado sus leyes, y, una vez realizado el acto de creación, no se ocupa de él, abandonándolo a sus propias leyes físicas, sin pedir ningún culto por parte del hombre. Los deístas creían

en una forma de religión natural, basada en la razón, y negaban cualquier factor sobrenatural, como los milagros o la revelación de las religiones positivas; especialmente, el cristianismo.

Dialéctica. Es la forma superior de conocimiento, el conocimiento de las ideas. En el ámbito de la ciencia, se distinguen el conocimiento matemático, que recurre a lo sensible y parte de hipótesis, y el conocimiento dialéctico, que, sin hacer uso de lo sensible, llega a conocer la idea de bien.

Diálogo. La mayor parte de las obras de Platón están escritas en forma de diálogo. Esto no es fruto de la casualidad, sino que guarda estrecha relación con la concepción platónica y, en última instancia, socrática de la filosofía. El diálogo viene a expresar la búsqueda de la verdad que llevan a cabo los diversos personajes que participan en él. Los diálogos platónicos suelen agruparse en cuatro períodos:

- 1) Época de juventud (393-389 a.C.): pertenecen a esta época, entre otros, *Apología*, *Critón* y *Protágoras*. Abundan las preocupaciones éticas y la reivindicación de la figura de Sócrates.
- 2) Época de transición (388-385 a.C.): son de este período, donde abundan las críticas a los sofistas, *Gorgias*, *Cratilo*, *Hippias Menor*, *Hippias Mayor* y *Menón*.
- 3) Época de madurez (384-370 a.C.): se incluyen en esta época de exposición de la teoría de las ideas *Banquete*, *Fedón*, *Fedro* y *República*.
- 4) Época de vejez (369-347 a.C.): se revisa la teoría de las ideas en *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista* y *Político*, y acaba con *Timeo* y *Las leyes*, su última propuesta política.

División de poderes. Aunque Locke fue consciente de la necesidad de leyes, jueces y autoridad para constituir un Estado, su doctrina de la división de poderes distingue entre poder legislativo, ejecutivo y federativo. Hubo que esperar a Montesquieu para que la moderna división de las democracias en poder legislativo, ejecutivo y judicial fuera enunciada expresamente.

Dualismo. En el plano antropológico, Descartes sostiene el dualismo; es decir, considera que el hombre se compone de alma (sustancia pensante) y cuerpo (sustancia extensa). Ambas partes del compuesto humano son completamente diferentes y se encuentran radicalmente separadas. Este dualismo tan estricto plantea el problema de la comunicación entre ambas sustancias, cuerpo y alma, que Descartes resuelve localizando la unión de ambas en la glándula pineal, situada a la base del cerebro humano.

Duda metódica. En la filosofía cartesiana, la duda no es una actitud de base, como en el escepticismo de Montaigne, sino un método. Se trata de un artificio destinado a encontrar un contenido absolutamente cierto que no pueda ponerse en duda y que, siendo absolutamente verdadero, se convierta en la base de nuestro conocimiento. Es, pues, una duda que se dirige a superar el escepticismo, cosa que Descartes consigue con la certeza del *cogito* y la demostración de que Dios existe y no puede ser engañador.

Educación natural. Originalmente, la educación tiene un sentido negativo para Rousseau, pues es el instrumento mediante el que la sociedad domestica al ser humano y lo aleja de su bondad natural. Por ello, propone una revolución del sistema de educación que respete la libertad del niño, evitando cualquier imposición externa, y cuyo objetivo sea liberarlo de falsos prejuicios y de conocimientos inútiles.

Ejemplarismo. Teoría agustiniana, inspirada en el platonismo, por la cual todos los seres son creados conforme al modelo, prototipo o ejemplo que ofrecen las ideas, previamente existentes en la Mente de Dios.

Empirismo. Frente a los racionalistas, que dan prioridad a la razón y afirman la existencia de ideas innatas en la mente, los empiristas dan prioridad a los sentidos y a la experiencia, rechazando la metafísica. En el terreno ético, los empiristas mantuvieron, en general, una ética emotivista y utilitarista, basada en el sentimiento.

Enajenación. Este término expresa el hecho de que alguien no viva «en sí mismo», sino en una realidad ajena a él. Se traduce también por 'alienación' (del latín *alius*: 'otro', 'diferente'). Su significación es doble en Rousseau: tiene un sentido negativo por el que alude al contrato de enajenación, planteado por Hobbes y Locke, en el que el individuo, al fundar el Estado, renuncia a su libertad, enajenándola en el gobierno; frente a ello, la palabra adquiere un matiz positivo, según Rousseau, cuando designa el acto por el cual cada individuo cede todos sus derechos al conjunto de la comunidad, en el momento de suscribir el contrato social, pasando, así, de disfrutar de la libertad natural a obtener la libertad civil, al tiempo que se convierte en ciudadano del Estado.

Escepticismo. Doctrina del conocimiento, representada en la filosofía antigua por Pirrón (siglo III a.C.), según la cual no hay ningún saber firme ni puede encontrarse ningún criterio de certeza absoluto. El escepticismo resurgió en el siglo XVI con Francisco Sánchez, Pierre Charrón y, sobre todo, Michel de Montaigne, quien en sus *Ensayos* mantenía la tesis de que ningún sistema de creencias es definitivamente verdadero, pues todas nuestras opiniones se basan, en última instancia, en el poder de la costumbre.

Escepticismo moderado. Hume distingue entre el escepticismo tradicional o pirronismo y el escepticismo académico, moderado o consecuente, con el que se identifica. Considera el escepticismo pirrónico, un escepticismo radical, que no acepta certeza alguna y que se disuelve ante la necesidad de desenvolverse en la vida cotidiana.

Escepticismo relativista/Racionalismo. Para Ortega, el **escepticismo relativista** es una visión de la realidad limitada a lo concreto y, por tanto, errónea. Lo contraponen al **racionalismo**, al que el relativista niega su capacidad para encontrar verdades evidentes y necesarias capaces de dar cuenta de cuanto hay, apoyándose en los cambios de lo real y las opiniones diferentes que acerca del conocimiento mantienen los mismos racionalistas.

Escolástica. Se conoce con este nombre al pensamiento cristiano del final de la Edad Media, caracterizado, fundamentalmente, por la recepción, a

través de los pensadores árabes y judíos, de la filosofía de Aristóteles y su adaptación a la religión cristiana. En esta función, destaca la figura de Santo Tomás, uno de cuyos temas fundamentales es la diferenciación de los ámbitos de la filosofía y de la teología, de la razón y de la fe.

Esencia/Existencia. La **esencia** designa el conjunto de características que constituyen una cosa. Las esencias de los diversos seres (desde los ángeles a la materia) tienen la posibilidad de existir o no existir (los seres son contingentes), y gracias al acto creador de Dios pasan a existir de hecho. La **existencia** expresa, justamente, el ser efectivo, de hecho, de una esencia. Dios es el único ser en el que esencia y existencia se identifican (es necesario).

Estado de naturaleza. **Locke:** Es el estado primigenio de la humanidad en el que los hombres eran libres e iguales. Cada filósofo, dependiendo de su concepción antropológica pesimista u optimista, tiende a presentarlo con distintas características, que van de la situación de guerra y pobreza a la de felicidad y libertad. El estado de naturaleza desaparece cuando se constituye el Estado y la sociedad civil.

Rousseau: En las teorías contractualistas, este concepto no designa un período de la historia humana, sino que es, más bien, una hipótesis de trabajo que permite enjuiciar la evolución moral del hombre. Como categoría normativa, permite comprender cómo es el ser humano al margen de los artificios que en él introducen la sociedad y una falsa educación. En Rousseau cumple una función, pues, normativa, y se identifica con la figura del «buen salvaje», en el que predomina no la razón, sino el sentimiento. El mal procede, por tanto, de la civilización, mientras que todo lo que se refiere a la naturaleza humana, considerada en sí misma, es armonioso y bueno.

Eterno retorno. Se trata, como el mismo Nietzsche asegura, de «su pensamiento más profundo». Se inspira en la concepción cíclica del tiempo, propia del pensamiento presocrático. Nietzsche concibe el tiempo como infinito, mientras que las combinaciones de fuerzas que constituyen la voluntad de poder son finitas: por ello, todos los sucesos de la realidad se repiten eternamente. Con este concepto, Nietzsche logra unir finitud y eternidad, sin recurrir a ningún «mundo verdadero» trascendente, al tiempo que concede infinito valor a cada instante de la existencia.

Eudemonismo. Se denomina así cualquier doctrina ética que, como la de Aristóteles, identifica la felicidad (*eudaimonía*) con el bien supremo y el fin último hacia el que tienden todos los actos humanos.

Fe. Acto intelectual por el cual el alma adquiere, gracias a la Revelación, el conocimiento de la verdad divina. Dicho conocimiento, basado en la creencia, lo otorga Dios mediante la gracia. Para San Agustín, el conocimiento que proporciona la fe dirige, facilita y complementa el conocimiento basado en la razón natural.

Felicidad. Es el fin último al que tienden todos los seres humanos, y lo alcanzan cuando se dedican a la contemplación intelectual, al conocimiento, que es la actividad propia de los seres racionales. Pero, para la consecución de la felicidad, se requiere la posesión de algunos bienes corporales y exteriores (salud, dinero,

amistad) necesarios para vivir y, especialmente, de las virtudes éticas.

Fenómeno. Es lo que se manifiesta o aparece y, por tanto, lo que podemos conocer de la realidad, sin que pueda justificarse nada más de esta. El fenomenismo de Hume es un efecto del primado de las sensaciones.

Fenómeno/Noúmeno. **Fenómeno** es «lo que se manifiesta o aparece». De la realidad solo podemos conocer aquella parte de los objetos que se nos manifiesta de manera sensible, ya que para que exista conocimiento se requiere, según Kant, la colaboración de los datos sensoriales (experiencia) y de las categorías a priori del entendimiento. **Noúmenos** son las cosas en sí mismas; es decir, la estructura de los objetos con independencia del sujeto que los conoce. Los noúmenos no pueden conocerse, solo pensarse: son una «eterna x» incognoscible que nuestra razón jamás podrá penetrar. Constituyen el límite de nuestro conocimiento.

Fenomenología. La fenomenología critica el naturalismo y el psicologismo, que analizan cualquier cosa siguiendo el método de las ciencias empíricas. Así, aplica su propio método, que, poniendo entre paréntesis la realidad, esto es, sin cuestionar su existencia, trata de describir la estructura de la conciencia, en la que se muestra (fenómeno) la esencia de las cosas. La conciencia, la razón, no es como la concibe la psicología, que la estudia a partir de los datos empíricos, sino una conciencia pura, previa y fundamento de la experiencia.

Filosofía escolástica. Esta forma de pensamiento surgida en la Edad Media había desempeñado un papel relevante en la sistematización de la filosofía de aquella época, pero durante la Edad Moderna era vista como un modo de reflexión decadente y, sobre todo, inútil para los nuevos cometidos que los filósofos racionalistas y empiristas asignaban a la razón. Su carácter teórico era, por otra parte, un obstáculo para la concepción epistemológica y práctica que la filosofía aspiraba a realizar en este tiempo.

Forma de vida. Todo juego de lenguaje es o forma parte de una forma de vida. Imaginar un juego de lenguaje es imaginar una forma de vida. Por el contrario, no se entiende a la gente, incluso cuando se domina su lengua, si no se entiende su forma de vida.

Forma lógica. La estructura que comparten la realidad y el lenguaje, que nos permite hablar del mundo. Sobre la forma lógica no podemos decir nada, no podemos enunciar ninguna proposición, solo es posible mostrarla.

Fuerzas productivas. Constituyen la capacidad de producción de los hombres en un determinado modo de producción. Incluyen tanto los objetos o materias primas utilizados por el hombre como los instrumentos y la propia fuerza de trabajo humana necesarios para producir determinados bienes materiales.

Gracia. Según San Agustín, la gracia restablece la naturaleza caída del hombre por el pecado, es un don gratuito de Dios y constituye una condición necesaria para la salvación. La gracia no suprime la libertad, sino que da a la voluntad la fuerza para querer el bien y realizarlo, rechazando el mal. Por tanto, puede decirse

que la gracia opera sobre el libre albedrío, haciendo que este se use adecuadamente para alcanzar la verdadera libertad de la bienaventuranza.

Hilemorfismo. Teoría según la cual todo ser real se compone de materia (*hylé*) y forma (*morphé*), siendo la forma universal, y la materia, el principio que la individualiza o particulariza reduciéndola a un ser concreto. La materia es aquello con lo que se hace algo (por ejemplo, el bronce de una escultura); la forma, aquello que determina la materia para ser algo y por lo cual un objeto es lo que es (por ejemplo, la imagen del dios que el escultor imprime en la materia). Las formas aristotélicas son las ideas platónicas, pero unidas indisolublemente a la materia que configuran para formar el individuo real o sustancia.

Idea (o forma). Platón: Es el modelo eterno, inmutable y perfecto de cuanto existe en el mundo sensible. Las esencias de los seres físicos (personas, animales, etcétera), las realidades matemáticas (número, formas geométricas) y los valores morales (justicia, belleza, etc.) son ideas; todas ellas constituyen el mundo de las ideas.

Idealismo. Hegel es la máxima figura del idealismo alemán. Su filosofía pretende ser una descripción de la razón en el proceso de su manifestación a lo largo de la historia; por ello, concibe toda realidad (material, social, histórica) como expresión de una misma realidad de la que dependen: el espíritu. Los «jóvenes hegelianos» o «hegelianos de izquierda» pretenden elaborar sus ideas a partir de la filosofía hegeliana, cuyo carácter dialéctico les debía servir para transformar el orden existente. El propio Marx reelabora desde un punto de vista materialista conceptos hegelianos (alienación, dialéctica, etc.), pero a diferencia de los «hegelianos de izquierda» no piensa que son las ideas las que determinan las relaciones humanas.

Ideas. En Descartes, las ideas son los contenidos del yo, o sustancia pensante, y se refieren a las cosas mismas en tanto que «vistas» por la mente. Dentro de las ideas, como representaciones mentales, hay que distinguir entre las ideas adventicias (aparentemente causadas por objetos externos), facticias (creadas por la imaginación del sujeto) e innatas (poseídas por el alma de todos los hombres y connaturales a ella desde el nacimiento).

Ideas de la razón. Mientras que para Platón las ideas tienen un sentido objetivo, designando el auténtico ser de los objetos, la «verdadera realidad», en Kant las ideas tienen un sentido trascendental, crítico y subjetivo, y designan los principios incondicionados de la razón que permiten sintetizar todos nuestros conocimientos.

Ideas innatas. Ideas que todo ser humano, por el hecho de serlo, posee en su mente. Las ideas innatas no dependen de la experiencia, pero eso no quiere decir que no se sirvan de ella para que se desarrolle lo que solo está en la mente como una disposición.

Ideología. Para Marx, es el conjunto de representaciones —que abarcan imágenes, mitos, deseos, ideas o conceptos, según los casos— que los hombres poseen en una sociedad determinada. Con frecuencia provoca una falsa conciencia incapaz de transformar la realidad.

Iluminación. Inspirándose en Platón, el neoplatonismo de Plotino y el Evangelio de San Juan, San Agustín entiende el conocimiento de la verdad como un proceso a la vez afectivo e intelectual, en el que convergen el amor y la razón, y en el curso del cual la mente experimenta una iluminación que le permite remontarse hasta la luz procedente de la razón eterna, entendiendo así la verdad. La iluminación sitúa el conocimiento humano en el umbral de la divinidad, aunque no le permite penetrar por completo en el misterio divino.

Imperativo categórico. Es la ley moral, universalmente válida, presente en la razón del sujeto, que le indica incondicionalmente, de un modo absoluto (categórico), qué forma ha de adoptar su conducta para actuar moralmente. El imperativo categórico es el máximo exponente de la libertad o autonomía moral del sujeto humano, por lo que le otorga dignidad como persona moral y le hace objeto de un absoluto respeto. Se opone a los imperativos hipotéticos de la ética material, que son condicionados; es decir, están dirigidos y subordinados a obtener un determinado fin.

Infraestructura/Superestructura. La **infraestructura** o relaciones económicas (fuerzas productivas y relaciones de producción) determina la **superestructura** (estructuras jurídicas y políticas y elementos ideológicos —moral, religión, filosofía, etc.). Esto no impide que, dada la relación dialéctica entre ambas, la superestructura influya también sobre la infraestructura.

Intelecto paciente/Intelecto agente. Para explicar el conocimiento científico, que se basa en la abstracción de las formas por parte del alma, Aristóteles introduce dos intelectos: el paciente y el agente. El **intelecto paciente** está en potencia de recibir las formas; el **intelecto agente** las despoja de sus componentes individuales y abstrae la especie inteligible, formando el concepto universal. Aristóteles afirma que el intelecto agente es separado, inmortal y eterno.

Intuición/Deducción. Para Descartes, existen dos actos del entendimiento que permiten conocer las cosas sin temor a equivocarse: la intuición y la deducción. La **intuición** se refiere a cualquier representación mental que es tan clara y distinta que no puede existir duda alguna acerca de ella (conocemos por intuición, por ejemplo, que existimos y pensamos o los primeros principios de la matemática). La **deducción**, en cambio, es un razonamiento discursivo, compuesto por varias partes, que, cuando ha sido bien hecha y repasada adecuadamente, nos concede una seguridad igual a la que obtenemos por la intuición (por ejemplo, la demostración de la existencia de Dios o una demostración matemática).

Intuiciones puras. En el criticismo kantiano se trata de las formas a priori del espacio y del tiempo, puestas por la sensibilidad del sujeto, que organizan y dan sentido al caos de los datos sensibles procedentes de la experiencia, para constituir la representación o fenómeno del objeto; este será luego pensado por las categorías del entendimiento.

Juego de lenguaje. Para Wittgenstein, es el «todo formado por el lenguaje y las acciones con las que

está entretreído». Por tanto, hablar y obrar van de la mano. Todos los juegos de lenguaje comparten un aire de familia (muestran alguna semejanza), aunque no hay ningún rasgo común a todos ellos.

Justicia. En la concepción platónica, la justicia es la misma para el Estado que para el alma individual. En efecto, la justicia en el Estado se realiza cuando cada grupo social cumple con la función que le corresponde, desempeñando la virtud que le es propia: los gobernantes, la prudencia; los guerreros, el valor, y los productores, la moderación.

Ley eterna/Ley natural/Leyes positivas. La ley dada por Dios para establecer el orden del universo es la **ley eterna**. Es el origen de la **ley natural**, que es la forma que adopta en los seres creados la ley eterna. Mientras que en los animales designa las leyes que regulan las operaciones que realizan en función de su naturaleza, en el hombre la naturaleza viene dada por su alma racional; en consecuencia, la ley natural es una ley moral de la razón que ordena el comportamiento humano, dirigiéndolo hacia su fin natural: el bien. Las **leyes positivas** son la aplicación de la ley natural a la sociedad humana, por lo que necesariamente tienen que ser compatibles con la naturaleza racional del hombre.

Ley natural. En Locke, es la ley que Dios ha grabado en los hombres para su gobierno. Es una ley moral, porque enseña a los hombres lo que está bien y lo que está mal; natural, porque está presente en la naturaleza humana, y racional, porque se vincula a la razón.

Liberalismo. Sus antecedentes se remontan a Locke y a Montesquieu, aunque su capacidad de cambio y adaptación es, probablemente, la clave de su éxito. Desde el siglo XIX, es la ideología que va a servir de base al capitalismo. En lo económico, Marx ve en el liberalismo, con su libertad económica ilimitada, una forma de egoísmo que provoca la degradación máxima de la clase trabajadora.

Libertad/Libre albedrío. Aunque libertad y libre albedrío son, en principio, términos afines, San Agustín señala que **libertad** designa el estado de bienaventuranza en el que no se puede pecar, mientras que **libre albedrío** se refiere a la posibilidad de elegir entre el bien (con ayuda de la gracia) o el mal (haciendo caso omiso de ella). El hombre, pues, no es siempre libre cuando goza del libre albedrío: depende del uso que haga de él.

«**Lo místico**». Para Wittgenstein, es lo que está fuera de los límites del lenguaje, lo que no se puede decir. En esta categoría entran el sentido y el valor del mundo, lo ético, la estética, la vida y Dios. Sin embargo, esto no elimina el interés de tales cuestiones, que forman parte del ser humano y que no pueden ser dejadas de lado.

Lucha de clases. Las clases sociales son grupos de personas que tienen intereses contrapuestos por ocupar posiciones sociales antagónicas dentro de la estructura económica de una sociedad. Las clases sociales varían de un modo de producción a otro (amos y esclavos; nobles y siervos; burgueses o capitalistas y proletarios), pero el marxismo siempre las concibe como clase dominante y dominada,

explotadora y explotada. La lucha de clases contribuye a la transformación de la sociedad.

«**Malestar en la cultura**». Título de una obra de Freud de gran influencia en la cultura contemporánea. En ella se plantea que la agresividad instintiva del individuo ha sido dominada mediante la cultura, lo que ha provocado en él el desarrollo del sentimiento de culpabilidad. Cultura es, por tanto, sinónimo de represión de lo instintivo en el ser humano.

Maniqueísmo. Religión fundada por Mani (o Manes) en el siglo III, que sintetiza elementos del zoroastrismo, el budismo y el cristianismo. Mantiene la existencia de dos principios que luchan entre sí, tanto en el universo como en el interior del alma humana: la luz (el bien) y la oscuridad (el mal). La salvación se alcanza mediante la purificación personal, que permite liberar las chispas de luz encerradas en la materia.

Masonería. Sociedad secreta, fundada en 1717, cuyos miembros se reconocen entre sí por determinados signos y símbolos, y se reúnen en grupos llamados «logias». Creen en la existencia de un ser supremo — que llaman el «Gran Arquitecto del Universo» — y en la inmortalidad del alma. En política, mantienen los ideales de libertad, igualdad y fraternidad, que influyeron decisivamente en la Declaración de Independencia de Estados Unidos (1776) y en la Revolución Francesa (1789).

Materialismo. El materialismo de Feuerbach pretendía ser la respuesta al idealismo de Hegel, pero su materialismo era mecanicista, más próximo a los planteamientos del siglo XVIII que a los de su época, al suponer la repetición permanente de lo mismo y no su transformación dialéctica. Por otra parte, Feuerbach concibe al ser humano como un ser abstracto, alejado de sus necesidades reales y de su actividad real, lo que hace de su materialismo algo teórico, no práctico.

Materialismo histórico. Designa la concepción materialista de la historia; esto es, la existencia humana considerada desde la producción y las relaciones económicas. Conviene distinguirlo del materialismo dialéctico, que es una creación de Engels que no todos los historiadores están de acuerdo en atribuir a Marx, y que concibe la materia, en su dinamismo dialéctico, como constituyente de todo lo real y regida por tres leyes: transformación de cantidad en calidad, compenetración de los contrarios y negación de la negación.

Metafísica. Descartes: Esta ciencia es, según Descartes, la «raíz» del «árbol de las ciencias». Se ocupa de «la existencia de Dios y de la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre». Solo puede constituirse como ciencia cuando se apoya en una primera verdad que sea indudable y absolutamente evidente (el *cogito*) de la que hay que partir para, utilizando adecuadamente el método, descubrir todas las demás verdades, empezando por la existencia de Dios.

Kant: Este término tiene en Kant dos sentidos diferentes. Por un lado, designa la tendencia natural de la razón a ir más allá de los límites de la experiencia, para conocer objetos situados fuera de ella, como el alma o Dios. Por otro lado, designa el saber más importante en la filosofía racionalista, consagrado al

conocimiento de los tres grandes problemas de la filosofía occidental: el alma, el mundo y Dios. Está condenado al fracaso por su falta de fundamentación en la experiencia sensible, lo que lleva a las categorías a actuar en el vacío.

Método. Consiste en una serie de reglas que permiten dirigir el espíritu capacitándolo para intuir la verdad y descubrir con seguridad y sin temor a equivocación nuevos conocimientos. El método cartesiano procede de lo simple (conocido por intuición) a lo complejo (conocido por deducción), y consta de cuatro reglas: evidencia, análisis, síntesis y enumeración.

Modos de producción. Forma de organizarse la sociedad en cada época para obtener los medios de subsistencia. Supone una relación dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Marx distingue los modos de producción siguientes: la comunidad primitiva, el modo de producción asiático, el antiguo o esclavista, el feudal y el capitalista, que prepararía el advenimiento del comunista.

«Muerte de Dios». Expresión que toma Nietzsche del poeta Heine y de filósofos anteriores, como Hegel o Mainländer, reinterpretándola. Con ella alude al proceso de secularización que ha tenido lugar en la Edad Moderna, sobre todo a partir de la Ilustración, que ha conducido a la pérdida de la fe en un Dios trascendente. Se trata de un proceso que va unido al nihilismo, ya que la «muerte de Dios» supone el derrumbamiento de todos los valores que en Él se sustentaban.

Naturaleza. En Aristóteles, la naturaleza es el principio del movimiento y del reposo que anima a los seres naturales, y se identifica principalmente con la forma, que configura interiormente a la materia, actualizando sus potencialidades. La forma, actuando como «naturaleza», es la causa eficiente del movimiento de un ser natural y también el fin hacia el que se dirige el curso entero de su desarrollo. Se opone al «arte», porque en un ser artificial la forma no es intrínseca, sino que le es impuesta desde fuera; por eso, no es capaz de moverse por sí mismo.

Nihilismo. Del latín *nihil*, 'nada'. Según Nietzsche, se trata de la característica fundamental de la cultura occidental, cuyas metafísica, ciencia, moral y religión se basan en valores nulos, falsos, equivalentes a la «nada». Con la «muerte de Dios», los valores supremos pierden su validez, y la existencia entera del ser humano se hunde en el vacío. El nihilismo corresponde especialmente a la época actual, dominada por el pesimismo, la desesperación y la negación de la voluntad de vivir. Frente a este nihilismo reactivo, Nietzsche distingue también un nihilismo activo, que alude a la labor de destrucción de los falsos valores negadores de la vida por parte del superhombre y su sustitución por otros nuevos que habrán de potenciarla.

Nombre. Son signos simples o primitivos que aparecen en el lugar de los objetos, a los que hacen referencia, y que forman parte de las proposiciones.

Nominalismo. El nominalismo no acepta la realidad de las ideas universales o generales, que son concebidas como meros nombres (*nomina*). Solo tienen existencia real los individuos o las entidades particulares.

«Papel en blanco». La metáfora del «papel en blanco», como la del «cuarto oscuro», son utilizadas por Locke para explicar la función de la mente o conciencia antes de conocer, cuando se ofrece como mera receptora de unos contenidos que le transmite la experiencia y que van a dar lugar a las ideas. Esos contenidos se escribirían o iluminarían, según la metáfora utilizada, en la mente.

Pasiones. Pasión es un concepto que debe ser tomado en sentido amplio cuando es usado por Hume u otros filósofos de la época. La palabra incluye no solo el sentido de una emoción incontrolada, sino también las voliciones y los afectos en general. Lo que quiere decir Hume es que el fundamento de los juicios morales no se halla en la razón, sino en el sentimiento. Son los sentimientos, las pasiones, las fuerzas que realmente nos determinan a obrar. El sentimiento moral nos lleva a rechazar o aprobar ciertas conductas de los seres humanos.

Patrística. En los inicios de la Edad Media, el pensamiento cristiano se caracteriza, a grandes rasgos, por su intento de conciliar la fe cristiana con la filosofía platónica. En esta dirección, destaca la obra de San Agustín, quien acentúa la coincidencia de la filosofía y la teología en la búsqueda de una verdad única: Dios.

Percepciones/Impresiones/Ideas. Para Hume, las **percepciones** son cualquier tipo de contenido de la mente, cualquier conocimiento. Se dividen en **impresiones**, que son las percepciones que provienen directamente de los sentidos, e **ideas**, que son copias de las impresiones. Las ideas son más débiles que las impresiones, y su verdad depende de que podamos referirlas a las impresiones que representan.

Perspectiva. En Ortega, es la forma que adopta la realidad para el sujeto, sin caer por ello en el subjetivismo: la sierra de Guadarrama es distinta según se la mire desde Madrid o desde Segovia, pero ambas visiones son verdaderas. La perspectiva establece un orden en el que las cosas se presentan de una u otra forma según las circunstancias que les dan sentido. La verdad absoluta es la suma de perspectivas individuales que, por eso mismo, son verdaderas parcialmente.

«Pienso, luego existo» («Cogito, ergo sum»). Esta proposición, usualmente conocida como *cogito*, constituye la clave de bóveda de la metafísica cartesiana. Se trata de la primera verdad, conocida con absoluta claridad y distinción, cuya certeza permite fundamentar de modo seguro el «edificio de las ciencias». Se ha señalado que su antecedente directo es la proposición de San Agustín: «Si yerro, existo» («*Si fallor, sum*»).

Polis. Es la ciudad-estado en la que el ciudadano se concibe a sí mismo inserto en una comunidad donde es posible alcanzar el perfeccionamiento de las facultades individuales; fuera de la polis solo cabe la barbarie. Atenas representó la más excelente de estas ciudades-estado, y su descomposición supuso la pérdida de una forma de vida en la que sus ciudadanos, esto es, los varones adultos y libres, eran iguales ante la ley, tenían derecho a expresarse y participaban en las decisiones públicas. A pesar de ser excluidos los metecos (extranjeros), los esclavos y las mujeres, el sistema democrático ateniense fue una isla de libertad en un océano de tiranía.

Positivismo. El progreso de la ciencia desde el siglo xvii, la extensión de sus métodos a cada vez más campos y su acelerada expansión durante el siglo xix produjeron una confianza creciente en su capacidad para resolver cualquier problema. Sobre este científicismo, que se resquebrajó posteriormente durante el siglo xx, se asienta el positivismo.

Postulados de la razón práctica. Son proposiciones exigidas por la razón práctica, desde el momento en que existe en ella el imperativo categórico o ley moral. Son: la «libertad» del sujeto, la «inmortalidad del alma» y la «existencia de Dios». Al pertenecer al uso práctico de la razón, no amplían nuestro conocimiento, si bien tienen un profundo significado moral.

Praxis. En continuidad con la distinción kantiana entre racionalidad teórica y práctica, ambas son dos formas del análisis marxista de la sociedad. El objetivo de Marx es cambiar la sociedad (praxis) una vez que se comprenden (teoría) los mecanismos que la dirigen. Para el marxismo, la praxis, en forma de trabajo, designa mejor al hombre que la razón o el conocimiento.

Primeros principios. En el ámbito de la filosofía teórica, constituyen el punto de partida y el fundamento de toda demostración lógica o matemática. Se trata de verdades evidentes e indemostrables. Tanto Aristóteles como Tomás de Aquino ponen como ejemplo el principio de no contradicción: «Es imposible que algo sea y no sea al mismo tiempo». En la filosofía práctica, el primer principio se concreta en el primer y único precepto de la ley natural: «Se debe obrar y proseguir el bien y evitar el mal».

Proceso dialéctico. Es un proceso que afecta a la totalidad de lo real y que parte de la negación o contradicción de lo existente para llegar a la negación de la negación (o contradicción de la contradicción) y, con ello, también a una superación integradora de los momentos anteriores. Se suele definir también en términos de tesis, antítesis y síntesis.

Progreso. idea típicamente ilustrada según la cual la humanidad avanza continua e ilimitadamente guiada por la razón. La educación y la ciencia son los dos motores del progreso, pues permiten que los hombres se liberen de los prejuicios y las supersticiones y amen la libertad, gracias a la educación, y la mejora de sus condiciones de vida mediante la aplicación técnica de los avances científicos.

Proletariado. Es la clase social que se opone a la burguesía en el modo de producción capitalista. El proletario constituye una masa absolutamente desposeída a la que proporciona su conciencia de clase el comunismo. A través de la lucha de clases puede acelerar el advenimiento del comunismo y la realización de todos los seres humanos.

Proposición. Conjunto de símbolos dotados de sentido y que, por tanto, puede ser verdadera o falsa. Las proposiciones moleculares se componen de proposiciones elementales o atómicas, que determinan su sentido. Las proposiciones elementales conectan la lógica con el mundo, porque su sentido se muestra por sí mismo.

Providencialismo. Tesis agustiniana por la cual todos los sucesos temporales están previstos por

Dios, especialmente la victoria final de la ciudad celestial sobre la ciudad terrenal, así como quiénes serán salvados y quiénes condenados el día del Juicio Final. La Providencia divina, sin embargo, no anula la libertad humana, pues, aunque Dios prevé nuestros actos, no determina la elección del hombre, que siempre depende de su libre albedrío.

Proyecto de vida (o vocación). Para Ortega, el yo no es algo fijo, sino que se va haciendo en sus circunstancias. Ese «hacerse» no es arbitrario, sino conforme a un proyecto limitado por las circunstancias en las que se mueve cada persona. Cuando lo que hacemos realiza nuestro proyecto, llevamos una vida auténtica; cuando hacemos cualquier otra cosa, se falsifica nuestra vida.

Racionalismo dogmático. Kant designa con este término el racionalismo extremo de Leibniz y Wolff, para quienes el único conocimiento científicamente válido es el basado en las ideas innatas de la razón. Wolff mantenía, además, la posibilidad de construir una metafísica científica; es decir, un saber acerca del alma (psicología racional), del mundo (cosmología racional) y de Dios (teología racional), completamente a priori, sin contar para nada con la experiencia sensible. Para Kant, el fallo fundamental del dogmatismo es que en él la razón no se plantea llevar a cabo ninguna autocrítica, para examinar su poder y sus límites, y así averiguar si la metafísica es realmente una ciencia.

Razón vital. A diferencia de la razón pura, que por su abstracción es incapaz de comprender la complejidad de la vida humana, la razón vital no deja de lado las circunstancias concretas en las que se desarrollan los hechos, para captar su racionalidad o irracionalidad. La razón vital es histórica, en la medida en que la razón no tiene una estructura fija, sino que se va haciendo a lo largo de la vida.

Realidad objetiva/Realidad formal. Son términos que Descartes emplea en su metafísica para describir la estructura y la causa de las ideas. La **realidad objetiva** de una idea es lo que esta representa: la imagen o contenido que suscita en nuestra mente. Así entendidas, las ideas muestran realidades más o menos perfectas: animal, hombre, Dios, etc. Tales ideas han tenido que ser causadas por un ser que tenga una realidad formal tan perfecta, al menos, como el contenido objetivo que ellas muestran; así, obtenemos que todas las ideas del pensamiento han podido ser producidas por el yo, salvo la de Dios, que muestra una realidad objetiva tan perfecta que no puede haber sido causada por el sujeto, que se sabe finito e imperfecto, sino por un ser que posee una **realidad formal** infinitamente perfecta: Dios.

Realidad radical. Una vez rechazados por Ortega el realismo, que considera la realidad exterior independiente del sujeto, y el idealismo, que, al contrario, hace depender la realidad del sujeto pensante, la realidad indudable y fundamental sobre la que las demás se asientan y adquieren su sentido (la realidad radical) es la vida, que designa una relación dinámica entre yo (sujeto) y mundo (realidad), sin prescindir ni otorgar prioridad a ninguno de los dos términos.

Realismo/Idealismo. Según Ortega, el **realismo** es característico de la filosofía antigua y medieval, y

concibe la realidad (sustancia, naturaleza) al margen del ser humano, que depende de ella. El **idealismo** es característico de la filosofía moderna, desde Descartes, y reduce el sujeto a ser pensante y hace del yo, con sus ideas innatas o estructuras a priori, el juez último de la realidad.

Reglas gramaticales. Los juegos de lenguaje se practican siguiendo reglas gramaticales. Estas reglas son el producto de una práctica que se inscribe dentro de la vida cotidiana. En cuanto vinculadas a prácticas, las reglas no siempre están claras ni necesariamente deben cubrir «todos los huecos».

Relaciones de ideas. Tipo de conocimiento distinguido por Hume que se refiere exclusivamente a la relación entre las ideas que componen una proposición, sin hacer referencia a la experiencia. Da lugar a las proposiciones analíticas, en las que el predicado está contenido en el sujeto y son necesariamente verdaderas. El ejemplo más típico es la proposición «El todo es mayor que las partes que lo componen».

Relaciones de producción. Son las relaciones que se establecen entre los propietarios de los medios de producción y los productores directos en un modo de producción determinado. La contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción es el principal motor de la historia.

Reminiscencia. Es el proceso por el cual el alma recuerda las ideas, que conocía de su permanencia en el mundo inteligible pero que olvidó al encarnarse en un cuerpo, a partir de la experiencia sensible. Por eso, aprender no es otra cosa que recordar.

Simpatía. En Hume, es la tendencia de los seres humanos a participar de los sentimientos y de las inclinaciones de otros. Si no es perturbada por intereses particulares, crea una comunidad de emociones e inclinaciones que permite a los individuos comprender y juzgar las acciones morales de los demás.

Sofistas. Eran extranjeros que acudían a Atenas atraídos por su esplendor cultural. Se ganaban la vida formando a los atenienses en las artes del lenguaje. Sus conocimientos de oratoria y retórica eran muy apreciados porque permitían el triunfo en política, razón por la que se les pagaban grandes sumas. Sin embargo, estas habilidades lingüísticas no iban acompañadas de un compromiso con la verdad, por lo que sus enseñanzas conducían al triunfo personal sin importar la postura mantenida ni el rigor de la discusión.

Superhombre. Designa, en Nietzsche, la contrapartida del hombre moderno, decadente, domesticado, sometido a ideales vacíos que lo debilitan. No alude a ninguna raza biológicamente superior, sino a un nuevo modelo humano, espiritualmente más elevado. Se trata de aquel individuo que ha superado el pensamiento trágico del eterno retorno y las tres transformaciones del espíritu. Como «espíritu libre», es «fiel al sentido de la tierra», y concibe la existencia como un campo de experimentación en el que la vida puede alcanzar formas más elevadas.

Sustancia. **Descartes:** En la metafísica cartesiana, la sustancia se define como «aquello que existe de tal modo que no necesita de ninguna otra cosa para existir». Según esto, solo Dios (la sustancia infinita) es propiamente sustancia; pero Descartes distingue,

además, otras dos sustancias finitas: la sustancia pensante (*res cogitans*) y la sustancia extensa (*res extensa*); el atributo característico de la primera es el pensamiento, y sus modos son las almas; el atributo característico de la segunda es la extensión, y sus modos son los cuerpos físicos.

Locke: Es lo que es en sí y no en otro. En la sustancia, como soporte o sustrato, se darían los accidentes o cualidades, que pueden cambiar sin que cambie la sustancia. Al concebir la sustancia como idea compleja, Locke le da un sentido gnoseológico, que no explica la idea general de sustancia en sentido metafísico. De ahí que ignoremos qué es ese sustrato que llamamos «sustancia».

Tautologías/Contradicciones. Las proposiciones de la lógica y las de la matemática son **tautologías**; esto es, expresiones verdaderas a priori que no pueden ser verificadas ni refutadas por los hechos. Las **contradicciones** son proposiciones imposibles. Ni unas ni otras expresan nada sobre la realidad: las tautologías porque concuerdan con todo posible estado de cosas; las contradicciones porque no concuerdan con ninguno.

Teleología. La concepción aristotélica de la realidad es teleológica, porque en ella los procesos y los cambios de la naturaleza se explican en base al fin (*télos*) hacia el que tienden. La causa final, fundamental en la interpretación aristotélico-tomista de la naturaleza, será abandonada posteriormente por Galileo y Descartes, quienes reconocerán únicamente la causa eficiente, dando lugar al mecanicismo.

Temporalidad. Realizar el proyecto que somos exige un compromiso con el futuro. Al proyectar nuestro futuro, necesitamos contar con ciertos medios; esos medios son proporcionados por el pasado, que aparece como un arsenal de posibilidades. Los medios que proporciona el pasado permiten, a su vez, realizar el futuro «proyectado» desde el presente.

Teología natural. La teología es la ciencia que estudia a Dios. Se divide en teología natural, parte de la metafísica que considera a Dios como autor del orden natural, y teología sobrenatural, ciencia independiente que estudia a Dios en sí mismo. Ambas se basan en la fe y la Revelación, pero la teología natural utiliza también la filosofía y la luz natural de la razón para apoyar aquellas verdades de la fe que son susceptibles de demostración, como, por ejemplo, los preámbulos de la fe, entre los que destaca la proposición «Dios existe».

Trascendente. **Agustín de Hipona:** Se denomina «trascendente» a todo aquel ser o principio situado más allá de la naturaleza, que actúa como su causa. San Agustín aplica este calificativo a Dios, al que describe como la sustancia eterna, inmutable y sobrenatural que ha creado el mundo.

Trascendente/Trascendental. **Kant:**

Trascendente designa todos aquellos objetos sobre los que, por no estar dados en la experiencia sensible, ni en el espacio ni el tiempo, no pueden actuar las categorías del entendimiento, situándose así más allá de nuestras posibilidades de conocimiento. Son trascendentes los noumenos, especialmente el mundo considerado en su totalidad, el alma y Dios. En cambio, en el idealismo kantiano, el término **trascendental** alude a aquellas condiciones que hacen posible nuestro

conocimiento de los objetos, especialmente, las formas a priori que aporta la mente al conocimiento de la realidad, como el espacio y el tiempo o las categorías.

Uso. El uso de las palabras, no su referencia a los objetos, es lo que nos permite conocer su significado. Estos usos están sometidos a constante cambio y adoptan múltiples formas: dar órdenes y actuar siguiendo órdenes, describir un objeto, relatar un suceso, especular sobre él, formar y comprobar una hipótesis, presentar los resultados de un experimento, inventar una historia y leerla, resolver un problema, suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar, etc.

Valor. Nietzsche: Lo importante no es el «ser», sino el «valor». En el vitalismo nietzscheano, todo valor depende del valor supremo: la vida. Es bueno aquello que la eleva y la potencia, y malo, lo que la deprime y la rebaja.

Wittgenstein: Todas las proposiciones del *Tractatus* designan hechos contingentes, hechos que, por tanto, podrían perfectamente no ser. Desde esta perspectiva, todas las proposiciones tienen igual valor, ninguno: los hechos del mundo carecen de valor absoluto, lo único que hacen es remitir los fenómenos a otros hechos que constituyen generalizaciones y leyes, y así sucesivamente, sin que se alcance a explicar el sentido del mundo. Valor, en esta interpretación, solo tiene «lo místico», lo que guarda relación con el sentido de la vida.

Vanguardia. Bajo este término se agrupa una serie de movimientos artísticos que se desarrollaron a finales del siglo XIX y principios del XX, entre los que se pueden señalar el surrealismo, el cubismo, el dadaísmo, que pretendían romper con los cánones estéticos establecidos en un ambiente en el que se cuestionaban, desde los ámbitos científico y filosófico, la coherencia y la exclusividad del pensamiento racional.

Verdad. Para Nietzsche, la verdad no tiene un sentido moral ni consiste en la correspondencia entre el ser y el conocimiento, sino que se identifica con una «ilusión», una metáfora, elaborada por el intelecto «extramoralmente», para enfrentarse con el caos de la vida y dominarla. Toda verdad, pues, es una interpretación humana sobre el mundo, es «antropomórfica», pudiendo dicha interpretación, a su vez, favorecer o negar la vida.

Verdades de fe/Verdades de razón. Las **verdades de fe** son reveladas directamente por Dios al ser humano (bien mediante la gracia, bien a través de Cristo y los profetas), y son objeto de creencia. Constituyen un sector de la verdad diferente del de las **verdades racionales**, más allá de la razón natural. No obstante, razón y fe no pueden oponerse: si surge algún conflicto entre ambas, forzosamente es la razón la que se equivoca. La razón debe someterse a la fe, y la filosofía, a la teología. Por lo demás, aunque la fe se basta a sí misma, se pueden demostrar racionalmente ciertas verdades de fe que la razón puede entender; por ejemplo, que Dios existe.

Vías. Cada uno de los cinco «camino» mediante los cuales puede demostrarse racionalmente la existencia de Dios. Se trata de «itinerarios intelectuales», que conducen a nuestra mente desde los seres que encontramos en nuestra experiencia cotidiana hasta un ser superior que los ha creado. Aunque parten de distintos hechos de la experiencia, todas comparten la misma estructura: parten

de un hecho, aplican el principio de causalidad y concluyen que la causa de tal hecho es Dios.

Vida. En la filosofía de Nietzsche, designa la fuerza o energía fundamental, que se identifica con la voluntad de poder, y se encuentra en constante devenir y transformación. La vida es algo cruel y destructor, pero también un potente impulso creador. No se asimila a la vida entendida como simple mecanismo biológico, sino que incluye todas las manifestaciones de la realidad. La vida es, asimismo, el valor supremo, por lo que Nietzsche distingue entre «vida ascendente» —potente y elevada— y «vida descendente», caracterizada por la reactividad, la pérdida de vigor y la decadencia.

Virtud. Platón: Originalmente, significa 'excelencia'. Virtud es, por tanto, la manera más excelente de ser o de que un ser realice una función. Para Platón, las virtudes fundamentales son aquellas que corresponden a las partes del alma y a los grupos que componen el Estado (prudencia, valor y templanza o moderación), y la justicia, que supone la armonía entre todas ellas.

Aristóteles: Se puede concebir la virtud como la excelencia que alcanza un ser cuando perfecciona sus disposiciones naturales, que antes de actualizarse están inscritas en potencia en su naturaleza. Así, la virtud del ojo es ver bien, y la del caballo, correr velozmente; la del ser humano, por su parte, es alcanzar la sabiduría y la felicidad mediante el ejercicio de la razón. Las virtudes intelectuales se logran mediante la educación, mientras que las virtudes éticas se consiguen con la práctica (el hábito), pero ambas son excelencias; las primeras, del conocimiento; las segundas, del carácter.

Voluntad de poder. En Nietzsche, designa el conjunto de fuerzas y energías positivas y negativas, activas y reactivas, que constituyen la realidad, esto es, la vida. El término se inspira en la «voluntad de vivir» de Schopenhauer, aunque se opone a él, por su carácter decadente y reactivo. La «voluntad de poder» designa el impulso creador de formas que subyace a la realidad, pues se trata de una voluntad que no aspira simplemente a «ser», sino a «ser más». Donde se expresa con mayor altura es en la actividad creadora del genio artístico.

Voluntad de vivir. La voluntad, para Schopenhauer, es la esencia de la realidad, y consiste en el impulso ciego e irracional que empuja a los individuos a continuar viviendo por encima de todos los obstáculos. Ahora bien, este impulso, al que el individuo no puede resistirse, es el origen del mal y del dolor, pues nunca se ve colmado, debido a la imperfección de la vida. La eliminación de este dolor se consigue con la negación de la voluntad de vivir y la inmersión del individuo en la nada.

Voluntad general. En Rousseau, la voluntad general no es la voluntad de todos ni la voluntad universal de todos los seres humanos o del conjunto de la humanidad, sino la voluntad de una comunidad determinada, a ser posible con un número reducido de ciudadanos, un régimen republicano y sin delegación de poder en ningún monarca absoluto. La voluntad general es la única que puede dirigir el Estado de acuerdo con su fin propio: el bien común. Protege al colectivo de las tendencias que pueda tener un individuo de imponerse a los otros, haciendo que se someta a las leyes que de ella emanan.