

Historia de la Filosofía

Aprueba filosofía sin morir en el intento



En agradecimiento a todos aquellos que me animaron a profundizar en la filosofía; familiares y amigos sin cuyo apoyo no habría podido hacer esta labor.

A mis profesores de filosofía, de Bachillerato y de Universidad; que fueron el faro que alumbraron la bruma conceptual filosófica.

A Jesús Hueso, quien puso el germen de estos apuntes; y a Lola Cabrera, cuya investigación grupal en torno a las filósofas olvidadas ha servido para ponerlas de relieve entre mis alumnos.

De nobis ipsis silemus.

"En efecto, los hombres —ahora y desde el principio— comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia."

Aristóteles, Metafísica

"El estupor se apodera de mí al ver que los hombres van a contemplar las cumbres de los montes, las enormes olas del mar, las amplias corrientes de los ríos, la inmensidad del océano y la rotación de los astros, y se olvidan de sí mismos"

San Agustín, Confesiones

"Las observaciones y los cálculos de los astrónomos nos han enseñado muchas cosas admirables, pero lo más importante es, sin duda, el habernos revelado el abismo de nuestra ignorancia. Sin tales conocimientos, la razón humana nunca hubiese pensado que ese abismo fuese tan grande"

Immanuel Kant, Crítica de la razón pura

"El asombro, en cuanto *πάθος*, es la *ἀρχή* de la filosofía. La *ἀρχή* nombra aquello de donde procede algo. Pero este "de dónde" no es abandonado en el momento de su partida; antes bien, la *ἀρχή* se convierte en aquello que domina sin cesar. (...) El asombro sostiene y domina la filosofía desde el principio hasta el final."

Heidegger, Qué es la filosofía



LA FILOSOFÍA ANTIGUA:



Principales ciudades de las que son originarios los primeros filósofos en las que se desarrolla la filosofía antigua.

1. El origen de la filosofía (paso del “mito” al “logos”)

Por lo general los filósofos griegos han considerado que la filosofía nace con Tales de Miletos, dentro del grupo de los que llamaron “Siete sabios” allá por el siglo VII a.C. La filosofía surge como la forma de pensamiento racional por excelencia, es decir, una forma de pensamiento que no recurre a la acción de elementos sobrenaturales para explicar la realidad y que rechaza el uso de una lógica ambivalente o contradictoria.

Se produce un desarrollo del pensamiento filosófico a partir del pensamiento mítico y religioso. Según esta hipótesis la filosofía sería el resultado de la evolución de las formas primitivas del pensamiento mítico de la Grecia del siglo VII antes de Cristo. En la filosofía el mito está racionalizado. El mito es animista, mágico, recurre a lo invisible como fundamento de lo visible, acepta lo sobrenatural y lo extraordinario. La cosmología de los primeros filósofos modifica su lenguaje y cambia de contenido: en lugar de narrar los acontecimientos sucesivos, define los primeros principios constitutivos del ser; en lugar de presentarnos una lucha de dioses nos ofrece un intercambio mecánico de procesos o fenómenos naturales. ¿Cuáles son las condiciones bajo las que se produce este cambio?

El nacimiento de la filosofía es explicable aduciendo causas históricas y sociales.

- a. La inexistencia de una casta sacerdotal en Grecia, eliminando la posibilidad de instaurar un dogma religioso accesible sólo a los que pertenecen a la casta sacerdotal.
- b. La expansión de la ciudad, unida al auge económico derivado del comercio fundamentalmente, supone el advenimiento del ciudadano, circunstancia paralela al nacimiento y desarrollo de la filosofía.
- c. La importancia del linaje deja paso a la prioridad de la Polis, de la comunidad, lo que suele ir acompañado de una organización política que reclama la publicidad. El saber es trasladado a la plaza, en plena ágora, siendo objeto de un debate público donde la argumentación dialéctica terminará por predominar sobre la iluminación sobrenatural.

Esta edad puede dividirse en tres períodos: Uno cosmológico, de análisis de la naturaleza (Presocráticos); otro antropológico, centrado en el descubrimiento del ser humano (Sofistas y Sócrates) y un período ético (helenismo). Dentro del antropológico, sobresalen Platón y Aristóteles como autores multidisciplinares, que

abordan multitud de inquietudes.

"La mayoría de los primeros filósofos creyeron que los únicos principios de todas las cosas eran de especie material, pues aquello a partir de lo cual existen todas las cosas y de lo que se generan, y el término en que se corrompen, permaneciendo la sustancia, pero cambiando en sus accidentes, dicen que es elemento y principio de las cosas y, por esto, creen que nada se genera ni se destruye, ya que se conserva siempre tal naturaleza... Es necesario, pues, que haya alguna naturaleza, única o múltiple, de la que se generan las demás, conservándose ella."

Aristóteles, *Metafísica*, I 3, 983 b 6

2. La Escuela de Mileto:

La continuidad de la reflexión filosófica de Tales, a través de Anaximandro y Anaxímenes, dio lugar a que se les agrupara en la llamada "Escuela de Mileto", cuyas principales características podríamos resumir como sigue:

- a. Los milesios, también llamados "físicos", se preocupan por determinar el principio último de la realidad (ARKHÉ), planteándose por lo tanto el problema de la unidad en la diversidad. El arkhé no es solo el principio de las cosas, pues es también fundamento y final de las cosas, esto es; cuando en Tales veamos que su arkhé es el agua, significa que nuestro origen es el agua, nuestro fundamento (lo que nos sostiene) es agua, y terminaremos convirtiéndonos en agua.
- b. Esa primera causa de lo real tiene que ser eterna y de carácter material: no hay en ellos idea de "creación", de comienzo absoluto. Para los griegos, la historia no es lineal, sino circular, por lo que todo lo que sucede hoy, se repetirá dentro de un tiempo, y ya ha sucedido anteriormente.
- c. Su explicación es de carácter racional (logos): Hay algún tipo de ley que regula el funcionamiento del universo y es posible encontrarla mediante la razón, rechazando el mito.
- d. Por último, no hay una distinción clara entre ciencia y filosofía, entendidos los términos en sentido actual.

2.1. Tales de Mileto (624a - 546 a.C.):

Al más importante de los siete sabios, junto con Solón de Atenas, se le atribuye la afirmación "todo es agua", que se ha interpretado en el sentido de que Tales afirmaba que el agua era el elemento originario de la realidad, el principio de todas las cosas, o bien en el sentido de que todas las cosas estaban constituidas o formadas por agua.

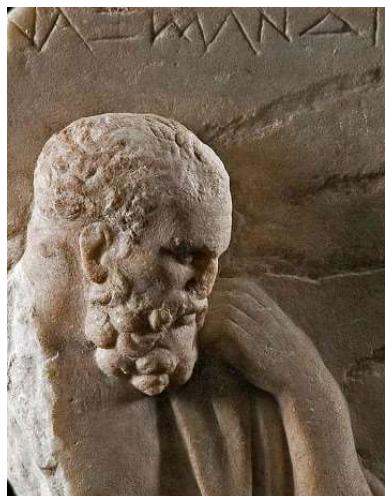
¿De dónde procede esta idea? La mayoría de los autores tiende a atribuirle un origen experimental, bien derivado de la experiencia de lo húmedo y de la importancia de la humedad en el desarrollo de la vida, o bien de la observación de la evaporación del agua, que hace que este elemento se transforme en otro. En todo caso fue el primero que planteó la cuestión de la naturaleza última del mundo, concibiendo las cosas como formas cambiantes de un primer y único elemento: el agua.

Lo importante de lo que nos ha llegado de su pensamiento es que concibió la noción de la unidad en la diversidad, intentando explicar a partir de ella las diferencias que se perciben en la multiplicidad de lo real, y que dicho principio o "ARKHÉ" era de carácter material.

Tales es considerado el primer filósofo por cuanto, frente a las explicaciones de la realidad de carácter mítico y religioso, nos ofrece por primera vez una explicación basada en la razón, sin apelar a entidades sobrenaturales para explicar lo real.



2.2. Anaximandro de Miletó (610a - 545 a.C.):



Al igual que Tales, buscó el elemento primordial y básico a partir del que se ha generado la realidad; pero, a diferencia de él, consideró que dicho elemento o "arkhé" (término que, al parecer, fue Anaximandro el primero en utilizar) no podía estar constituido por ninguno de los elementos conocidos, como el agua, ni tampoco por ninguna clase particular de materia.

Si ese primer elemento era la causa material de todo lo existente dicho principio no podía identificarse con ninguna materia particular, siendo su principio una materia indeterminada, indefinida, ilimitada, a la que Anaximandro da el nombre de "ápeiron" [lo indeterminado], indeterminación a partir de la cual la materia va adquiriendo diversas cualidades.

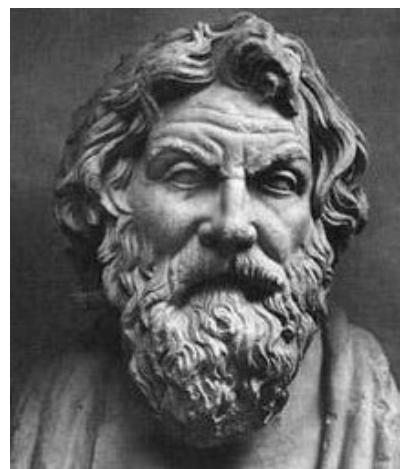
En la medida en que Anaximandro se niega a identificar esta primera causa con un elemento material particular su pensamiento supondrá un avance con respecto a Tales, pues significa un considerable esfuerzo de abstracción y coherencia racional.

2.3. Anaxímenes de Miletó (585a - 524 a.C.):

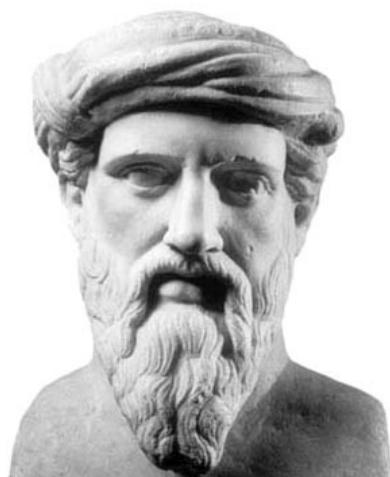
Anaxímenes considera que el arkhé es una realidad determinada: el aire. Probablemente haya tomado esta elección a partir de la importancia del fenómeno de la respiración; el movimiento del aire es el que da origen a todo lo que existe, mediante los procesos de "condensación" y "rarefacción" (calentamiento).

Por condensación del aire se forman las nubes; si las nubes se condensan se forma el agua; la condensación del agua de lugar a la constitución del hielo, de la tierra; y la condensación de la tierra da lugar a la constitución de las piedras y los minerales; el proceso inverso lo representa la rarefacción: piedra, tierra, agua, nubes, aire y, por último, la rarefacción del aire produciría el fuego.

Encontramos en Anaxímenes un intento de explicar el mecanismo de transformación de unos elementos en otros, del que no disponían Tales ni Anaximandro. Pero al igual que ellos, insiste en afirmar una causa material como principio del mundo y, por lo tanto, en tratar de llevar a la unidad la diversidad de la realidad observable.



3. Los Pitagóricos:



La filosofía de Pitágoras se desarrolla en una doble vertiente: una místico-religiosa y otra matemático- científica.

Por lo que respecta a la primera, el eje central está representado por la teoría de la trasmigración de las almas; según ella, las almas son entidades inmortales que se ven obligadas a permanecer en cuerpos reencarnándose sucesivamente pasando de unos a otros durante un periodo de tiempo indeterminado, hasta superar el proceso de reencarnaciones gracias a la purificación (catarsis), que culmina en el regreso del alma a su lugar de origen. Para ello, era necesario observar numerosas reglas de purificación, por ejemplo, la abstinencia de la carne, así como

diversas normas rituales y morales. Esta teoría será adaptada posteriormente por Platón, constituyendo un elemento importante de su filosofía.

Respecto a la vertiente matemático-científica, Pitágoras afirmaba que los números eran el principio (arkhé) de todas las cosas. Parece, además, que los pitagóricos concibieron los números espacialmente, identificando el punto geométrico con la unidad aritmética. Las unidades tendrían, pues, extensión espacial

y podrían ser consideradas, como dice Aristóteles, como el elemento material de las cosas. También en su vertiente matemática los pitagóricos influirán en Platón.

"Pitágoras fue el primero en usar la palabra "filosofía" y se llamó a sí mismo filósofo en una conversación que mantuvo en Sición con León, el tirano de la ciudad, o en Fliunte, pues nadie, dijo él, era "sabio" excepto Dios. Y decía que la vida se parece a unos juegos atléticos, donde unos acuden a competir, otros a comerciar, pero los mejores vienen como espectadores. De igual modo, en la vida los hombres serviles andan a la caza de la gloria o la ganancia, mientras que los filósofos se afanan sólo por la [contemplación de la] verdad."

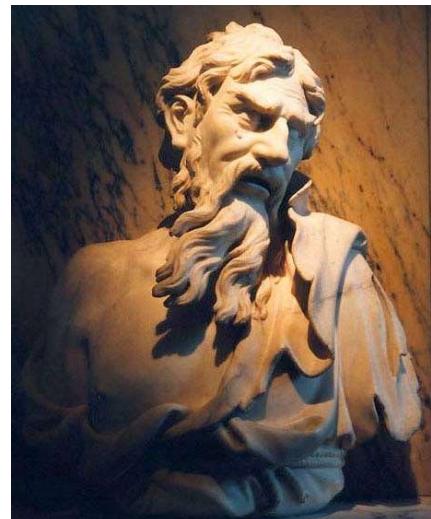
DIÓGENES LAERCIO VIII, 8

4. Heráclito y Parménides: El problema del cambio.

4.1. Heráclito de Éfeso (544a – 484 a.C.):

Respecto a los contenidos esenciales de su interpretación de la naturaleza, podemos destacar:

- a. La afirmación del cambio, o devenir, de la realidad ("Este cosmos [el mismo de todos] no lo hizo ningún dios ni ningún hombre, sino que siempre fue, es y será fuego eterno, que se enciende según medida y se extingue según medida"). Las afirmaciones de que "todo fluye" y "no se puede bañar uno dos veces en el mismo río" se las atribuye Platón libremente en sus diálogos, sugiriendo la correspondiente consecuencia: "nada permanece".
- b. Este cambio se produce por la oposición de elementos contrarios, que es interpretada por Heráclito como tensión o guerra entre los elementos). Surge así una interpretación de la realidad como algo "polémico" (de πόλεμος (pólemos), guerra), una lucha entre principios opuestos: "noche día, verano invierno, guerra paz, saciedad hambre".



"Lo que se opone se une; de las cosas diferentes [nace] la más bella armonía"

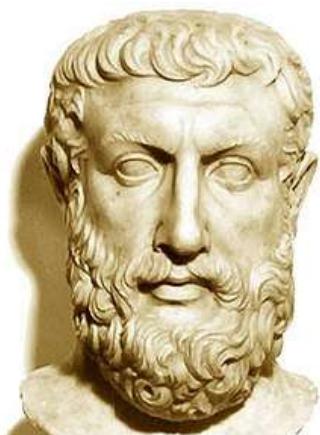
(DK 22 B 8)

- c. Ahora bien, esa "guerra" está sometida a una ley universal, el Logos, (que podemos interpretar como razón, proporción...) que regula todo el movimiento de la realidad conduciéndolo a la armonía, y unificando así los elementos opuestos; de donde se sigue la afirmación de la unidad última de todo lo real.
- d. El fuego sería la forma arquetípica de la materia, concebido como constitutivo mismo de las cosas, por su misma estructura activa, lo que garantiza tanto la unidad de los opuestos como su oposición.

"Aunque este "logos" existe siempre, los hombres son incapaces de comprenderlo, tanto antes de haberlo oído, como después de haberlo oído. En efecto, aunque todas las cosas acontecen según este "logos", parecen inexpertos, a pesar de experimentar palabras y acciones como las que yo describo, cuando distingo cada cosa según su naturaleza y digo cómo es. Pero a los demás hombres les pasan inadvertidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que se olvidan de cuanto hacen dormidos."

(DK 22 B 1)

4.2. Parménides de Elea (540a - 470 a.C.):



Podemos resumir el fundamento de su pensamiento en la afirmación del ser y el rechazo del cambio. El ser es uno, y la afirmación de la multiplicidad que implica el devenir, y el devenir mismo, no pasan de ser meras ilusiones.

Presenta dos caminos para acceder al conocimiento: la vía de la verdad y la vía de la opinión. Sólo el primero de ellos es un camino transitable, siendo el segundo objeto de continuas contradicciones y apariencia de conocimiento.

a. La vía de la opinión parte de la aceptación del no-ser, lo cual para Parménides resulta inaceptable, pues el no-ser no es. Y la nada nunca podría ser el punto de partida de ningún conocimiento. Por lo demás, lo que no es, no puede ser pensado, ni siquiera "nombrado". Ni el conocimiento ni el lenguaje permiten referirse al no-ser, ya que no se puede pensar ni nombrar lo que no es.

b. La vía de la verdad nos permite alcanzar el conocimiento; está basada en la afirmación del ser: el ser es, y en la consecuente negación del no-ser: el no-ser no es.

Características del ser:

- I. Parménides afirma la unidad e identidad del ser. La afirmación del ser se opone al cambio, al devenir, y a la multiplicidad. La afirmación de que algo cambia supone el reconocimiento de que ahora "es" algo que "no era" antes, lo que resultaría矛盾itorio y, por lo tanto, inaceptable.
- II. El ser es ingénito, pues, dice Parménides "¿qué origen le buscarías? Si dices que procede del ser entonces no hay procedencia, puesto que ya es; y si dices que procede del "no-ser" caerías en la contradicción de concebir el "no- ser " como "ser", lo cual resulta inadmisible. Por la misma razón es imperecedero, ya que si dejara de ser ¿en qué se convertiría?
- III. El ser es entero, es decir no puede ser divisible, lo que excluye la multiplicidad. Para admitir la división del ser tendríamos que reconocer la existencia del vacío, es decir, del no-ser, lo cual es imposible.
- IV. El ser es inmóvil, es decir, no puede perecer ni cambiar. Por eso termina representándolo como una esfera en la que el ser se encuentra igualmente distribuido por doquier, permaneciendo idéntico a sí mismo.
- V. Parménides afirma la superioridad del conocimiento que se atiene a la reflexión de la razón, frente a la opinión que parece surgir a partir del conocimiento sensible.

Un solo discurso como vía
queda: **es**. En éste hay signos
múltiples de que lo ente es **ingénito e imperecedero**,
pues es **completo, imperturbable y perfecto**.
Nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo a la vez,
uno, continuo. Pues ¿qué nacimiento le buscarías?
¿Cómo, de dónde habría crecido? De lo no ente no permitiré
que digas o pienses, pues ni expresable ni pensable
es que no es. Pues ¿qué necesidad a nacer
antes o después le impulsaría, si procediese de la nada?
Así, es **necesario que sea absolutamente o no**.
Pero tampoco permitirá la fuerza de la creencia que de lo no ente
nazca algo a su lado. Por ello, ni que se engendre
ni que perezca permite la justicia aflojando las cadenas,
sino que las mantiene firmes. El juicio sobre ello reside en esto:
es o no es. Pero se ha decidido, como era de necesidad,
que <una vía> era impensable e inexpresable (pues de la verdad
no es vía) y que la otra avanza y es verdadera.

(DK 28 B 8)

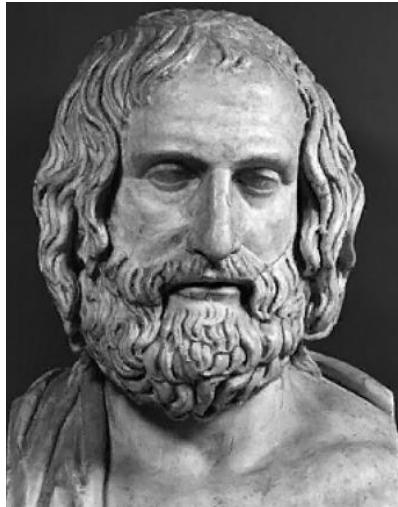
5. El pluralismo y atomismo

5.1. Empédocles de Akragas (495a - 435 a.C.):

Empédocles postula la existencia de cuatro elementos (fuego, tierra, aire, agua) cada uno de ellos con las características de permanencia e inmutabilidad del ser, y la existencia de dos fuerzas cósmicas (Amor, Odio) que actuarán como causa de la combinación o disociación de los elementos. De este modo, la realidad es el resultado de la combinación de esos cuatro elementos originarios: la realidad que nosotros captamos es el resultado de la mezcla de dichos elementos. Propiamente hablando no hay generación; lo que llamamos "generación" es propiamente "agregación", "mezcla" de elementos. Y lo que llamamos corrupción no supone la destrucción del ser, sino solamente su "separación", "disgregación". Esa mezcla y separación se produce por las fuerzas del Amor (*philía*) y del Odio (*neikos*), concebidas como fuerzas físicas y materiales. Por efecto del Amor se reúnen las partículas de los cuatro elementos, y por efecto del Odio se separan las partículas provocando la extinción de los objetos.



5.2. Anaxágoras de Clazomene (500a - 428):



Anaxágoras se enfrentará al problema de explicar el cambio admitiendo la permanencia del ser, tal como se desprende de los postulados parmenídeos. El ser no puede generarse ni corromperse; no puede haber propiamente hablando nacimiento ni destrucción, sino simplemente mezcla o separación de las cosas que existen. La solución de Anaxágoras será una solución pluralista, al estilo de la de Empédocles. Pero, a diferencia de éste, en lugar de cuatro elementos afirmará la existencia de un número infinito de ellos, cada uno poseyendo las características del ser parmenídeo, es decir, la eternidad, la inmutabilidad.

Estos elementos originarios o "semillas" (*Spérmatika*) como le llama Anaxágoras se distinguen unas de otras cualitativamente. La mezcla de estas semillas es lo que constituye los objetos; cuando en un objeto predomina un tipo determinado de semillas le atribuimos al objeto la propiedad de las partículas predominantes, ya que, en los objetos "hay

partículas de todas las cosas".

Eso explicaría la transformación de unas cosas en otras: si los vegetales que nosotros ingerimos se convierten en carne es preciso que haya carne (partículas o semillas de carne) en dichos vegetales. En ese sentido debería entenderse la afirmación de que hay porciones de todo en todas las cosas. Así, en un trozo de oro hay partículas de todas las demás cosas, pero predominan las partículas de oro, por lo que le llamamos simplemente oro.

¿Cómo se produce esa agregación y esa separación de las semillas? Aquí hace intervenir Anaxágoras un elemento novedoso en la especulación filosófica: el Nous o inteligencia. El movimiento estaría sometido a esta inteligencia como causa inicial del movimiento que, una vez producido, sigue actuando por sí mismo sometido a causas exclusivamente mecánicas.

Este *Nous* es concebido como algo infinito y autónomo, y separado de las semillas y de todas las demás cosas que existen. También le concibe como ocupando un espacio, por lo que parece que Anaxágoras mantiene una concepción material del Nous o Mente, formado de la materia más pura y más sutil, pero lejos todavía de una concepción inmaterial o incorpórea del ser. No obstante, se le considera como el primero que introduce el recurso a un principio espiritual o intelectual.

5.3. Demócrito de Abdera (460a – 370 a.C.):

Al igual que Empédocles y Anaxágoras, la filosofía de Demócrito estará inspirada por la necesidad de conjugar la permanencia del ser con la explicación del cambio, adoptando una solución estructuralmente idéntica: lo que llamamos generación y corrupción no es más que mezcla y separación de los elementos originarios, que poseen las características de inmutabilidad y eternidad del ser parmenídeo. Estos elementos originarios serán concebidos como entidades materiales, infinitamente pequeñas y, por lo tanto, imperceptibles para los sentidos, y de carácter estrictamente cuantitativo, a los que Demócrito llamará átomos (término griego que significa "indivisibles") por su cualidad de ser partículas indivisibles.

Estos átomos existen desde siempre en el vacío, sometidos a un movimiento que les es consustancial. Por lo tanto, todo lo que existe son los átomos y el vacío. La introducción de la existencia del vacío es una novedad que choca frontalmente con la negación del vacío (no-ser) que exigía Parménides. Ahora bien, sin la existencia del vacío resulta imposible explicar el movimiento, por lo que necesariamente tiene que existir. Los átomos se mueven en ese vacío en línea recta en un principio, pero, por causas estrictamente mecánicas, algunos de ellos salen de su trayectoria y chocan con otros, a los que desvían, chocando el conjunto contra otros átomos, provocando la agregación en conjuntos de átomos cada vez mayores, y que darán lugar a la constitución de los objetos tal como nosotros los conocemos.

Demócrito no apela en su sistema a la existencia de ninguna causa que no sea estrictamente material y mecánica, de modo que nos ofrece una primera interpretación mecanicista del universo. Su pensamiento ejercerá una gran influencia en la antigüedad, a través de la escuela de Epicuro, entre otros; pero sobre todo en el Renacimiento, estando en la base de la constitución de la ciencia moderna.



- Comentario de imagen: Presocráticos.



Pitágoras y el pescador (Salvator Rosa)

Si analizamos la imagen propuesta por Rosa, se puede observar una escena descrita por Diógenes Laercio en su *Vidas*. Se asume que Pitágoras es el pionero en la filosofía, al ser el primero en usar la palabra “filosofía”, al ser el primero en hablar de la transmigración de las almas y la reencarnación...

De hecho, este cuadro juega con esta última idea. Pitágoras consideraba que el alma se reencarnaba en otros seres vivos en función de cómo se hubiera purificado en su vida previa. Este proceso de catarsis concluye cuando un ser humano muere, y podía reencarnarse en un perro o en cualquier otro animal... ¡incluso el pez!

Rosa retrata a Pitágoras en el centro de la imagen, señalando la pesca conseguida por un grupo de pescadores. Plutarco relata que Pitágoras compró el contenido de la red y obligó a los pescadores a liberar a los peces, como quien paga el rescate de un familiar o un amigo. De hecho, Pitágoras habría defendido que era probable que así fuera.

Pero hay una interpretación aún mayor. Rosa era un gran irónico, y retrata a Pitágoras en un entorno de pesca y rodeado de doce personas. Así, ironiza con la idea de Cristo y la pesca de hombres (Mt. 4, 18-20). Mientras Jesús recoge a los peces, Pitágoras los libera. Podría ser también una analogía, asimilando a Pitágoras con Cristo, y convirtiendo a Cristo como ejemplo de sabiduría filosófica (Yo soy el camino, la verdad y la vida; dirá Cristo en el Evangelio de Juan).

No es casual que esta comparación surja con Pitágoras y Jesús. Hay leyendas muy posteriores que hablan de que Pitágoras era hijo de un dios y una virgen, una idea con la que estamos familiarizados. Siempre fue un personaje misterioso, rodeado de un aura divina, mística, y sobre quien corren muchas leyendas.

6. Los Sofistas:

Los filósofos anteriores se habían ocupado preferentemente del estudio de la naturaleza, es decir de la investigación acerca del principio de la realidad, del "arkhé". Los sofistas desplazarán su centro de interés hacia el estudio del hombre y de la sociedad.

Este cambio fue debido al cansancio por la multiplicidad de explicaciones distintas acerca del arkhé, lo que habría generado un cierto escepticismo. También influyó en este cambio de orientación el hecho de que la sofística se desarrolló fundamentalmente en Atenas, aunque por parte de filósofos no atenienses. Los cambios sociales que tienen lugar en Atenas a lo largo del siglo V y que la llevarán a ejercer la hegemonía cultural y política en el mundo griego, bastarían para explicar el desarrollo de la sofística, así como el papel de los sofistas como personajes "ilustrados", poseedores de un saber útil que transmitirán a los atenienses. Los sofistas no formaron una escuela, aunque sus enseñanzas poseían características comunes entre las que podemos destacar:

- a. El interés por el hombre y la sociedad, en relación con la creciente reflexión sobre el fenómeno de la civilización y la cultura;
- b. El mantenimiento de una posición relativista, tanto respecto a la posibilidad del conocimiento como respecto a las formas de organización social del hombre (Gorgias y Protágoras, respectivamente);
- c. La distinción entre las leyes sociales consideradas como un mero producto humano y las leyes de la naturaleza, dando lugar a la oposición entre convención y naturaleza;
- d. El interés por la retórica, en una sociedad democrática en la que el dominio de la palabra y del discurso significaba el éxito y la consideración de sus miembros; ello les convertiría en los educadores de la sociedad ateniense en el arte de enseñar.
- e. Por último, lejos de un interés especulativo, lo que guiaba la investigación de los sofistas era la finalidad práctica, es decir: enseñar el arte de vivir y de gobernar.

Entre los sofistas más destacados podemos citar a Protágoras y Gorgias. El primero destaca por poner al hombre como medida de todas las cosas (*Homo mensura*); mientras que el segundo es más conocido por un principio de nihilismo pasivo: Gorgias intenta demostrar que nada existe, y que sería incognoscible en caso de existir, y que sería incomunicable en caso de ser cognoscible.

"Efectivamente, cada uno de nosotros es medida de lo que es y de lo que no es, y la diferencia entre un hombre y otro es enorme precisamente porque para el uno son y aparecen unas cosas y para el otro otras. De igual modo, con la educación ha de procurarse el cambio desde el estado peor al mejor. Ahora bien, mientras el médico produce el cambio por medio de fármacos, el sofista lo procura mediante discursos. Nadie, pues, puede hacer que quien piensa lo falso venga a tener opiniones verdaderas (...) Yo, por mi parte, considero que unas opiniones son mejores que otras, pero no que sean más verdaderas en absoluto. (...) Y es que aquellas cosas que parecen justas y honorables a cada ciudad son justas y honorables para ella mientras piense que lo son.

Platón, *Teeteto*, 116D-117D

- Comentario de imagen: Sofistas.



La amistad de Pericles por Anaxágoras (Perrin)

Plutarco cuenta que, cuando Pericles se enteró de esta situación, corrió para intentar salvar la vida de Anaxágoras. Se lamentaba no por la muerte de Anaxágoras, sino porque con ella perdería a un importante consejero. Anaxágoras le respondió que quien precisa un candil, lo provee de aceite, deshaciendo ese concepto de amistad como algo puro, y preocupándose por lo pragmático. Perrin representa a un Anaxágoras descubierto, que ha tirado al suelo el manto y el bastón del filósofo, pidiendo a Pericles que demuestre su amistad por él, alimentándole.

El gran gobernador Pericles conservaba una relación muy estrecha con Anaxágoras. Aunque él no es un sofista en sentido estricto, sabemos que fue el primer extranjero en asentarse en Atenas, dedicándose a la enseñanza, entre cuyos alumnos estuvo Pericles.

Anaxágoras fue de los primeros filósofos en suprimir la intervención divina en la vida cotidiana. Creía que era más razonable valorar la realidad a través de lo inmanente, eliminando explicaciones teológicas. Esto mismo le causó una condena a muerte por impiedad, la cual no llegó a cumplir gracias a que Pericles intervino por él. Sabemos que sí tuvo que pagar una multa y que estuvo exiliado en Lámpsaco.

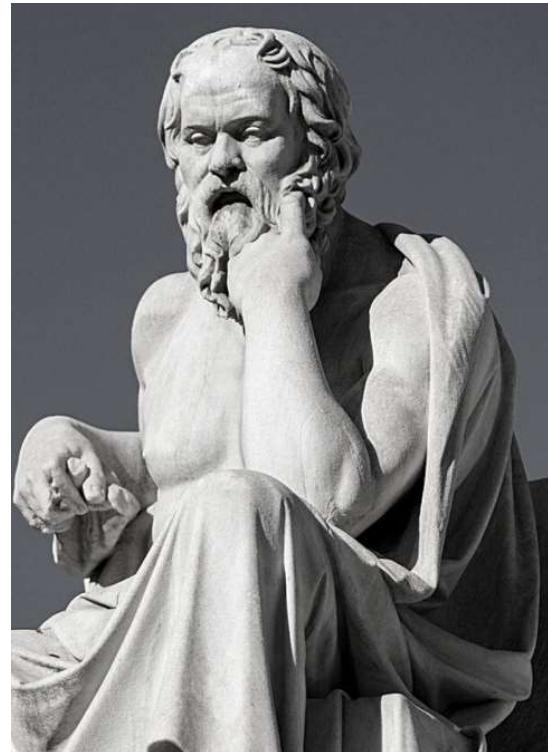
Cuentan que era tan generoso que repartió su herencia en vida, por lo que quedó sumido en un estado de pobreza terrible. Tanto es así, que, viendo su situación, se cubrió la cabeza y se dispuso a dejarse morir de hambre.

7. Sócrates (470a – 399 a.C.):

Biografía

Sócrates nació en Atenas el año 470 a. c. de una familia, al parecer, de clase media. Su padre era escultor y su madre comadrona, lo que ha dado lugar a alguna comparación entre el oficio de su madre y la actividad filosófica de Sócrates. Los primeros años de la vida de Sócrates coinciden, pues, con el período de esplendor de la sofística en Atenas. El interés de la reflexión filosófica se centraba entonces en torno al ser humano y la sociedad, abandonando el predominio del interés por el estudio de la naturaleza.

En el año 399 Sócrates, que se había negado a colaborar con el régimen de los Treinta Tiranos, se vio envuelto en un juicio en plena reinstauración de la democracia bajo la doble acusación de "no honrar a los dioses que honra la ciudad" y "corromper a la juventud". Condenado a muerte, se negó a marcharse voluntariamente al destierro o a aceptar la evasión que le preparaban sus amigos, afirmando que tal proceder sería contrario a las leyes de la ciudad, y a sus principios. Murió condenado tras beber la cicuta, veneno que le quitó la vida.



"Conocíais sin duda a Querefonte. Éste era amigo mío desde la juventud y adepto al partido democrático, fue al destierro y regresó con vosotros. Y ya sabéis cómo era Querefonte, qué vehemente para lo que emprendía. Pues bien, una vez fue a Delfos y tuvo la audacia de preguntar al oráculo esto – pero como he dicho, no protestéis, atenienses –, preguntó si había alguien más sabio que yo. La Pitia le respondió que nadie era más sabio. Acerca de esto os dará testimonio aquí este hermano suyo, puesto que él ha muerto.

Platón, *Apología*, 21a

Pensamiento

Sócrates no escribió nada y, a pesar de haber tenido numerosos seguidores, nunca creó una escuela filosófica.

El rechazo del relativismo de los sofistas llevó a Sócrates a la búsqueda de la definición universal; probablemente la búsqueda de dicha definición universal no tenía una intención puramente teórica, sino más bien práctica. Tenemos aquí los elementos fundamentales del pensamiento socrático.

Los sofistas habían afirmado el relativismo gnoseológico y moral. Para el relativismo, los conceptos éticos no son susceptibles de una definición universal, pues son el resultado de una convención, lo que hace que lo justo en una ciudad pueda no serlo en otra. Sócrates criticará ese relativismo ya que está convencido de que lo justo ha de ser lo mismo en todas las ciudades, y que su definición ha de valer universalmente. La búsqueda de la definición universal se presenta, pues, como la solución del problema del relativismo.

¿Cómo proceder a esa búsqueda? Sócrates desarrolla un método práctico basado en el diálogo, en la conversación, en el que a través del razonamiento inductivo se podría esperar alcanzar la definición universal de los términos objeto de investigación. Dicho método constaba de dos fases: la ironía y la mayéutica:

- a. En la ironía el objetivo fundamental es hacer preguntas para llegar a reconocer nuestra ignorancia.

- nuestro desconocimiento de la definición que estamos buscando. Sólo reconocida nuestra ignorancia podemos buscar la verdad (“Sólo sé que no sé nada”).
- b. En la mayéutica el objetivo consistiría propiamente en “ayudar a nacer” esa verdad, esa definición universal, ese modelo de referencia para todos nuestros juicios morales.

Esa verdad que se buscaba tenía una intencionalidad práctica: descubrir aquel conocimiento que sirviera para vivir, es decir, determinar los verdaderos valores a realizar. En este sentido la ética de Sócrates es Ointelectualista: el conocimiento se busca estrictamente como un medio para la acción. De modo que, si conociéramos lo “Bueno”, no podríamos dejar de actuar conforme a él; la falta de virtud en nuestras acciones será identificada pues con la ignorancia, y la virtud con el saber (intelectualismo moral).

“No tuvo necesidad de hacer viajes, como la mayoría (de los filósofos), y no viajó a no ser en campañas militares. Durante el tiempo restante, quedándose allí (en Atenas), investigaba apasionadamente en compañía de los que charlaban con él, no para arrebatarles sus opiniones, sino para intentar aprender del todo la verdad. (...) Era firme en sus decisiones y democrático (...) Y cuando le era posible fugarse de la cárcel, no quiso hacerlo. Regañó a sus amigos que lloraban por él y estando encadenado les dirigió aquellas sus más hermosas palabras. (...) Era igualmente hábil para ambas cosas, para persuadir y para disuadir. (...) Decía que sólo hay un bien, el conocimiento, y un solo mal, la ignorancia; que la riqueza y el nacimiento noble no aportan ninguna dignidad, sino todo lo contrario, un daño.”

Diógenes Laercio, *Vidas*, II, 22-31

- Comentario de imagen: Sócrates

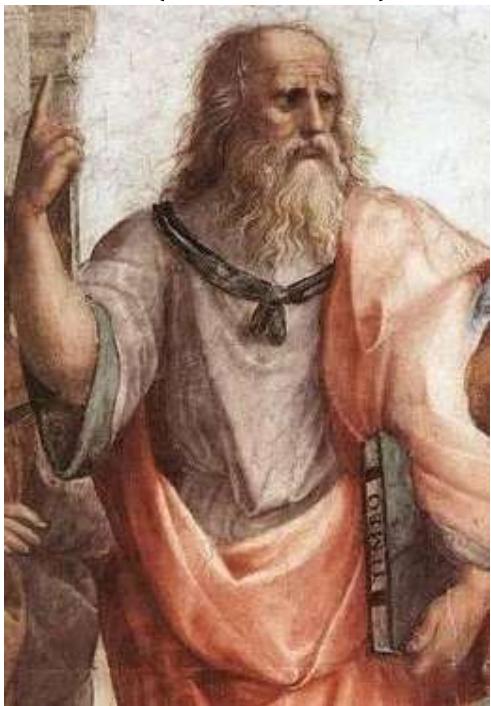


La muerte de Sócrates (Jacques-Louis David)

En este cuadro, David retrata a Sócrates en el centro de la composición, rodeado de sus discípulos justo antes de morir, como indican varios de los diálogos platónicos. De él se han escrito ríos de tinta, a pesar de que Sócrates no nos dejó nada escrito. Platón es quien más ha utilizado a Sócrates como protagonista de sus diálogos, si bien el Sócrates que vemos en la *Apología de Sócrates* o en el *Critón* no tiene nada que ver con el Sócrates dibujado en el *Fedón*, aunque narren el mismo momento histórico. En los dos primeros, vemos a un Sócrates más cercano al personaje histórico, mientras que, en el *Fedón*, Platón fuerza la máquina y hace que Sócrates reflexione sobre la inmortalidad del alma, un tema que nunca habría pertenecido al Sócrates original.

David retrata aquí al Sócrates del *Fedón*, representando el final de este diálogo. Lo sabemos gracias a que vemos a Sócrates a punto de tomar la copa llena de cicuta que le ofrece un esclavo. Sócrates no abandona su ironía en este relato, y ofrece la copa para que todos puedan beber de ella, a la vez que hace una plegaria a los dioses para que su tránsito de este mundo al otro sea dulce. Sócrates podría haberse fugado gracias a que sus discípulos procuraron su fuga, pero él se mantuvo firme en su condena, lo cual desespera a todos en la sala, menos a quien le da la espalda: Es Platón, que, si bien se dice de él que se ausentó de la muerte de su maestro, David lo retrata cabizbajo y sereno. Mientras, la copa es el centro del cuadro, con una mano de Sócrates que apunta a lo terreno, mientras que la otra señala lo divino. Sócrates es el nexo entre lo humano y lo divino, entre lo injusto del mundo que le da la espalda y lo justo hacia donde se encamina tras su muerte.

8. Platón (427 – 347 a.C.)



Platón nació en Atenas, probablemente el año 428 o el 427 a. c. de familia perteneciente a la aristocracia ateniense. Su verdadero nombre era Aristocles, aunque al parecer fue llamado Platón por la anchura de sus espaldas.

Recibió la educación propia de un joven ateniense bien situado, necesaria para dedicarse de lleno a la vida política; pero su realización se vio frustrada por la participación de dos parientes suyos, Cármenes y Critias, en la tiranía impuesta por Esparta luego de la guerra del Peloponeso, conocida como la de los Treinta Tiranos, y que ejerció una represión violenta y encarnizada contra los líderes de la democracia. Sin embargo, el interés político no le abandonará nunca, y se verá reflejado en una de sus obras cumbre, la *República*.

En el año 407, a la edad de veinte años, conoce a Sócrates, quedando admirado por la personalidad y el discurso de Sócrates, admiración que le acompañará toda la vida y que marcará su devenir filosófico.

En el año 399, tras la muerte de Sócrates, Platón abandona Atenas y se instala en Megara. Posteriormente parece que realizó viajes por Egipto y estuvo en Cirene, yendo después a Italia en donde encontraría a Arquitas de Tarento, quien dirigía una sociedad pitagórica, y con quien trabó amistad.

Invitado a la corte de Dionisio I, en Siracusa, se enamoró de Dión (así lo sostiene Martha Nussbaum en *La fragilidad del bien*), que era cuñado de Dionisio, y con quien concibió la idea de poner en marcha ciertas ideas políticas sobre el buen gobierno que requerían la colaboración de Dionisio. Al parecer, las condiciones de la corte no eran las mejores para emprender tales proyectos. Ejerciendo Dionisio como tirano de Siracusa; irritado por la franqueza de Platón, según la tradición, le retuvo prisionero o lo hizo vender como esclavo, siendo rescatado por un conciudadano que lo devolvió libre a Atenas.

Una vez en Atenas, en el año 388 fundó la Academia, nombre que recibió por hallarse cerca del santuario dedicado al héroe Academos, especie de "Universidad" en la que se estudiaban todo tipo de ciencias, como las matemáticas (de la importancia que concedía Platón a los estudios matemáticos da cuenta la leyenda que rezaba en el frontispicio de la Academia: "que nadie entre aquí que no sepa matemáticas"), la astronomía, o la física, además de los otros saberes filosóficos y, al parecer, con una organización similar a la de las escuelas pitagóricas. La Academia continuará ininterrumpidamente su actividad a lo largo de los siglos, pasando por distintas fases ideológicas, hasta que Justiniano decrete su cierre en el año 529 de nuestra era.

En el año 369 emprende un segundo viaje a Siracusa, invitado por Dión, esta vez a la corte de Dionisio II, hijo de Dionisio I, con el objetivo de hacerse cargo de su educación; pero los resultados no fueron mejores que con su padre; tras algunas dificultades (al parecer estaba en situación de semi-prisión) consigue abandonar Siracusa y regresar a Atenas. También Dión tuvo que refugiarse en Atenas habiéndose enemistado con Dionisio I, donde continuará la amistad con Platón. Unos años después, en el 361, y a petición de Dionisio II, vuelve a realizar un tercer viaje a Siracusa, fracasando igual que en las ocasiones anteriores, y regresando a Atenas en el año 360 donde continuó sus actividades en la Academia, siendo ganado progresivamente por la decepción y el pesimismo, lo que se refleja en sus últimas obras, hasta su muerte en el año 348-347.

Obras de Platón:

Platón escribe sus obras en forma de diálogo y como tributo a su maestro, convierte a Sócrates en protagonista de prácticamente todos ellos. Su obra se puede dividir en:

- 1) **Diálogos de juventud (de los 28 a los 38 años) (399-389)**

En ellos Platón se mantiene fiel a lo enseñado por Sócrates. Son diálogos normalmente aporéticos (no dan con una solución clara al problema que se plantea). Entre ellos están *Apología de Sócrates*, *Critón*, *Protágoras* y los dos *Hipias* (Mayor y menor).

2) Diálogos de transición (de los 38 a los 41 años) (389-385)

Comienza a introducir elementos propiamente platónicos, apuntando a la teoría de las Ideas. Destacamos sobre todo el *Menón*, *Gorgias* y *Crátilo*.

3) Diálogos de madurez (de los 41 a los 56 años) (386-370)

En estas obras encontramos ya el pensamiento de Platón en toda su dimensión. Su actividad se centra fundamentalmente en la Academia en Atenas. Destacamos los diálogos de *Fedón* (Sobre la inmortalidad del alma), *Banquete* y *Fedro* (ambos sobre el amor, aunque con conceptos bastante distintos) y la *República* (Sobre política y otros asuntos)

4) Diálogos críticos y de vejez (de los 56 a los 78 años) (370-347)

Hace una revisión crítica de la teoría de las Ideas y de algunas de sus consecuencias, aunque ello no signifique que sean abandonadas, sobre todo en el *Parménides* y el *Timeo*. También escribe en esta época las *Cartas*, destacando la Carta VII, de contenido autobiográfico.

Ahora bien, Platón en lo que tiene un concepto lo expone, refuta lo falso, y en los temas inciertos suspende su opinión. Así que sobre lo que él opina se expresa a través de cuatro personajes: Sócrates, Timeo, el extranjero ateniense y el extranjero de Elea. Esos extranjeros no son, como algunos suponen. Platón y Parménides, sino figuras inventadas anónimas. Porque incluso cuando habla por boca de Sócrates y de Timeo, Platón expone sus propios principios (dogmatiza)

Diógenes Laercio, *Vidas*, III, 52

8.1. Metafísica:

La teoría de las Ideas representa el núcleo de la filosofía platónica, el eje a través del cual se articula todo su pensamiento. Platón distingue dos modos de realidad, una, a la que llama inteligible, y otra a la que llama sensible. La realidad inteligible, a la que denomina "Idea", tiene las características de ser inmaterial, eterna, (ingénita e indestructible), siendo, por lo tanto, ajena al cambio, y constituye el modelo o arquetipo de la otra realidad, la sensible, constituida por lo que ordinariamente llamamos "cosas", y que tiene las características de ser material, corruptible, (sometida al cambio, esto es, a la generación y a la destrucción), y que resulta no ser más que una copia de la realidad inteligible.

La primera forma de realidad, constituida por las Ideas, representaría el verdadero ser, mientras que, de la segunda forma de realidad, las realidades materiales o "cosas", hallándose en un constante devenir, nunca podrá decirse de ellas que verdaderamente son. Además, sólo la Idea es susceptible de un verdadero conocimiento o "episteme", mientras que la realidad sensible, las cosas, sólo son susceptibles de opinión o "doxa".

Una de las primeras consecuencias de esta teoría es la "separación" entre la realidad inteligible, llamada también mundo inteligible y la realidad sensible o mundo visible, que aboca a la filosofía platónica a un dualismo fuente de numerosos problemas y criticado por Aristóteles.

En cuanto a las Ideas, en la medida en que son el término de la definición universal representan las "esencias" de los objetos de conocimiento, es decir, aquello que está comprendido en el concepto; pero con la particularidad de que no se puede confundir con el concepto, por lo que las Ideas platónicas no son

contenidos mentales, sino objetos a los que se refieren los contenidos mentales designados por el concepto, y que expresamos a través del lenguaje. Esas "esencias" subsisten independientemente de que sean o no pensadas, son algo distinto del pensamiento, y en cuanto tales gozan de unas características similares a las del ser parmenídeo. Las Ideas son únicas, eternas e inmutables y, al igual que el ser de Parménides, no pueden ser objeto de conocimiento sensible, sino solamente cognoscibles por la razón. No siendo objeto de la sensibilidad, no pueden ser materiales. Además, son el modelo o el arquetipo de las cosas, por lo que la realidad sensible es el resultado de la copia o imitación de las Ideas.

Las Ideas están jerarquizadas. El primer rango le corresponde a la Idea de Bien, que representan el máximo grado de realidad, siendo la causa de todo lo que existe. A continuación, vendrían las Ideas de los objetos éticos y estéticos (representadas por la justicia y la belleza, respectivamente), seguida de las Ideas de los objetos matemáticos y finalmente de las Ideas de las cosas.

Platón deberá explicar cuál es la relación entre ese ser inmutable y la realidad sometida al cambio, es decir entre las Ideas y las cosas. Esa relación es explicada como imitación o como participación: las cosas imitan a las Ideas, o participan de las Ideas. Es aquí donde Platón explica el origen del mundo sensible y también el papel del demiurgo, el ordenador del caos primitivo.

Este mundo ha sido hecho por el demiurgo. No se trata de que el demiurgo haya creado el mundo de la nada (el concepto de creación no existe en la cultura griega), lo que el demiurgo ha hecho, por ser sumamente inteligente, es actuar sobre una materia caótica que existía desde siempre para llevarla a un estado de orden. Por tanto, su función es ordenar, organizar y combinar, pero no crear. Por su parte la realidad inteligente, es actuar sobre una materia caótica que existía desde siempre para llevarla a un estado de orden. Por tanto, su función es ordenar, organizar y combinar, pero no crear. Por su parte la realidad sensible se caracteriza por estar sometida al cambio, a la movilidad, a la generación y a la corrupción. El llamado problema del cambio conduce a Platón a buscar una solución que guarda paralelismos importantes con la propuesta por los filósofos pluralistas: siguiendo a Parménides hay que reconocer la necesaria inmutabilidad del ser, pero el mundo sensible no se puede ver reducido a una mera ilusión. Aunque su grado de realidad no pueda compararse al de las Ideas, ha de tener alguna consistencia, y no puede ser asimilado simplemente a la nada.

"A ese **lugar supraceste**, no lo ha cantado poeta alguno de los de aquí abajo, ni lo cantará jamás como merece. Pero es algo como esto - ya que se ha de tener el coraje de decir la verdad, y sobre todo cuando es de ella de la que se habla -: porque, **incolora, informe, intangible** esa esencia cuyo **ser es realmente ser**, vista sólo por el **entendimiento**, piloto del alma, y alrededor de la que crece el **verdadero saber**, ocupa, precisamente, tal lugar. Como la mente de lo divino se alimenta de un entender y saber incontaminado, lo mismo que toda alma que tenga empeño en recibir lo que le conviene, viendo, al cabo del tiempo, el ser, se llena de contento, y en la **contemplación de la verdad**, encuentra su alimento y bienestar"

Platón, *Fedro*, 247c-d

8.2. Epistemología:

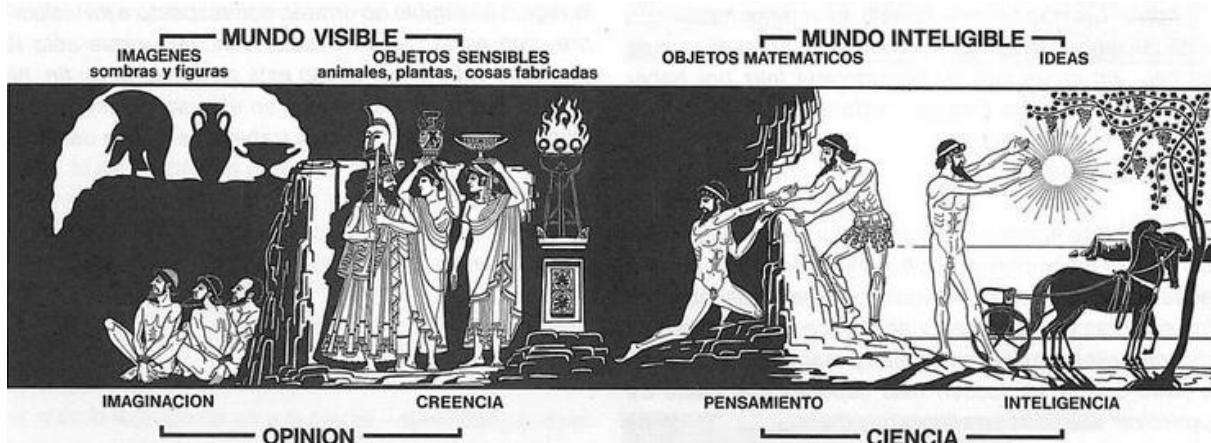
La primera explicación del conocimiento que encontramos en Platón, antes de haber elaborado la teoría de las Ideas, es la teoría de la reminiscencia (anámnesis) que nos ofrece en el *Menón*. Según ella el alma, siendo inmortal, lo ha conocido todo en su existencia anterior por lo que, cuando creemos conocer algo, lo que realmente ocurre es que el alma recuerda lo que ya sabía. Aprender es, por lo tanto, recordar. El contacto con la sensibilidad, el ejercicio de la razón, serían los instrumentos que provocarían ese recuerdo en que consiste el conocimiento.

En su obra *La República* nos ofrecerá una nueva explicación, la dialéctica, basada en la teoría de las Ideas. En ella se establecerá una correspondencia estricta entre los distintos niveles y grados de realidad y los distintos niveles de conocimiento. Fundamentalmente distinguirá Platón dos modos de conocimiento: la "doxa" (o conocimiento sensible) y la "episteme" (o conocimiento inteligible). A cada uno de ellos le

corresponderá un tipo de realidad, la sensible y la inteligible, respectivamente. El verdadero conocimiento viene representado por la "episteme", dado que es el único conocimiento que versa sobre el ser y, por lo tanto, que es infalible. Efectivamente, el conocimiento verdadero lo ha de ser de lo universal, de la esencia, de aquello que no está sometido a la fluctuación de la realidad sensible; ha de ser, por lo tanto, conocimiento de las Ideas.

Platón nos lo explica mediante la conocida alegoría de la línea. Representemos en una línea recta los dominios de los sensible y lo inteligible, uno de ellos más largo que el otro, y que se encuentre en una relación determinada con él, nos dice Platón. Dividamos cada uno de dichos segmentos según una misma relación, igual a la precedente. Sobre la parte de la línea que representa el mundo sensible tendremos dos divisiones: la primera correspondiente a las imágenes de los objetos materiales -sombras, reflejos en las aguas o sobre superficies pulidas-, la segunda correspondiente a los objetos materiales mismos, a las cosas -obras de la naturaleza o del arte-. De igual modo, sobre la parte de la línea que representa el mundo inteligible, la primera división corresponderá a las imágenes (objetos lógicos y matemáticos), y la segunda a los objetos reales, las Ideas.

Las imágenes de los objetos materiales dan lugar a una representación confusa, que llamaremos imaginación (eikásia); los objetos materiales dan lugar a una representación más precisa, que comporta la adhesión del sujeto que las percibe, y a la que llamaremos creencia (pístis); por su parte, en el mundo inteligible, las imágenes de las Ideas (objetos matemáticos) dan lugar a un conocimiento discursivo (diánoia), mientras que las Ideas mismas dan lugar a un conocimiento intelectivo (nóesis), el conocimiento de la pura inteligencia.



La dialéctica es, pues, el proceso por el que se asciende gradualmente al verdadero conocimiento, al conocimiento del ser, de lo universal, de la Idea. Es el método, el camino, que va desde la imaginación al conocimiento, desde la visión de las sombras en el interior de la caverna a la contemplación de la luz del sol -tal como lo explica Platón en el "Mito o alegoría de la caverna"-. Después de contemplar el sol, es decir, una vez que el hombre ha descubierto el principio de todas las ideas, de todas las realidades, es el camino que ha de seguir para informar a los que todavía se encuentran encadenados sobre cómo es la auténtica realidad. La dialéctica es, pues, camino y método en una doble vertiente teórica y práctica: del conocimiento y de la libertad; de la ciencia y de la justicia; saber y conocer es buscar la verdad y liberarse de las opiniones y prejuicios.

Sócrates: ¿Cuándo, pues, capta el alma la verdad? Porque cuando intenta examinar algo en compañía del cuerpo, está claro que entonces es engañada por él. ¿No es, sobre todo, al razonar cuando se le manifiesta algo real?

Simias: Sí.

Sócrates: Así pues, cuando razona mejor es cuando no la perturba ninguna de estas cosas, ni el oído, ni la vista, ni el dolor, ni placer alguno, antes bien permanece tanto como puede sola consigo misma y, desasiéndose del cuerpo, evitando toda relación y todo contacto corporal, aspira a alcanzar la realidad.

Platón, *Fedón*, 65b-c

8.3. Antropología

La concepción del hombre en Platón está también inspirada en la teoría de las Ideas. El hombre es el resultado de una unión "accidental" entre el alma, inmortal, y el cuerpo, material y corruptible, dos realidades distintas que se encuentran unidas en un solo ser de modo provisional, de tal modo que lo más propiamente humano que hay en el hombre es su alma, a la que le corresponde la función de gobernar y dirigir la vida humana.

El alma, nos dice Platón, es inmortal, transmigra de unos cuerpos a otros y es, además, principio de conocimiento. En la medida en que conocemos "por" el alma, ésta ha de ser homogénea con el objeto conocido, es decir, con las Ideas, por lo que no puede ser material. La idea de que el alma es inmortal y transmigra le viene a Platón, casi con toda seguridad, de los pitagóricos. A su vez éstos la habían tomado con probabilidad del orfismo, movimiento de carácter religioso y místico que se desarrolla en Grecia a partir del siglo VIII, que se proponía alcanzar la purificación a través de rituales ascéticos, en la creencia de la inmortalidad y transmigración (metempsícosis) de las almas, que se encontrarían encerradas en el cuerpo como en una prisión.

En el *Fedón*, Sócrates comienza a demostrar que el verdadero filósofo debe afrontar la muerte con valentía y que puede esperar una vida feliz en el otro mundo. ¿Por qué el verdadero filósofo no teme la muerte? Porque ella le libera del cuerpo, que es un obstáculo para el alma en la búsqueda de la verdad. Pero, para que el filósofo, liberado del cuerpo, pueda alcanzar la verdad únicamente con su alma, es necesario que ésta sea inmortal. De ese modo es como Sócrates se halla obligado a demostrar la inmortalidad.

Encontramos en el *Fedón*, una concepción del hombre en la que el dualismo alma/cuerpo es llevado al extremo, estableciendo un divorcio radical entre ambos elementos. Ya desde la introducción se hace hincapié en el carácter de prisión que tiene el cuerpo respecto al alma, por lo que la muerte, en la medida en que significaría la liberación del cuerpo para el alma, llega a presentarse como el fin que debe perseguir el alma filosófica, y que la filosofía, en tal sentido, no es más que una preparación para la muerte. El alma es considerada como una realidad simple cuya naturaleza se identifica con la razón o intelecto.

El alma, en el *Fedón*, no solamente es inmortal, sino que Platón la identifica fundamentalmente con la mente o intelecto, y se opone frontalmente al cuerpo siendo, además, de naturaleza afín a las Ideas eternas, inmutables y simples. Por lo demás, la separación entre las Ideas y las cosas se reproduce con la misma intensidad entre el alma y el cuerpo.

La forma de referirse al alma nos permite afirmar que Platón no concibe la existencia de tres almas distintas en el hombre, sino la de una sola alma que realiza tres funciones distintas. En el mito del carro alado el alma es comparada a un carro tirado por dos caballos y controlado por un auriga. El auriga representaría la parte racional del alma, encargada de dirigir el conjunto hacia sus fines; el caballo bueno representaría las tendencias nobles, y el caballo malo representaría las tendencias más materiales. La función racional es la encargada de dirigir y controlar la actividad del hombre; la sitúa en el cerebro y es el alma que debe predominar en la clase de los gobernantes de la ciudad ideal de la que nos habla en la *República*. La función irascible es la responsable de los buenos sentimientos del hombre; la coloca en el tórax y es la propia de la clase de los guerreros. La parte concupiscible, situada en el abdomen, es la que predomina en la clase de los artesanos, que es la poseída por la mayoría de la población.

"Decir cómo es el **alma** requeriría toda una larga y divina explicación; pero decir **a qué se parece** es ya asunto humano y, por supuesto, más breve. Podríamos entonces decir que se parece a una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva a un **carro alado y a su auriga**. Los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos y buena su casta, la de los otros es mezclada. Por lo que a nosotros se refiere, hay, en primer lugar, **un conductor que guía un tronco de caballos**. Y de estos caballos, uno es **bueno y hermoso** y está hecho de esos mismos elementos; el otro **de todo lo contrario**, como también su origen. Necesariamente, pues, nos resultará **difícil y dura su conducción**."

8.4. Ética:



El verdadero bien del hombre, la felicidad, habrá de alcanzarse mediante la práctica de la virtud. Pero ¿qué es la virtud? Platón acepta fundamentalmente la identificación socrática entre virtud y conocimiento. Por su propia naturaleza el hombre busca el bien para sí, pero si desconoce el bien puede tomar como bueno, erróneamente, cualquier cosa y, en consecuencia, actuar incorrectamente; la falta de virtud es equivalente, pues, a la ignorancia. Sólo quien conoce la Idea de Bien puede actuar correctamente, tanto en lo público como en lo privado, nos dice Platón en la República, al terminar la exposición y análisis del mito de la caverna. Cuando

alguien elige una actuación que es manifiestamente mala lo hace, según Platón, creyendo que el tipo de conducta elegida es buena, ya que nadie opta por el mal a sabiendas y adrede. En este sentido la virtud cardinal sería la prudencia, la capacidad de reconocer lo que es verdaderamente bueno para el hombre y los medios de que dispone para alcanzarlo. La dependencia con respecto al intelectualismo socrático es clara en la reflexión ética de Platón.

En la República nos habla Platón de cuatro virtudes principales: la prudencia, la fortaleza, la templanza y la justicia. Establece una correspondencia entre cada una de las virtudes y las distintas partes del alma para posteriormente relacionarlas con las clases sociales de la ciudad ideal. La función más elevada del alma, la racional, posee como virtud propia la sabiduría; la irascible está orientada por la fortaleza y la concupiscible por la templanza. Por último, la justicia es la virtud general que consiste en que cada parte del alma cumpla su propia función; estableciendo la correspondiente armonía en el hombre, impone los límites o la proporción en que cada una de las virtudes ha de desarrollarse. El hecho de que Platón tenga una concepción absoluta del Bien hace que la función de la parte racional del alma siga siendo fundamental en la organización de la vida práctica del hombre, de su vida moral.

8.5. Sociedad y política:

A diferencia de los sofistas, para quienes la sociedad era el resultado de una convención o pacto entre los individuos, para Platón la sociedad es el medio de vida "natural" del hombre. El hombre no es autosuficiente, ni en cuanto a la producción de bienes materiales necesarios para su supervivencia, ni en cuanto a los aspectos morales y espirituales que hacen de la vida del hombre algo propiamente humano.

Expone su teoría política, en la República, obra perteneciente a su período de madurez. La República es una obra que tiene por objeto de discusión determinar en qué consiste la justicia. Recalca la necesidad de que la virtud, en este caso la justicia, sea común al hombre y a la ciudad; propone la creación de una ciudad ideal: siendo una sociedad perfecta no podrá faltar dicha virtud.

Del análisis de las necesidades sociales que debe cubrir una sociedad ideal deduce la necesaria existencia de tres clases sociales: la de los artesanos, la de los guerreros o auxiliares, y la de los gobernantes o guardianes.

- 1) La clase de los artesanos ha de ser en la ciudad ideal la poseedora de la riqueza; del mismo modo será la única clase que tenga derecho a la propiedad privada y a la familia; y ha de permitírsele disfrutar de los goces materiales que derivan de la posesión de la riqueza.
- 2) La clase de los guerreros, por el contrario, no puede tener acceso la riqueza, para evitar la tentación de defender sus intereses privados en lugar de los intereses colectivos, y terminar utilizando la fuerza contra los ciudadanos; estarán desprovistos de propiedad privada, y tampoco tendrán familia; vivirán de forma comunitaria (es el llamado comunismo platónico), compartiéndolo todo hombres y mujeres, pues no hay ninguna razón para excluir a las mujeres de ningún tipo de actividad, ya que tanto en el hombre como en la mujer se encuentran similares cualidades naturales útiles para la ciudad.
- 3) Tampoco la clase de los gobernantes tendrá acceso a la propiedad privada ni a la familia, debiendo

velar únicamente por el buen gobierno de la ciudad; deberán centrarse en el estudio a fin de conocer lo bueno para gobernar adecuadamente la ciudad, por lo que su vida estará alejada de todas las comodidades innecesarias para cumplir su función.

¿Cómo se determinará quiénes han de pertenecer a una u otra de estas clases sociales? Será necesario para ello establecer un proceso educativo en el curso del cual se podrá determinar qué tipo de naturaleza tiene cada hombre y, por lo tanto, a qué clase social ha de pertenecer. Aquí establece Sócrates una comparación entre la naturaleza del Estado y la naturaleza del individuo: del mismo modo que en el estado encontramos tres clases sociales, encontramos en el individuo tres funciones del alma, correspondiéndole una virtud a cada una de ellas. El paralelismo entre la moral individual y la moral del Estado permite establecer que la virtud que corresponde a cada clase social ha de corresponder a los individuos que la constituyen. La virtud de la clase los artesanos es la templanza, es decir, el disfrute con moderación de los bienes materiales; la virtud propia de la clase de los guerreros o defensores es la valentía o coraje; y la virtud propia de los verdaderos guardianes gobernantes es la sabiduría. Aquellos en quienes domine el alma racional han de pertenecer, por lo tanto, a la clase de los gobernantes; en quienes predomine el alma irascible, a la clase de los guerreros o defensores; y en quienes predomine el alma concupiscente, a la clase de los artesanos.

La justicia consistirá en que cada clase social (y cada ciudadano) se ocupe de la tarea que le corresponde. La injusticia consistirá en la injerencia arbitraria de una clase social en las funciones de otra: que los auxiliares o los artesanos pretendan gobernar, por ejemplo.

Platón realiza un análisis de las formas de gobierno, que irá graduando desde la mejor hasta la peor. En primer lugar, sitúa la aristocracia, es decir, el gobierno de los mejores, que vendría representado por el gobierno de la República ideal; en ella los mejores son los que conocen las Ideas, los filósofos, y su gobierno estaría dominado por la sabiduría. La segunda mejor forma de gobierno la representaría la timocracia, el gobierno de la clase los guardianes, que no estaría ya dirigida por la sabiduría, abriendo las puertas al desarrollo de la ambición, que predominaría en la siguiente forma de gobierno, la oligarquía, el gobierno de los ricos, y cuyo único deseo se cifra en la acumulación de riquezas. Posteriormente encontramos la democracia, cuyo lema sería la libertad e igualdad entre todos los individuos y cuyo resultado, según Platón, es la pérdida total del sentido de los valores y de la estabilidad social. No cabe duda de que Platón tiene en mente la democracia ateniense que tan odiosa le resultó después de la condena de Sócrates, aprovechando para satirizar el predominio de los discípulos de los sofistas en la vida pública. Por último, en el lugar más bajo de la escala, se encuentra la tiranía, que representaría el gobierno del despotismo y de la ignorancia, dominado el tirano por las pasiones de la parte más baja del alma, dando lugar al dominio de la残酷和 brutalidad.

PARTES DEL ALMA	FACULTAD	VIRTUDES ÉTICAS Y POLÍTICAS	CLASES SOCIALES	FUNCIÓN	MITO DEL CARRO ALADO
RACIONAL	PENSAR, APRENDER	PRUDENCIA O SABIDURÍA	GOBERNANTES FILÓSOFOS	DIRIGIR	AURIGA
PASIONAL O IRASCIBLE	APASIONARNOS	VALENTÍA	GUARDIANES O AUXILIARES	PROTEGER	CABALLO NOBLE
APETITIVA O CONCUPISCIBLE	DESEAR	TEMPLANZA O MODERACIÓN	LABRADORES, ARTESANOS, COMERCIANTES	PROVEER	CABALLO DÍSCOLO

8.6. Texto de Platón:

“Pues bien, querido Glaucon, debemos aplicar íntegra esta alegoría a lo que anteriormente ha sido dicho, comparando la región que se manifiesta por medio de la vista con la morada-prisión, y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol; compara, por otro lado, el ascenso y contemplación de las cosas de arriba con el camino del alma hacia el ámbito intelígerible, y no te equivocarás en cuanto a lo que estoy esperando, y que es lo que deseas oír. Dios sabe si esto es realmente cierto; en todo caso, lo que a mí me parece es que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito intelígerible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público” (Platón, *La República*, Libro VII, 517a-d, en PLATÓN, *Diálogos IV. La República*, trad. De Conrado Eggers, Madrid, Gredos, 1986, p. 342).

Información relevante: El texto está extraído de *La república* (nombre latino para el diálogo *Politeia*). Fue escrito en la etapa de madurez, cuando Platón ya había abierto la Academia, y en él aborda temas de ética, filosofía política, pero también de teoría del conocimiento. En él encontramos el mito del anillo de Giges (lib. II), y el mito de la caverna (lib. V), justo antes de este fragmento (lib. VII). Los protagonistas son Sócrates y Glaucon (hermano de Platón)

- Comentario de imagen: Platón



El Banquete de Platón (Anselm Feuerbach)

Banquete es uno de los diálogos más emblemáticos de Platón. En él, Sócrates participa de un simposio (cena en la que se comía, bebía, dialogaba y se gozaba de placeres carnales) en casa de Agatón (ἀγαθὸς en griego significa “bueno”).

La escena que dibuja Feuerbach es el final del diálogo, cuando, después de que todos (incluido Sócrates) han hecho su discurso sobre el amor (el tema del diálogo), Alcibíades irrumpió en el banquete bebido, elogiando la figura de Sócrates, por quien se sentía profundamente atraído. Sócrates, sin embargo, da la espalda en la parte derecha del cuadro, mientras dialoga con Alcibíades.

A pesar de que la figura central es la de Agatón (coronado de laurel tras su victoria en las Leneas), el protagonista del diálogo es el amor (Eros, que está representado en la copa que sostiene Agatón). Si miramos la tela en un sentido más alegórico, de izquierda a derecha vemos el paso del amor más carnal (representado por el joven y bello Alcibíades) hacia un amor más idealizado (representado en Sócrates). Se puede representar esto en la diferencia entre las vestiduras de los que siguen a Alcibíades (semidesnudos, portando la hiedra símbolo de Dionisio, dios de la fiesta...) y de los que están rodeando a Sócrates (bien vestidos, con túnicas ricas).

Es un tema común escoger este diálogo, junto con el *Fedro*, para referirse a la idea de amor platónico, aunque este tópico es renacentista. Alcibíades, como Fedro, representan un amor idealizado, relacionado con cuestiones más elevadas (la sabiduría frente a la belleza corporal). Todo ello se elaborará en el renacimiento del platonismo con la escuela florentina (encarnada por Marsilio Ficino, entre otros).

9. Aristóteles (384 – 322 a.C.)

Aristóteles nació en Estagira, Tracia, en el año 384 a.C. Era hijo de Nicómaco, amigo y médico de Amintas, rey de Macedonia. Quedó huérfano de niño y pasó al cuidado de un tutor llamado Próxeno, natural de Atarneo, en Asia Menor. En el año 367 a.C., a los dieciocho años, se marchó a Atenas, donde trabó amistad con Platón y pasó alrededor de veinte años, sin duda aprendiendo de este maestro tanto directamente, a través de sus enseñanzas, como indirectamente.

Según Diógenes Laercio, Aristóteles se "separó" de Platón. Poco después de la muerte de Platón, y quizás precisamente debido a ello, Aristóteles abandonó Atenas (algunos dicen que abandonó Atenas por no haber podido suceder a Platón al frente de la Academia, puesto que a Platón le sucedió su sobrino Espeusipo; y, además de las acusaciones de nepotismo, no sin fundamento; Aristóteles, 25 años más joven que Espeusipo, no podría haber dirigido la Academia sin una dispensa especial, puesto que Aristóteles era macedonio, y, por tanto, meteco en Atenas. Por tanto, no podía poseer una escuela como tal). Volvió a Atarneo, donde se casó; permaneció tres años y de allí viajó a Mitilene y dos o tres años más tarde, hacia el 342 o 341 a.C., a la corte de Filipo de Macedonia para convertirse en el instructor de su hijo Alejandro, apodado después Alejandro Magno.

En el año 335 a.C. volvió a Atenas y fundó allí una escuela, rival de la Academia, en un gimnasio "contiguo al templo de Apolo Liceo", del que procede el nombre de la escuela. Aristóteles dedicó los siguientes veinte años de su vida al Liceo, que enseguida floreció, y a la composición de sus tratados científicos y especulativos. La escuela filosófica recibió el nombre de "peripatética" bien por el hecho de que el profesor o el profesor y los alumnos pasearan durante el transcurso de las lecciones, bien porque se hallaba junto a un lugar llamado el "Paseo".

En el año 323 a.C., Aristóteles se vio obligado a abandonar Atenas, siendo acusado por el sacerdote supremo de impiedad, huyendo, según sus palabras, para evitar que Atenas cometiera un segundo crimen contra la filosofía (haciendo clara referencia a la muerte de Sócrates). Murió al año siguiente en la isla de Eubea a la edad de sesenta y tres años.

Obras:

- 1) *Metafísica* (textos ordenados en el s. II por Andrónico de Rodas)
- 2) *Ética a Nicómaco*
- 3) *Política*
- 4) *Poética*
- 5) *Del alma*

9.1. Presentación:

No se puede entender a Aristóteles sin Platón. A pesar de que muchos autores han intentado decir que todos los textos de Aristóteles son de su etapa más madura, lo cierto es que hay estudiosos, como Werner Jaeger, que son capaces de rastrear las influencias del pensamiento platónico en la pluma de Aristóteles. No podía ser de otro modo: Aristóteles no solo era el discípulo más aventajado de Platón, sino que, en sus viajes posteriores al 'exilio' ateniense, Aristóteles va fundando escuelas (que anticipan el posterior Liceo) de la mano de pensadores salidos de la Academia, como Hermias (quien le acoge en Atarneo) o el propio Teofrasto, su sucesor en el Liceo.



En la filosofía de Aristóteles, la ciencia deja de ser unitaria ('la ciencia') para pasar a ser plural ('las ciencias'). Esto implicará que el Estagirita haga una clasificación de las ciencias, de mejores a peores. Así pues, los tres tipos de ciencias de los que habla Aristóteles son: teóricas/contemplativas, prácticas y productivas/creadoras. Las primeras (física, metafísica, matemática...) son aquellas dedicadas a la contemplación (theoría), lo que las convierte en las más elevadas de todas. Las segundas (ética, política...) son las dedicadas a la acción (praxis), dedicadas a decirnos cómo debemos 'reaccionar' frente al mundo que nos rodea. Las tercera (retórica, poética...) son las consideradas más inferiores, por ser la técnica que se utiliza para crear cosas concretas. En esta línea, los apuntes recorrerán los saberes aristotélicos desde lo más alto a lo más llano.

9.2. Metafísica: Naturaleza, Hilemorfismo y teleología.

"Todos los hombres desean, por naturaleza, saber.". Con estas palabras se inicia el libro primero de la Metafísica de Aristóteles. Ese deseo de saber culmina en la adquisición de la sabiduría que consiste, para Aristóteles, en el conocimiento de las causas y los principios del ser. Y ese conocimiento es el objeto de la metafísica, que es la ciencia de las primeras causas y principios del ser, el conocimiento del ser "en cuanto ser" ("ontología").

La metafísica aristotélica se elabora en buena medida como reacción a la teoría de las Ideas de Platón. Aristóteles estará de acuerdo con Platón en que hay un elemento común entre todos los objetos de la misma clase: el universal, la Idea, que es la causa de que apliquemos el mismo nombre a todos los objetos del mismo género. Admitirá, por lo tanto, que ese universal es real, pero no puede admitir que tenga existencia independiente de las cosas (en el mundo de las ideas), es decir, que sea subsistente. La teoría de las Ideas, al dotar de realidad subsistente a lo universal, a la Idea, duplica sin motivo el mundo de las cosas visibles, estableciendo un mundo paralelo que necesitaría a su vez de explicación. Por tanto, lo universal debe estar en el mundo físico, no en el inteligible.

Tampoco es capaz de explicar el movimiento/cambio de las cosas: siendo las Ideas inmóviles e inmutables, si las cosas son una imitación de las ideas habrían de ser también inmóviles e inmutables; pero si cambian ¿de dónde procede ese cambio? Aristóteles considera que la teoría de las Ideas es imposible, ya que establece una separación artificial entre el mundo visible y el mundo inteligible, es decir, entre la sustancia y aquello por lo que una sustancia es, su forma o esencia. Las Ideas, en efecto, representan la esencia de las cosas, es decir, aquello por lo que las cosas son lo que son. ¿Cómo es posible que aquello por lo que algo es lo que es no resida en el objeto, sino fuera de él?

En esta crítica aristotélica a la teoría de las Ideas se vislumbran ya los fundamentos de su propia metafísica: ante la irrealidad de las Ideas, propondrá su teoría de la sustancia. La inconsistencia de la explicación del cambio que hace Platón llevará a Aristóteles a proponer la distinción entre ser en acto y ser en potencia. Ante la imposibilidad de que Ideas expliquen coherentemente la causa de lo real propondrá la teoría de las cuatro causas del ser.

La sustancia (Ousía) es en Aristóteles la forma privilegiada de ser. El ser se dice de muchas maneras, pero se dice fundamentalmente como sustancia, es decir, como aquello que es el sujeto (como cuando decimos "Esto es una casa, las palabras "esto" y "casa" equivalen a la sustancia). La sustancia es ante todo sujeto, lo que hace que cada cosa sea lo que es, lo que tiene su ser en sí, y no en otro, sirviendo también de sustrato en el que se instalan los accidentes. Los accidentes (symbébekos) se dan necesariamente en la sustancia y no se pueden considerar como un elemento esencial; son aquello que pude estar o no estar en el sujeto sin afectar a la naturaleza de una cosa. Junto con la sustancia, constituyen las categorías del ser: cantidad, calidad, relación, lugar, tiempo, posición, estado, acción y pasión. (La casa es una, la casa es grande, la casa es en el barrio, la casa es en Puertollano...). La sustancia es el individuo concreto y particular, lo que ordinariamente llamamos "cosas" u "objetos", es decir, esta mesa, este caballo, aquello en lo que existen las otras categorías o formas de ser, los accidentes.

Aristóteles, a su vez, distingue entre sustancia primera y segunda. La sustancia primera, la sustancia propiamente dicha, el ser, es el individuo concreto (Mi caballo Rocinante). Por otro lado, la esencia, aquello

por lo que conocemos el ser (la especie, el género), es llamada por Aristóteles sustancia segunda (los caballos, los perros...).

La sustancia es para Aristóteles un compuesto de materia (hyle) y forma (morphé). (De ahí el término hilemorfismo con el que tradicionalmente se ha designado la teoría de la sustancia aristotélica). Ese compuesto de materia y forma es indisoluble, de modo que no es posible separar realmente una de la otra; sólo en el entendimiento dicha separación es posible, es decir, la materia y la forma sólo pueden ser pensadas como realidades distintas, pero no pueden disociarse en la realidad.

Mientras que la forma representa la esencia del objeto, de la sustancia, lo que en ella hay de universal, la materia representa lo que hay de particular, de distinto en la sustancia. La materia es, pues, principio de individuación: lo que distingue una sustancia de otra es la materia de la que está hecha (lo que diferencia esta mesa de aquella es la materia de la que está hecha cada una de ellas, no la forma, que es idéntica en ambas).

Para poder explicar el problema del cambio o movimiento, Aristóteles necesitará recurrir además a otra estructura metafísica que permite distinguir dos nuevas formas de ser: el ser en acto y el ser en potencia.

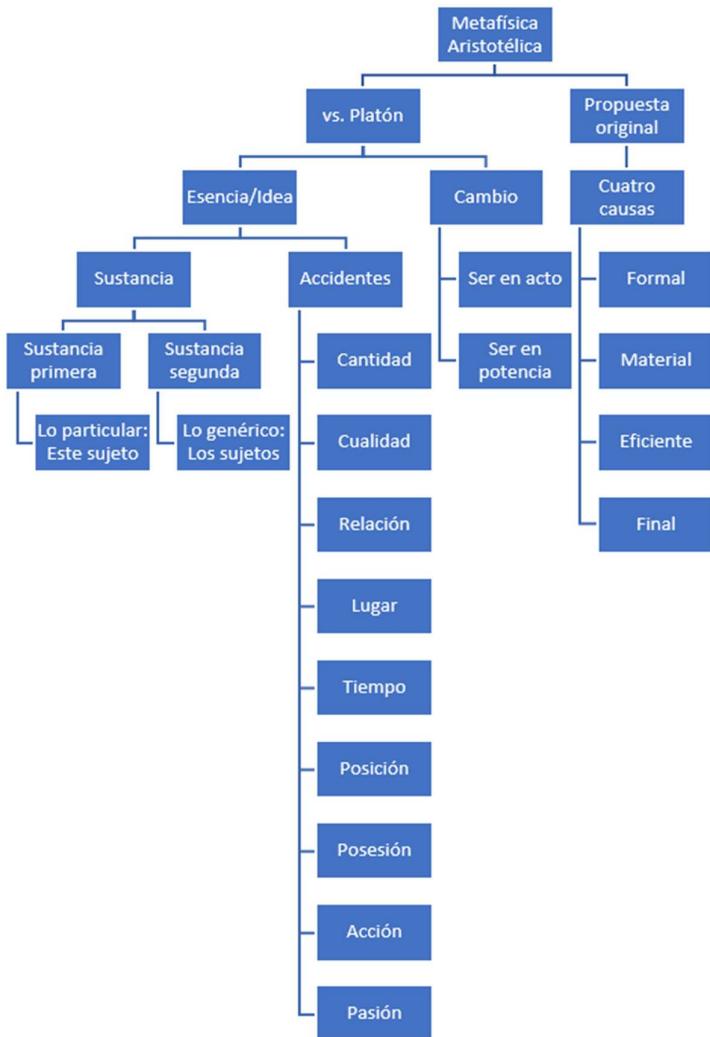
Por ser en acto se refiere Aristóteles a la sustancia tal como en un momento determinado se nos presenta y la conocemos; por ser en potencia entiende el conjunto de capacidades o posibilidades de la sustancia para llegar a ser algo distinto de lo que actualmente es. Un niño tiene la capacidad de ser hombre: es, por lo tanto, un niño en acto, pero un hombre en potencia. Es decir, no es un hombre, pero puede llegar a serlo. Las potencias de una sustancia vienen determinadas por su naturaleza: una semilla podrá convertirse en planta y, por lo tanto, es potencialmente una planta; pero no podrá convertirse en caballo.

Que la potencia representa una cierta forma de no-ser relativo se comprende mejor con la noción de privación, a la que recurre Aristóteles para aclarar el significado de potencia. Que una sustancia tenga una determinada capacidad, o potencialidad, significa simplemente que actualmente está privada de esa forma de ser, es decir, que la privación se da en un sujeto, y no de un modo absoluto.

El cambio o movimiento lo define como el paso de la potencia al acto, por razón de un agente, para conseguir un fin. Diferencia también dos tipos fundamentales de cambio: sustancial y accidental. El conocimiento del ser no puede estar completo si no responde a sus cuatro causas: la causa formal, la causa material, la causa eficiente y la causa final.

- 1) Causa eficiente: En la filosofía aristotélica, aquello que ha producido algo, el sujeto que provoca la modificación de una substancia. (El artesano que hace la escultura)
- 2) Causa final: La filosofía aristotélica utiliza este título para referirse a aquello para lo que existe algo, la meta a la cual tiende o puede llegar a ser. Todo está ordenado conforme a una finalidad, y la bondad/maldad de las cosas depende de si se adecuan o no a tal fin (un buen cuchillo está llamado a cortar bien. Si no corta, será un mal cuchillo).
- 3) Causa formal: Aristóteles llama así a lo que un objeto es, al conjunto de sus rasgos o determinaciones.
- 4) Causa material: Para Aristóteles, el o los elementos de los que algo está hecho.

Si la ciencia busca las primeras causas y “principios”, es evidente que un principio ha de ser eterno e inmóvil. ¿Inmóvil? Esto significa que ha de ser acto puro, que no tiene potencia, lo cual implica ausencia de materia y de accidentes, es decir forma pura. ¿Qué ente es principio inmóvil y acto puro? Dios.



Aristóteles llamó a la Metafísica “Teología” porque finalmente su objeto de estudio es dios. Pero ¿quién es dios? El ser inmóvil y separado que se basta a sí mismo y que es principio de existencia y de movimiento de todas las demás cosas. Si todo ser en la naturaleza tiene su causa en otro anterior, Aristóteles dice que no es posible establecer una serie infinita de causas, sino que tiene que haber un “primer principio” un “motor inmóvil”, una “causa última” a su vez no causada y que se convierte en el principio de existencia de todas las cosas, que reciben su ser por analogía con respecto a dios. Este dios, sin embargo, no es el Dios como lo entenderá el cristianismo posterior, pues, para Aristóteles, dios es el pensamiento que se piensa a sí mismo, no tiene nociones personales como en la religión judía.

Que la filosofía no es una ciencia productiva resulta evidente ya desde los primeros que filosofaron: en efecto, los hombres —ahora y desde el principio— comenzaron a filosofar al quedarse **maravillados** ante algo, **maravillándose** en un primer momento ante lo que comúnmente causa **extrañeza** y después, al progresar poco a poco, sintiéndose **perplejos** también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo. Ahora bien, el que se siente **perplejo** y **maravillado** reconoce que **no sabe** (de ahí que el amante del mito (*philómythos*) sea, a su modo, <<amante de la sabiduría (*philósophos*)>>

Aristóteles, *Metafísica*, 982b

9.2. Antropología:

La teoría de la sustancia mantenida por Aristóteles le apartará también de la interpretación platónica del hombre. Platón había concebido al hombre como el resultado de una unión accidental entre el alma y el cuerpo, dos entidades de naturaleza diferente que se veían obligadas a convivir provisionalmente, hallándose el alma en el cuerpo como un piloto en su nave o como un prisionero en su celda. La muerte significa para el hombre la separación del alma y el cuerpo.

Aristóteles, sin embargo, ha de concebir el hombre de acuerdo con su teoría de la sustancia, es decir, en consonancia con la idea de que no es posible la existencia de formas separadas: la sustancia es un compuesto indisoluble de materia y forma. El hombre, pues, ha de ser una sustancia compuesta de materia y forma: la materia del hombre es el cuerpo y su forma el alma. Aristóteles acepta, como era admitido entre los filósofos griegos, la existencia del alma como principio vital: todos los seres vivos, por el hecho de serlo, están dotados de alma (psikhé), tanto los vegetales como los animales. Pero interpreta también que esa alma es la forma de la sustancia, es decir, el acto del hombre, en la medida en que la forma representa la actualización o la realización de una sustancia. Coincidirá pues, con Platón, en la concepción de que el hombre es un compuesto de alma y cuerpo; pero se separará de Platón al concebir esa unión no como accidental, sino como sustancial. No existen el alma por un lado y el cuerpo por otro lado, sino que ambos existen exclusivamente en la sustancia "hombre"; la distinción entre alma y cuerpo es real, pero sólo puede ser pensada.

Aristóteles distinguirá tres tipos de alma: la vegetativa, la sensitiva y la racional. El alma vegetativa ejerce las funciones de asimilación y de reproducción y es el tipo de alma propio de las plantas; asume, por lo tanto, las funciones propias del mantenimiento de la vida.

El segundo tipo de alma, superior al alma vegetativa, es el alma sensitiva, el alma propia de los animales. No sólo está capacitada para ejercer las funciones vegetativas o nutritivas, sino que controla la percepción sensible, el deseo y el movimiento local.

El tercer tipo de alma, superior a las dos anteriores, es el alma racional. Además de las funciones propias de las almas inferiores, la vegetativa y la sensitiva, el alma racional está capacitada para ejercer funciones intelectivas. Es el tipo de alma propia del hombre. Las funciones racionales o intelectivas son el conocimiento de la verdad en sí misma (la capacidad del conocimiento científico), y el conocimiento de la verdad con fines prácticos (la capacidad deliberativa). Para Aristóteles, pues, el alma es no sólo principio vital, sino, al igual que para Platón, principio de conocimiento. De hecho, Aristóteles definirá el hombre como animal racional, atendiendo precisamente al tipo de alma que le es propia; aunque en la *Política* lo defina, atendiendo también a las características de su naturaleza, como animal social o "político".

9.4.- Ética:

Aristóteles va a exponer sus ideas éticas fundamentalmente en su obra *Ética a Nicómaco*. En ella comienza afirmando que toda acción humana se realiza en vistas a un fin (ética teleológica), y el fin de la acción es el bien que se busca. Pero muchas de esas acciones emprendidas por el hombre son un "instrumento" para conseguir, a su vez, otro fin, otro bien. Por ejemplo, nos alimentamos adecuadamente para gozar de salud, por lo que la correcta alimentación, que es un fin, es también un instrumento para conseguir otro fin: la salud.

¿Hay algún fin último? Es decir, ¿Hay algún bien que se persiga por sí mismo, y no como instrumento para alcanzar otra bien? Aristóteles nos dice que la felicidad es el bien último al que aspiran todos los hombres por naturaleza (ética eudemonista). Pero no todos los hombres tienen la misma concepción de lo que es una vida buena, de la felicidad: para unos la felicidad consiste en el placer, para otros en las riquezas, etc. ¿Es posible encontrar algún hilo conductor que permita decidir en qué consiste la felicidad, más allá de los prejuicios de cada cual?

No se trata de buscar una definición de felicidad al modo en que Platón busca la Idea de Bien, puesto que el intelectualismo moral socrático-platónico ha sido ya rechazado. La ética no es, ni puede ser, una ciencia que dependa del conocimiento de la definición universal del Bien, sino una reflexión práctica encaminada a la acción, por lo que ha de ser en la actividad humana donde encontraremos los elementos que nos permitan

responder a esta pregunta. Cada sustancia tiene una función propia que viene determinada por su naturaleza; actuar en contra de esa función equivale a actuar en contra de la propia naturaleza. Por ejemplo: una cama ha de servir para dormir, y un cuchillo para cortar: si no cumplen su función diremos que son una "mala" cama o un "mal" cuchillo. Si la cumplen, diremos que tienen la "virtud" (areté) que le es propia: permitir el descanso o cortar, respectivamente; y por lo tanto diremos que son una "buena" cama y un "buen" cuchillo. La virtud, pues, se identifica con cierta capacidad o excelencia propia de una sustancia, o de una actividad (de una profesión, por ejemplo).

Del mismo modo, el hombre ha de tener una función propia: si actúa conforme a esa función será un "buen" hombre; en caso contrario será un "mal" hombre. La felicidad consistirá por lo tanto en actuar en conformidad con la función propia del hombre. Y en la medida en que esa función se realice, podrá el hombre alcanzar la felicidad.

El hombre es una sustancia compuesta de alma y cuerpo; por lo tanto, junto a las tendencias apetitivas propias de su naturaleza animal encontraremos tendencias intelectivas propias de su naturaleza racional. Habrá, pues, dos formas propias de comportamiento y, por lo tanto, dos tipos de virtudes: las virtudes éticas (propias de la parte apetitiva y volitiva de la naturaleza humana) y las virtudes dianoéticas (propias de la dianóia, del pensamiento, de las funciones intelectivas del alma).

A lo largo de nuestra vida nos vamos forjando una forma de ser, un carácter (éthos), a través de nuestras acciones, en relación con la parte apetitiva y volitiva de nuestra naturaleza. Para determinar cuáles son las virtudes propias de ella, Aristóteles procederá al análisis de la acción humana, determinando que hay tres aspectos fundamentales que intervienen en ella: la volición, la deliberación y la decisión. Es decir, queremos algo, deliberamos sobre la mejor manera de conseguirlo y tomamos una decisión acerca de la acción de debemos emprender para alcanzar el fin propuesto.

Es la repetición de las buenas decisiones lo que genera en el hombre el hábito de comportarse adecuadamente; y en este hábito consiste la virtud para Aristóteles. (No me porto bien porque soy bueno, sino que soy bueno porque me porto bien). Por el contrario, si la decisión adoptada no es correcta, y persisto en ella, generaré un hábito contrario al anterior basado en la repetición de malas decisiones, es decir, un vicio. Virtudes y vicios hacen referencia por lo tanto a la forma habitual de comportamiento, por lo que Aristóteles define la virtud ética como un hábito, el hábito de decidir bien y conforme a una regla, la de la elección del término medio óptimo entre dos extremos. "La virtud es, por tanto, un hábito selectivo, consistente en una posición intermedia para nosotros, determinada por la razón y tal como la determinaría el hombre prudente. Posición intermedia entre dos vicios, el uno por exceso y el otro por defecto. ("Ética a Nicómaco", libro 2, 6)

Si para determinar las virtudes éticas partía Aristóteles del análisis de la acción humana, para determinar las virtudes dianoéticas partirá del análisis de las funciones de la parte racional del alma. Ya nos hemos referido estas funciones al hablar del tema del conocimiento: la función productiva, la función práctica y la función contemplativa o teórica. A cada una de ellas le corresponderá una virtud propia que vendrá representada por la realización del saber correspondiente.

El conocimiento o dominio de un arte significa la realización de la función productiva. A la función práctica, la actividad del pensamiento que reflexiona sobre la vida ética y política del hombre tratando de dirigirla, le corresponde la virtud de la prudencia (phrónesis). Mediante ella estamos en condiciones de elegir las reglas correctas de comportamiento por las que regular nuestra conducta. Por lo que respecta a las funciones contemplativas o teóricas, propias del conocimiento científico, (Matemáticas, Física, Metafísica,) la virtud que les corresponde es la sabiduría (sophía). La sabiduría representa el grado más elevado de virtud, ya que tiene por objeto la determinación de lo verdadero y lo falso, del bien y del mal. El hábito de captar la verdad a través de la demostración, la sabiduría, representa el nivel más elevado de virtud al que puede aspirar el hombre, y Aristóteles la identifica con la verdadera felicidad. En efecto, el saber teórico no "sirve" para nada ulterior, no es un medio para ningún otro fin, sino que es un fin en sí mismo; sin embargo, el hombre debe atender a todas las facetas de su naturaleza, por lo que necesariamente ha de gozar de un determinado grado de bienestar material si quiere estar en condiciones de poder acceder a la sabiduría. Será un deber del Estado, por lo tanto, garantizar que la mayoría de los ciudadanos libres estén en condiciones de acceder a los bienes intelectuales. Pero este es un tema que enlaza ya con la Política y con el sentido social de la vida del hombre,

que veremos en el próximo apartado.

Digamos, pues, que la **virtud** es un **hábito selectivo**, que consiste en un **término medio** relativo a nosotros, **determinado por la razón** y tal como lo elegiría el prudente. El término medio lo es respecto de **dos vicios**, el uno por **exceso**, el otro por **defecto**, y también por no alcanzar, en unas cosas, y sobrepasar, en otras, la **actitud justa en las pasiones y en las acciones**, mientras que la virtud encuentra y elige el justo medio. Por eso, considerada en su esencia y en su definición, que expresa lo que es virtud, es un término medio, pero en el orden de lo excelente y lo bueno, un extremo.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1106b-1107a

9.5. Sociedad y política:

Respecto al origen y constitución de la sociedad mantendrá, al igual que Platón, la teoría de la "sociabilidad natural" del hombre. El hombre es un animal social (zón politikon), es decir, un ser que necesita de los otros de su especie para sobrevivir; no es posible pensar que el individuo sea anterior a la sociedad, ni que la sociedad sea el resultado de una convención establecida entre individuos que vivían independientemente unos de otros en estado natural.

Aristóteles utiliza también el argumento del lenguaje para reforzar su interpretación de la sociabilidad natural del hombre: a diferencia de otros animales el hombre dispone del lenguaje, un instrumento de comunicación, por ejemplo, que requiere necesariamente del otro para poder ejercitarse; sería absurdo que la naturaleza nos hubiera dotado de algo superfluo. El núcleo originario de la comunidad social o política es la familia. "La familia es así la comunidad establecida por la naturaleza para la convivencia de todos los días". Las pequeñas asociaciones de grupos familiares dan lugar al surgimiento de la aldea; y la asociación de aldeas da lugar a la constitución de la ciudad.

Así, respecto a la comunidad doméstica, considera naturales las relaciones hombre-mujer, padres-hijos y amo-esclavos; de esa naturalidad se deduce la preeminencia del hombre sobre la mujer en el seno de la familia, la de los padres sobre los hijos y la del amo sobre los esclavos; en este sentido no hace más que reflejar las condiciones de la sociedad ateniense de la época, aunque nos resulte chocante en la actualidad.

Aristóteles, como Platón, considera que el fin de la sociedad y del Estado es garantizar el bien supremo de los hombres, su vida moral e intelectual; la realización de la vida moral tiene lugar en la sociedad, por lo que el fin de la sociedad, y del Estado ha de ser garantizarla. De ahí que tanto uno como otro consideren injusto todo Estado que se olvide de este fin supremo y que vele más por sus propios intereses que por los de la sociedad en su conjunto. Por eso es necesario que el Estado sea capaz de establecer leyes justas, es decir, leyes encaminadas a garantizar la consecución de su fin. La justicia es entendida en una doble dimensión por Aristóteles: entre los distintos ciudadanos entre sí y del ciudadano con respecto al estado. En la primera, la justicia se expresa como equidad, es decir que todos reciban lo mismo y se refiere por lo tanto a la justicia en su propiedad conmutativa. En la segunda, la justicia es entendida en su propiedad distributiva, y por lo tanto se debe aplicar de manera diferenciada respetando el criterio de proporcionalidad.

En su teoría de las formas de gobierno establece una clasificación que toma como referencia si el gobierno procura el interés común o busca su propio interés. Las consideradas buenas formas de gobierno son la Monarquía, la Aristocracia y la Polítia (democracia tal como la entendemos hoy en día); las consideradas malas, y que representan la degeneración de aquellas son la Tiranía, la Oligarquía y la Democracia. La Monarquía, el gobierno del más noble con la aceptación del pueblo y el respeto de las leyes, se opone a la Tiranía, donde uno se hace con el poder violentamente y gobierna sin respetar las leyes; La Aristocracia, el gobierno de los mejores, se opone a la Oligarquía, el gobierno de los más ricos; La Democracia, el gobierno de todos según las leyes establecidas, se opone a la Demagogia, el gobierno de todos sin respeto de las leyes, donde prevalece la demagogia sobre el interés común.

9.6. Texto de Aristóteles:

El hombre, es por naturaleza, un animal cívico [...] 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 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

(ARISTÓTELES, *Política*, trad. de Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 1986, libro I, cap. 2, pp. 43-44).

Información relevante: Este fragmento sale de la obra *Política*, del primero de sus libros. En el primer capítulo, Aristóteles ha analizado y refutado las teorías políticas anteriores a él, para después poder formular su propia teoría sobre la sociabilidad del hombre.

- Comentario de imagen. Aristóteles.



Alejandro Magno presentando animales a Aristóteles (Jean-Baptiste de Champaigne)

De Aristóteles conocemos no solo muchos datos biográficos, sino que también conocemos la inmensa relación de obras que firmó como suyas. Lo cierto es que la producción docente facilitó que el estagirita pudiera desenvolverse en multitud de temas con soltura: conocemos sus estudios en torno a la poética, la retórica, la física, la metafísica, sobre el alma, sobre animales...

Además, Aristóteles representa una revolución en el panorama del momento por modificar el método platónico para hablar de la realidad, centrándose en cuestiones más inmanentes, cercanas al mundo de las cosas. Aristóteles parte siempre de lo que se observa cotidianamente, para después extraer leyes de ello. Como se ha visto, parte del estudio de las causas para poder llegar a las causas primeras.

Conocemos que Aristóteles fue el primero en hacer el estudio embrionario de las aves (descubriendo cómo evolucionaba el polluelo dentro del huevo), pero también cómo se comportaban los cocodrilos y multitud de animales. Champaigne retrata a Aristóteles sentado en la mesa, anotando lo que le presenta su discípulo Alejandro. En otras versiones del cuadro, los animales toman un papel más protagonista en la escena (los hay hasta con un cocodrilo, sobre el cual también escribió Aristóteles). En esta versión, predominan animales más cotidianos (vemos gallinas, corderos... lo más extraño son las águilas enjauladas). Mientras sucede la escena, un grupo de personas miran con extrañeza a Aristóteles anotando las cualidades de las fieras.

10. Las escuelas del Hellenismo: Epicureísmo, Estoicismo, Cinismo y Neoplatonismo.

10.1. Epicuro

10.1.1 Biografía:

Epicuro nació en la isla de Samos, a pesar de lo cual fue un ciudadano ateniense, pues su padre, Neocles, había sido uno de los colonos que, partiendo de Atenas, había marchado a Samos dotado con un lote de tierras. Por su formación con el platónico Pánfilo se entiende su control de la teoría de las ideas, así como su postura contraria a la misma.

Se instala definitivamente en Atenas, tras varios viajes, en torno al 306, cuando compra una casa y un pequeño terreno para su escuela: El jardín, que, a diferencia de la Academia o el Liceo, acogía en su seno a mujeres y esclavos entre los alumnos. Las teorías de Epicuro no solo eran de carácter científico (como las de Platón y Aristóteles), sino también con fuertes consecuencias morales (como en todo el helenismo). Acoger a mujeres y esclavos era algo poco corriente en la época, lo que dio lugar a críticas y comentarios despectivos que daban por supuesto que la escuela de Epicuro, malinterpretando además sus ideas sobre el placer y su hedonismo, era un lugar para el desenfreno en banquetes y lujos cuando lo cierto es que la vida de Epicuro fue sencilla, humilde y tranquila, siendo su ejemplo para sus discípulos su mayor creación.



Según Diógenes Laercio, un erudito del siglo III d. C. que escribió una obra titulada *Vida de los más ilustres filósofos griegos* y que resulta fundamental para conocer a ciertos autores de la antigüedad, Epicuro llegó a escribir 300 obras, formando un conjunto coherente y estructurado (al parecer había 34 libros dedicados al estudio de la naturaleza). Desgraciadamente lo que ha llegado hasta nosotros es muy escaso y consiste en varias cartas y fragmentos dispersos. Precisamente debemos a Diógenes Laercio muchos de sus textos, pues nos ha trasmido algunas de esas cartas, además de dedicar a Epicuro el último y más extenso capítulo de la obra que hemos mencionado.

10.1.2 Problema de su filosofía: Ética.

La filosofía de Epicuro puede ser claramente dividida en tres partes, la Canónica o Lógica, que se ocupa de los criterios por los cuales llegamos a distinguir lo verdadero de lo falso, la Física, el estudio de la naturaleza, y la Ética, que supone la culminación del sistema y a la cual se subordinan las dos primeras partes.

Antes de examinar la ética, podemos afirmar que la filosofía de Epicuro, en líneas generales, se caracteriza por situarse en el lado opuesto a la filosofía platónica: afirma que no hay más que una realidad, el mundo sensible, niega la inmortalidad del alma y afirma que ésta, al igual que todo lo demás, está formada por átomos, afirma el hedonismo en la teoría ética y como modo de vida y rechaza el interés por la política y, frente a la reestructuración de la sociedad que, afirmaba Platón, era el objetivo del filósofo, prefiere un estilo de vida sencillo y autosuficiente encaminado a la felicidad en el que la amistad juega un papel fundamental.

Pasando a la parte de la ética, podemos afirmar que es la culminación del sistema filosófico de Epicuro: la filosofía como el modo de lograr la felicidad, basada en la autonomía o autarkeia y la tranquilidad del ánimo o ataraxia. En la medida en la que la felicidad es el objetivo de todo ser humano, la filosofía es una actividad que cualquier persona, independientemente de sus características (edad, condición social, etc.) puede y debe realizar.

"Nadie por ser joven duele en filosofar ni por ser viejo de filosofar se hastíe. Pues nadie es joven o viejo para la salud del alma. El que dice que aún no es edad o que ya pasó la edad de filosofar es como el que dice que aún no ha llegado o que ya pasó el tiempo oportuno para la felicidad. De modo que deben filosofar tanto el joven como el viejo. Éste para que, aunque viejo, rejuvenezca en bienes por el recuerdo gozoso del pasado, aquél para que sea joven y viejo a un tiempo por su serenidad ante el futuro. Necesario es, pues, meditar sobre lo que procura la felicidad, porque cuando está presente todo lo tenemos y, cuando nos falta, todo lo hacemos por poseerla."

Epicuro, *Carta a Menecio* (D. L. X, 122-135)

- Lo que se debe evitar:

Para exponer la ética de Epicuro podemos fijarnos en dos grandes bloques. Por un lado, todo aquello que su filosofía pretende evitar, que es, en definitiva, el miedo en sus diversos modos y maneras, y por otro lado, aquello que se persigue por considerarse bueno y valioso. La lucha contra los diversos miedos que atenazan y paralizan al ser humano es parte fundamental de la filosofía de Epicuro; no en vano, ésta ha sido designada como el "tetrafármakon" o medicina contra los cuatro miedos más generales y significativos: el miedo a los dioses, el miedo a la muerte, el miedo al dolor y el miedo al fracaso en la búsqueda del bien:

- 1) El miedo a los dioses. Es absurdo, nos dice Epicuro, pues éstos en nada intervienen en los asuntos humanos y no se mueven por la ira ni la cólera ni tantos otros sentimientos que comúnmente se les atribuyen. Por el contrario, los dioses deberían ser un modelo de virtud y de excelencia a imitar, pues viven en armonía mutua manteniendo entre ellos relaciones de amistad.
- 2) El miedo a la muerte. Es igualmente absurdo e irracional. Es un temor que se produce por dos motivos: o bien la imaginación nos lleva a pensar que existen cosas terribles tras la muerte o bien es fruto de la consideración de que yo, como individuo, voy a dejar de existir para siempre. Ambos pensamientos, sin embargo, son infundados. Por un lado, Epicuro es un materialista, y lo único a lo que le concede una vida eterna es a los mismos átomos, pero no al producto formado por las combinaciones entre ellos.

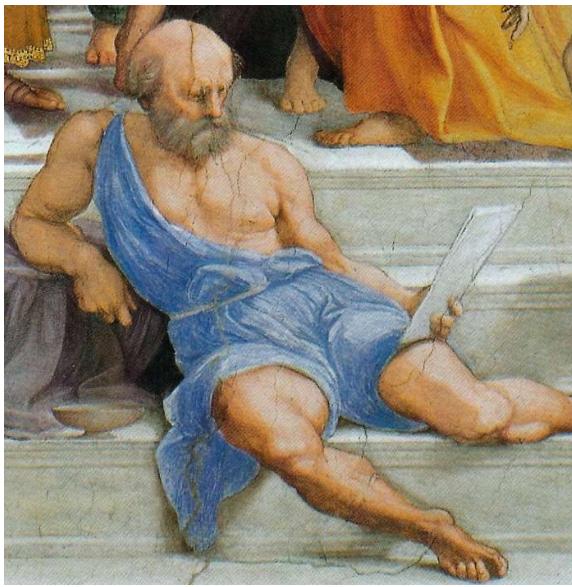
Por otro lado, la muerte no es un mal. Siendo como es la pérdida de la capacidad de sentir, Epicuro afirma: "La muerte no es nada para nosotros. Cuando se presenta nosotros ya no somos". No siendo un mal en el momento en el que se presenta, menos daño puede hacer mientras estamos vivos y sólo la presentimos. En ese caso es el temor y la angustia que produce la fuente del sufrimiento, y no la muerte. Deberá ser el razonamiento el que nos muestre lo infundado de tal temor. La actitud del sabio es la de vivir razonablemente en lugar de desperdiciar el tiempo que tenemos anhelando un tiempo de vida infinito que nunca lograremos alcanzar: El recto conocimiento de que la muerte nada es para nosotros hace dichosa la mortalidad de la vida, no porque añada un tiempo infinito, sino porque elimina el ansia de inmortalidad. Nada temible, en efecto, hay en el vivir para quien ha comprendido que nada temible hay en el no vivir.

- 3) El miedo al dolor. es otro de los objetos de ataque de Epicuro. Se trata de un miedo infundado ya que todo dolor es en realidad fácilmente soportable. Si se trata de un dolor intenso su duración será breve sin duda, mientras que, si el dolor es prolongado, su intensidad será leve y podrá ser fácilmente sobrellevado.
- 4) Finalmente, el miedo al fracaso. La búsqueda del bien y de la felicidad en la vida están relacionados con el ideal de autonomía del sabio epicúreo. Quien considera que la felicidad depende de factores externos equivoca su juicio y se somete a cosas que están fuera de su control, como la opinión de los demás, las recompensas externas, etc. Por el contrario, gozando de la autonomía propia del sabio, es posible para cada uno lograr un estado de ánimo equilibrado y gozoso con muy pocos medios (no debe olvidarse que la mayoría de las filosofías helenísticas surgen como respuesta a un mundo en continuo cambio y conflicto y pretenden proporcionar al individuo la coherencia e independencia que la polis clásica había perdido).

“Acostúmbrate a pensar que la muerte no tiene nada que ver con nosotros, porque todo bien y todo mal radica en la sensación, y la muerte es la privación de sensación. De ahí que la idea correcta de que la muerte no tiene nada que ver con nosotros hace gozosa la mortalidad de la vida, no porque añada un tiempo infinito, sino porque quita las ansias de inmortalidad. Pues no hay nada temible en el hecho de vivir para quien ha comprendido auténticamente que no acontece nada temible en el hecho de no vivir. De modo que es estúpido quien asegura que teme la muerte no porque hace sufrir con su presencia, sino porque hace sufrir con su inminencia”

Epicuro, *Carta a Menecio* (D. L. X, 124-126)

10.2. Diógenes de Sínope:



Oriundo de la ciudad de Sínope, es el mayor representante de la escuela cínica fundada por Antístenes. La escuela cínica se caracteriza por ser una escuela helenística que aboga por la vuelta a la vida natural, motivo por el cual recibe este nombre (cínico no quiere significar mentiroso, pues deriva del concepto *Kynikós*, que en griego significa “similar al perro”).

La parte filosófica se entremezcla con la parte biográfica, puesto que Diógenes se caracterizó por una vida especialmente ejemplar, al igual que en el resto de los casos dentro del helenismo. En el caso de Diógenes, la ejemplaridad es notablemente polémica, alterando visiblemente la vida dentro de la ciudad: Fue expulsado de su ciudad natal por haber fabricado moneda falsa, vivía en un tonel dentro de la ciudad de Atenas, dormía en los pórticos, caminaba siempre descalzo,... También causó un

gran revuelo al caminar por Atenas con un candil afirmando buscar a un hombre, y reprochando a los atenienses no ser dignos de ser tratados como tales, o, por ejemplo, cuando introdujo un gallo desplumado en la Academia afirmando que traía al hombre de Platón (pues Platón definía al hombre como un ave bípeda e implume). Llegó a menospreciar el ofrecimiento de Alejandro Magno, que, al conocerle, le ofreció cualquier cosa que le pidiese; a lo que el sinopense respondió “Apártate, que me quitas el Sol”.

De su doctrina sabemos bastante menos que de su biografía, pues se preocupó mucho más por desarrollar una vida ejemplar y formar a alumnos en su doctrina que por redactar grandes tratados. Su rechazo a la propiedad privada, a la moralidad imperante y, sobre todo, un trato de la virtud ética como un aprecio por las privaciones como manera de corrección moral son los pilares fundamentales sobre los que se construye su filosofía. Además, fue el primero en definirse como ciudadano del mundo (*cosmopolites*), lo cual muestra el rechazo que profesaba contra el sentimiento ciudadano, factor que muestra el decaimiento de la imagen que atravesaba la idea de la ciudad-estado en el período helenístico.

“Era terrible para denostar a los demás. Decía también que cuando en la vida observaba a pilotos, médicos y filósofos, pensaba que el hombre era el más inteligente de los animales; pero cuando advertía, en cambio, la presencia de intérpretes de sueños y adivinos y sus adeptos, o veía a los figurones engréidos por su fama o su riqueza, pensaba que nada hay más vacuo que el hombre. De continuo decía que en la vida hay que tener dispuesta la razón o el lazo de horca.”

Diógenes Laercio, *Vidas*, VI, 24

- Comentario de imagen: Diógenes.



Diógenes libera un gallo ante Platón (Anónimo)

Muchas son las anécdotas que protagoniza Diógenes de Sinope, y son un recurso muy recurrente en el arte. La desvergüenza del sinopense es un recurso útil para contraponer la vida elevada de la razón (representada por Platón). En este caso, se representa una de las anécdotas más reconocibles de la vida de Diógenes: Platón había presentado como problemática la taxonomía del ser humano: Mamífero, pero no cuadrúpedo como el resto, sino bípedo. Además, la neotenia (es decir, la persistencia de características y rasgos infantiles durante un tiempo prolongado, incluso durante la madurez) que nos caracteriza es probable que hiciera que Platón nos asemejase más a las aves (que son extremadamente dependientes en su nacimiento, hasta entrada la madurez, cuando saltan del nido) que a los mamíferos. Esto llevó a Platón a defender que los seres humanos somos aves bípedas e implumes.

Ante la sorpresa de Diógenes por la definición, la leyenda cuenta que Diógenes agarró un gallo, lo desplumó y lo soltó por la academia de Platón, ante la estupefacción de todos los presentes. Eso obligó a Platón a añadir que los seres humanos somos aves, bípedos e implumes, además de tener uña plana (frente a la uña en garra de las aves).

Lo fundamental de Diógenes es su desvergüenza y la unión entre su vida y su filosofía, siendo uno de los maestros más reconocidos de la filosofía por llevar a cabo todo lo que proponía.

10.3. Neoplatonismo: Plotino e Hipatia:

El movimiento neoplatónico tiene su centro en Alejandría y viene a ser una continuación del platonismo medio y del neopitagorismo. El platonismo medio fue un movimiento que intentó explicar las doctrinas platónicas y establecer una exégesis, es decir, una interpretación de las obras de Platón, sobre todo de «El Timeo», así como desarrollar sistemáticamente esas doctrinas.

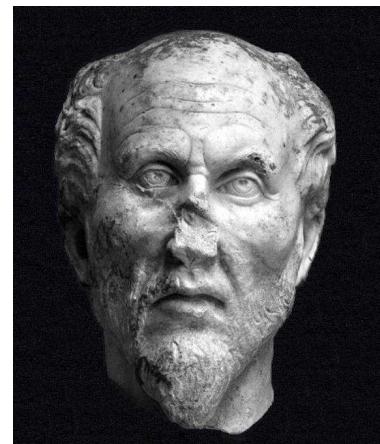
La influencia sobre este movimiento del neopitagorismo lleva a la identificación del UNO pitagórico con el BIEN platónico, o a la subordinación de éste a aquél, a la doctrina de las reencarnaciones, a la purificación ascética. A estos cambios en los planteamientos del platonismo clásico se añaden, además, las perspectivas judeo- helénicas de Filón de Alejandría, llegando así a constituir el sistema del neoplatonismo.

El neoplatonismo hace derivar el mundo sensible del UNO, situado en una esfera suprasensible, a través de etapas intermedias, llamadas hipóstasis, que suponen una degradación progresiva hasta llegar a lo negativo que es la materia. A partir de esta se debe dar un retorno hacia el UNO, en el que interviene la purificación ascética y el conocimiento que se alcanza con independencia de los sentidos que culmina en un éxtasis místico, que lleva a la identificación con el UNO.

El neoplatonismo fue el movimiento que más se opuso al cristianismo y mantuvo esta posición hasta su desaparición, con el cierre de la escuela filosófica de Atenas en el 529.

10.3.1. Plotino

Nos limitaremos ahora a subrayar la importancia de su doctrina de la emanación. El Neoplatonismo se encontraba ante el mismo problema que el cristianismo: ¿cómo ha surgido la pluralidad de lo real, si originariamente no existe más que un principio único, Dios, el Uno? Ante esta pregunta no caben más que dos posibles soluciones: o bien el resto de los seres provienen de Dios (emanatismo), o bien proceden de la nada (creacionismo). La diferencia entre ambas respuestas es sutil, pero de gran importancia teológica y filosófica. Es sutil, porque si se parte de un principio único, ¿dónde está la diferencia entre afirmar que el resto de los seres provienen de la nada y afirmar que emanan de este principio, ya que fuera él no hay nada? La diferencia es también, sin embargo, de enorme alcance teológico y filosófico, ya que el creacionismo lleva consigo la afirmación de la radical diferencia entre Dios y el resto de los seres, mientras que el emanatismo lleva consigo una concepción panteísta de lo real. El creacionismo subraya la contingencia de lo creado al establecer la nada como polo opuesto y punto de referencia de su ser, mientras que el emanatismo subraya la necesidad de lo emanado a partir del principio primero. Frente al neoplatonismo, el cristianismo no dejó nunca de afirmar la tesis creacionista, interpretando la creación, como veremos, a través del concepto platónico de participación.



“El Uno no es ninguno de los seres, sino que es anterior a todos los seres.

Así pues, ¿qué es? La potencia de todo. Si no es, nada existe, ni los seres, ni la inteligencia, ni la vida primera ni ninguna otra. Siendo la causa de la vida, está por encima de la vida. La actividad de la vida, que es todo, no es primera, sino que mana de Él como de una fuente. Imaginad una fuente que no tiene origen; da su agua a todos los ríos, pero no se agota por ello, permanece tranquila [en el mismo nivel]”

Plotino, *Enéadas*, III, 8, 9-10

10.3.2. Hipatia:



Contamos con tres fechas diferentes para su nacimiento: 355, 370, 375; todas ellas sostenidas argumentativamente por diferentes estudiosos. Sí, en cambio, hay certezas sobre la fecha de su trágica muerte, en marzo de 415. Damasco, en su *Vida de Isidoro*, cita lo siguiente:

“Una multitud de hombres mercenarios y ferores que no temían el castigo divino ni la venganza humana mataron a la filosofa, y así cometieron un monstruoso y atroz acto contra la patria.”

Damasco, *Vida de Isidoro*

Hipatia, hija del filósofo y matemático Teano, seguidora de Plotino, fue directora de la Escuela Neoplatónica de Alejandría (El Museo), desde el año 400 hasta su muerte y cierre definitivo de la Escuela. Fue filósofa, matemática, astrónoma y, sobre todo, para la tumultuosa época en la que le tocó vivir, pagana. El enfrentamiento entre Orestes, cristiano tolerante de la cultura clásica y representante del poder civil, y Cirilo, representante del poder eclesiástico (si bien había sido nombrado obispo tras un proceso espúreo), es el trasfondo de un conjunto complejo de tumultos y revueltas. Los tumultos culminaron con la muerte de Hipatia y el posterior cierre de las escuelas paganas. La Biblioteca de Alejandría fue objeto de diversos saqueos, algunos anteriores a la época de Hipatia, hasta que finalmente ardió completa.

Hipatia fue autora de tres obras: un comentario a la *Aritmética* de Diofante de Alejandría, un comentario a la *Sintaxis Matemática* de Ptolomeo Soter y un comentario a *Las secciones cónicas* de Apolonio de Perga. Hipatia negó que la tierra girara circularmente alrededor del Sol. Sinesio, su discípulo más importante, escribió la obra *Dion*, en la que, con la aprobación de Hipatia, trataba de demostrar que la matemática y la filosofía no se oponían ni al paganismo ni al cristianismo; lo cual la puso en el foco de las revueltas para ambos bandos enfrentados, si bien ambos la tomaban, inicialmente, como una figura mediadora. Los restos de sus obras atravesaron la pluma de varios comentadores y detractores, lo cual hacen necesario un trabajo de reconstrucción que está aún por concluir.

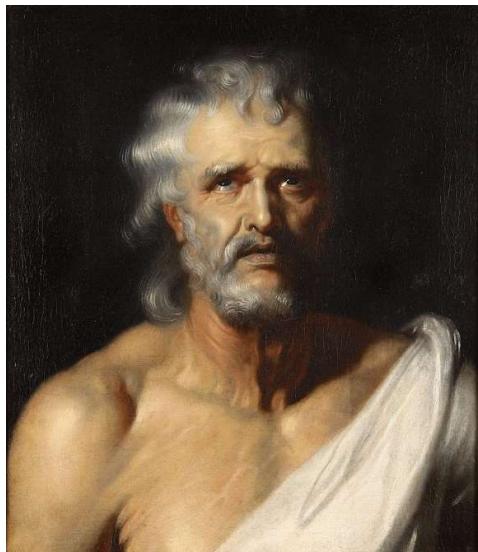
“Había una mujer en Alejandría que se llamaba Hypatia, hija del filósofo Teón, que logró tales alcances en literatura y ciencia, que sobrepasó en mucho a todos los filósofos de su propio tiempo.”

Sócrates Escolástico.

10.4. El estoicismo:

Estoicismo y epicureísmo surgieron en un periodo similar. Zenón, además, fundó su escuela en Atenas, como hicieran muchos anteriores a él. En el caso de Zenón, su escuela fue la *Stoa poikile* (El pórtico pintado). Los estoicos, a diferencia de los epicureos, combatieron la idea que ponía el placer (*hedoné*) como principio de la vida feliz. En su lugar, la doctrina de Zenón puso la virtud como el principio de la vida feliz. Se es virtuoso cuando se vive de acuerdo a la naturaleza, siendo esta regida por una razón (*Logos*) que es providente y dirige sabiamente el destino de las cosas y de las personas. Puede resumirse en el siguiente axioma latino: *Ducunt volentem fata nolentem trahunt* (El destino conduce a quien se lo permite y arrastra a quien no se lo permite).

10.4.1. Séneca el joven:



Séneca, de origen cordobés, pertenece a la etapa romana del estoicismo, en la que también destacan Epicteto y Marco Aurelio como autores estoicos. En esta época, los estoicos vivían relacionados con el poder civil, desempeñando altos cargos dentro del Imperio.

Fue acusado por Nerón, quien fuera su alumno, de ser partícipe de una conspiración que le habría de derrocar. Nerón ordenó a Séneca que se suicidara, lo que hizo abriéndose las venas como muestra de resignación ante el destino. Antes de esto, también había tomado cicuta, el mismo veneno que pondría fin a la vida de Sócrates.

Séneca fue autor de numerosos tratados y epístolas morales, entre las que destacan *De la clemencia al Emperador Nerón*, *De la brevedad de la vida* o las *Epístolas morales a Lucilio*.

“Entonces comprenderás que tu muerte es prematura. ¿Cuál es la causa de todo esto? Que vivís como si tuvierais que vivir siempre, que nunca os viene a las mientes la idea de vuestra fragilidad; que no medís el tiempo que ya ha transcurrido; lo perdéis como si tuvierais un repuesto colmado y abundante; cuando, tal vez, ese mismo día de que hacéis donación a un hombre o a una cosa sea para vosotros el último. Teméis todas las cosas como mortales, y todas las deseáis como inmortales.”

Séneca, *De la brevedad de la vida*, III

11. Diotima de Mantinea:



Distintos autores han discutido sobre si se trataba de un personaje ideado por Platón para uno de sus diálogos más estudiados, *El banquete*, o si fue un personaje histórico. De una parte, filólogos como Bury o Wilamowitz defendieron la tesis del personaje de ficción arguyendo que, en su época, sólo aparece en la obra de Platón, a lo que añaden que, si hubiera sido una mujer de buena reputación, difícilmente podría haber asistido a un banquete reservado para hombres y mujeres hetairas o artistas. Frente a esta tesis, Kranz o Taylor sostuvieron que Platón siempre presentaba personas reales en sus obras, a lo que se suma que, en el mismo diálogo, Diotima aparece relacionada directamente con un acontecimiento que sí sabemos que fue histórico; según refiere el filósofo, Pericles habría acudido a ella como sacerdotisa del templo de Apolo para hacer un sacrificio que detuviera la peste que a mediados del s. V a.C. asoló Atenas.

Sea como sea, los pocos datos que hemos conservado de Diotima la encasillan dentro de los parámetros de la filosofía en torno al concepto del amor, entendido éste como un modo de acercamiento al saber.

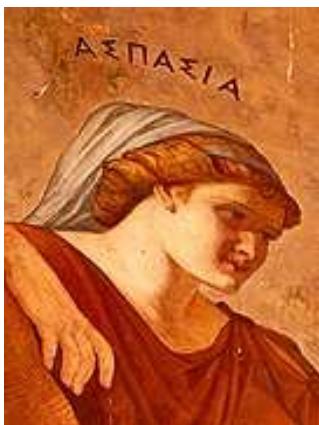
En el diálogo *El Banquete*, los invitados al simposio discuten sobre el verdadero significado del amor; finalmente, Sócrates decide intervenir y pone en boca de Diotima su concepción sobre el mismo. A través de un mito explica que Eros es hijo de Poros (el recurso, la circunstancia) -a su vez, hijo de Metis, la prudencia- y Penía (la pobreza, la necesidad), y que fue concebido durante la fiesta por el nacimiento de Afrodita (la belleza). Así pues, el amor será rico en recursos, pero siempre amante y compañero de la pobreza, de la penuria... Igualmente, el amor se sitúa entre lo divino y lo mortal; es un genio, una divinidad, que hace la función de intermediario entre ambos mundos.

En definitiva, Diotima plantea el amor como una vía de acceso al conocimiento para aquel que ni es sabio y, por tanto, ya lo ha alcanzado, ni es ignorante y, en consecuencia, cree no necesitarlo; el amor es el intermediario hacia lo más bello que es el conocimiento, para aquellos que lo necesitan y encuentran recursos para conducirse hacia él. Diotima podría haber sido un personaje basado en la persona histórica de Aspasia de Miletó, sobre la que no se duda de su existencia

Es, mi querido Agatón, imposible resistir a la verdad; resistir a Sócrates es bien sencillo. Pero te dejo en paz, porque quiero referirte la conversación que cierto día tuve con una mujer de Mantinea, llamada Diotima. Era mujer muy entendida en punto al amor, y lo mismo en muchas otras cosas. Ella fue la que prescribió a los atenienses los sacrificios, mediante los que se libraron durante diez años de una peste que los estaba amenazando. Todo lo que sé sobre el amor, se lo debo a ella

Platón, *Banquete*, 201d

12. Dos filósofas extra: Aspasia de Mileto e Hiparquia de Maronea:



12.1. Aspasia de Mileto:

Los datos que apuntan a cómo debió ser la vida de Aspasia merecen aún hoy una interpretación justa. Sabemos que era originaria de Mileto, y que debió vivir entre el 470 y el 410 a.C, aproximadamente. La destreza de Aspasia con la palabra hizo que sus semejantes la contaran entre los sofistas y maestros de elocuencia. Además, mantuvo una relación sentimental con Pericles, el gran gobernador de Atenas, además de estar casada después con Lisicles. Parece que, al ser amante de Pericles antes que su esposa, eso fue lo que le ganó la fama de hetaira (mujeres libres dedicadas a la tertulia y la compañía). Cuadra esta definición con su vida, pues recibió educación y gozó de una gran relevancia social.

Su matrimonio con Pericles, señalado como impío, fue lo que provocó (según Aristófanes) dos conflictos en los que los atenienses se enfrentaron a samios y lacedemonios. Lo cierto es que, según Plutarco, Aspasia dirigía una escuela filosófica de mujeres, mal vista entre muchos ciudadanos por instruirlas a comerciar con su cuerpo. Aún así, era reconocida por sus contemporáneos, llegando a ser valorada por Platón en el *Menéxeno* como creadora de lírica (en concreto, un epitafio).

Dicen que Pericles eligió a Aspasia porque era prudente y experta en cuestiones políticas. También el propio Sócrates la frecuentó con sus íntimos. Los socráticos llevaban a sus mujeres a escucharla, aunque tuviera una escuela poco decorosa y honesta, pues criaba jóvenes que hacían negocio con sus cuerpos. En el *Menéxeno* de Platón, aunque el principio haya sido escrito en tono de broma, hay, sin embargo, algo de verdad cuando se afirma que es por todos sabido que muchos atenienses aprendieron de Aspasia el arte de hablar.

Plutarco, *Pericles*.

12.2. Hiparquia de Maronea:

Esposa de Crates, fundador de la escuela cínica. Si ya era sorprendente para los griegos el elogio de la desvergüenza en la escuela cínica, si quien elogia era mujer era doblemente grave (pues se afirmaba que el pudor era la cumbre de la belleza femenina). Con todo, es de las pocas pensadoras mencionadas por Diógenes Laercio, lo cual nos avisa de su relevancia como pensadora para el mundo clásico. Las historias que se recogen de ella van en la misma línea de las historias de Diógenes, de desvergüenza total en lo público y en lo privado.

Conservamos algunos testimonios escritos de Hiparquia, especialmente las cuestiones que estructuraron el debate con Teodoro el Ateo, con quien se enfrentó porque éste pensaba que las mujeres no podían dedicarse a la filosofía. El poeta Antípatro, cercano temporalmente a la filósofa, redactó un epígrafe en el que se

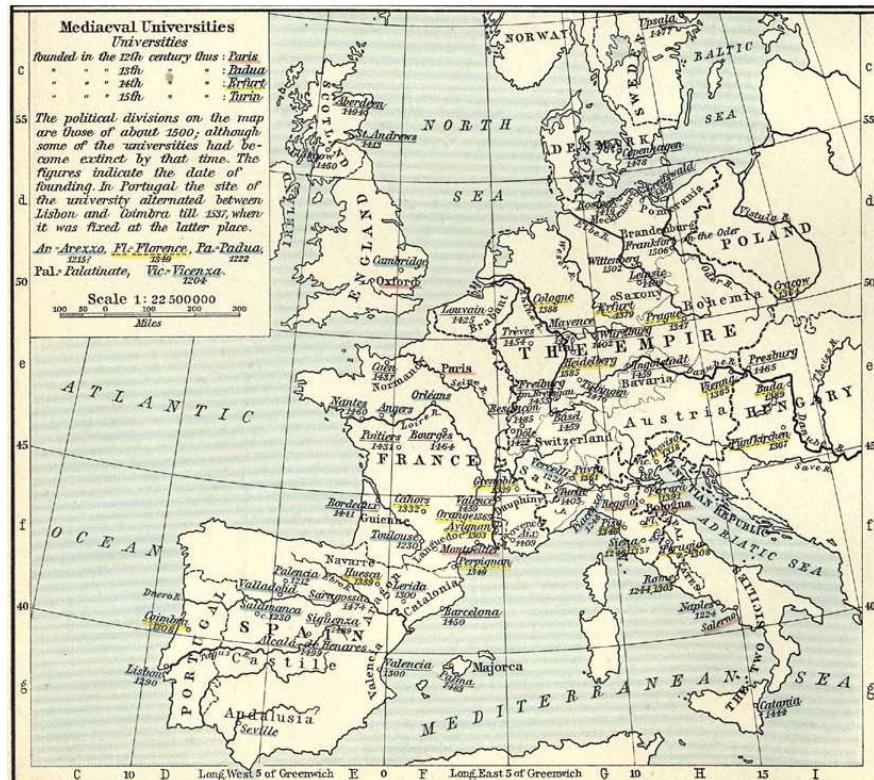


Yo, Hiparquia, no seguí las costumbres del sexo femenino, sino que con corazón varonil seguí a los fuertes perros. No me gustó el manto sujetado con la fíbula, ni el pie calzado y mi cinta se olvidó del perfume. Voy descalza, con un bastón, un vestido me cubre los miembros y tengo la dura tierra en vez de un lecho. Soy dueña de mi vida para saber tanto y más que las ménades para cazar.

Antípatro, *A las mujeres*.

le rinden honores.

LA FILOSOFÍA MEDIEVAL:



Primeras universidades de Europa, todas creadas a partir del s. XII. De ellas, las que más sobresalen en el origen son París (U. de la Sorbona), Oxford, Bolonia y Salamanca.

1. De lo ontológico a lo trascendente: Génesis de la filosofía medieval.

A diferencia de lo que había ocurrido con la filosofía griega, que había centrado su reflexión en torno a la determinación del objeto, la filosofía medieval centrará su interés en Dios. Frente a la inicial hostilidad hacia la filosofía manifestada por algunos de los primeros padres apologistas cristianos, sus continuadores encontrarán en la filosofía, especialmente a partir del desarrollo del neoplatonismo de Plotino, un instrumento útil, no sólo para combatir otras religiones o sistemas filosóficos, sino también para comprender, o intentar comprender, los misterios revelados. Surge de ahí una asociación entre filosofía y cristianismo, o, más en general, entre filosofía y religión, que pondrá las bases de la futura filosofía medieval, entre los cristianos, los musulmanes y los judíos.

El tema fundamental de reflexión pasará a ser la divinidad, quedando subordinada la comprensión e interpretación del mundo, del hombre, de la sociedad, etc. al conocimiento que se pueda obtener de lo divino. La fe, que suministra las creencias a las que no se puede renunciar, tratará de entrar en diálogo con la razón. La inicial sumisión de la razón exigida por la fe dejará paso a una mayor autonomía propugnada por Santo Tomás de Aquino entre otros, que conducirá, tras la crisis de la Escolástica, a la reclamación de la independencia de la razón con la que se iniciará la filosofía moderna.

1.1. El cristianismo y la filosofía:

La relación de los primeros pensadores cristianos con la filosofía fue compleja. Mientras unos mostraron su hostilidad hacia la filosofía, considerándola enemiga de la fe, otros vieron en la filosofía un arma para defender con la razón sus creencias religiosas.

Las diferencias que podemos destacar entre el pensamiento griego y el cristianismo señalamos:

- 1) El planteamiento del tema de Dios; el mundo griego se limitaba a su interpretación como inteligencia

ordenadora, como causa final, o como razón cósmica, tal como aparece en Anaxágoras, Aristóteles y los estoicos, respectivamente. Los cristianos, sin embargo, por Dios entenderán un ser providente, preocupado por los asuntos humanos; un ser encarnado, que adopta la apariencia humana con todas sus consecuencias; un ser creador, omnipotente, único, pero también paternal.

- 2) No menor dificultad representa la adecuación de la noción de verdad; el origen divino de la verdad hace, para los cristianos, de su verdad, la verdad, a secas. Esta postura difícilmente se puede reconciliar con la tendencia griega a la racionalidad y su aceptación de los límites del conocimiento.
- 3) También en el caso del hombre se parte de concepciones distintas; para los cristianos el hombre ha sido hecho a imagen de Dios y, dotado de un alma inmortal, su cuerpo resucitará al final de los tiempos (lo que supone una concepción lineal de la historia, opuesta a la concepción cíclica de los griegos), uniéndose a aquélla, siendo juzgado y mereciendo una recompensa o un castigo por su conducta (lo que supone las nociones de culpa o pecado y arrepentimiento o redención).

A pesar de estas dificultades, los pensadores cristianos encuentran con el platonismo (y con el neoplatonismo y algunas teorías estoicas) algunas coincidencias que les animan a inspirarse en dicha corriente filosófica para justificar y comprender su fe. Entre ellas, merecen destacarse el dualismo platónico, con la distinción de un mundo sensible y un mundo inteligible, y la explicación de la semejanza entre ambos a partir de las teorías de la imitación o la participación; la existencia del demiurgo, entidad "configuradora" del mundo sensible, lo que para los cristianos, lo acercaba a la idea de "creación"; y la idea de Bien, como fuente de toda realidad, identificada con la idea de Uno, lo que se interpretaba como una afirmación simbólica del monoteísmo y de la trascendencia de Dios. También respecto al hombre, la afirmación de su composición dualista, alma y cuerpo, y la afirmación de la inmortalidad del alma se consideraron apoyos sólidos para la defensa de las creencias cristianas.

Podemos dividir este periodo en tres grandes épocas, de acuerdo con el avance de la reflexión filosófica cristiana: Tenemos un primer periodo que denominamos patrística, en el que desarrollan su pensamiento los conocidos como padres de la Iglesia, tanto oriental como occidental. Estos padres de la Iglesia reciben el impulso de los apologistas (aquellos que defienden la fe frente a los paganos, como Atenágoras), y lo continúan hasta culminar en san Agustín de Hipona.

Después de la patrística, la escolástica será la que se abra paso en la producción filosófica. Aun teniendo como precedente a Boecio, la actividad escolástica no empezará su auge hasta la creación de las escuelas catedralicias, que después se convertirán en universidades. Podemos subrayar la importancia de san Anselmo de Canterbury y de san Buenaventura, pero será santo Tomás de Aquino el mejor de los representantes de esta corriente.

Por último, dentro del nominalismo, destacaremos a Guillermo de Ockham como su mejor representante, si bien es una actividad que había empezado con Roscelino y Pedro Abelardo.

La nueva fe impuso inmediatamente **cambios masivos de perspectiva**, cuya previa aceptación motivó después su **interpretación filosófica**. No se pasó del universo griego al universo cristiano por vía de evolución continua; más bien se tiene la impresión de que el **universo griego se derrumbó súbitamente** en el espíritu de hombres como **Justino y Taciano**, para dejar paso al **nuevo universo cristiano**. Lo que presta mayor interés a estas primeras tentativas filosóficas es que sus autores parecen **andar en busca** no de verdades por descubrir, sino más bien de **fórmulas con que expresar las que ya han descubierto**.

Gilson, *La Filosofía en la Edad Media*

1.2. El problema de la razón y la fe.

Igual que el paso del Mito al Logos es una distinción que hemos hecho nosotros por pedagogía, pero que no es del todo cierta, el paso de la filosofía antigua (griega y romana) hacia la filosofía medieval no contiene dentro de sí un cambio tan radical como para enfrentar razón (filosófica, griega) y fe (teológica, medieval).

En los orígenes del cristianismo (en torno al s. II) ya hay un debate muy marcado en torno a la veracidad o falsedad de la filosofía, y cómo ésta puede usarse para hablar del Dios cristiano. Así, los Hechos de los Apóstoles nos muestran a san Pablo en el Areópago de Atenas discutiendo con epicúreos y estoicos (Hchs 17, 16-34); san Justino y Taciano el sirio escriben textos defendiendo la fe cristiana frente al politeísmo del Imperio, la Escuela de Alejandría (especialmente, Clemente de Alejandría) defenderá el uso de la filosofía (platónica especialmente) ... Vemos, por tanto, que no hay una oposición tan fuerte entre filosofía y teología.

Antes de la venida del Señor, la filosofía era necesaria a los griegos para la justicia; ahora, resulta útil para conducir a los hombres al culto de Dios, por ser una especie de propedéutica para los que adquieren la fe por la demostración... Y aun tal vez la filosofía fue dada directamente a los griegos, antes de que el Señor les llamase a ellos, ya que **condujo a los griegos hacia Cristo como la Ley fue para los judíos, para llegar a Cristo**. La filosofía hace un trabajo preliminar, preparatorio, disponiendo el camino a aquel a quien Cristo hace después perfecto... Cuando tú hayas fortificado la sabiduría con una muralla por la filosofía y una sana abundancia, la preservarás sin duda inaccesible a los sofistas. Uno es, pues, el camino de la verdad, pero a ella confluyen como a un río perenne todas las corrientes que surgen aquí y allí.

(Clemente de Alejandría, *Tapices*, I, 5).

Indudablemente, uno de los autores a los que más atención se presta, por suponer la culminación de la época patrística, es Agustín de Hipona. Recordemos que Agustín había llegado a la fe cristiana después de abandonar la doctrina de los maniqueos y, conducido por Ambrosio de Milán, leyendo las cartas de san Pablo, pero también obras neoplatónicas (especialmente de Plotino), gracias a las que aprendió que había cosas inmateriales, por lo que le fue más fácil dar el salto a la fe cristiana. Para san Agustín, lo esencial es creer para después comprender/razonar lo creído. Así lo atestigua:

Todo hombre quiere entender; no existe nadie que no lo quiera; pero no todos quieren creer. Me dice alguien: 'entienda yo y creeré'. **Le respondo: 'cree y entenderás'**... Habiendo pues surgido entre nosotros una especie de controversia al respecto, en modo que él me diga: 'Entienda yo y creeré' y yo le responda: Más bien cree para entender, llevemos el pleito al juez; ninguno de nosotros pretenda fallar en causa propia. ¿A qué juez iremos? Examinados uno a uno todos los hombres, no sé si podremos encontrar otro juez mejor que un hombre mediante el cual Dios hable. No recurramos, pues, en esta controversia y en este asunto a los autores profanos; no sea el poeta quien nos juzgue, sino el profeta... Surgió la controversia; vengamos al juez, juzgue el profeta. Mejor; juzgue Dios por medio del profeta. Callemos ambos. Ya se ha oído lo que decimos uno y otro. 'Entienda yo, dices, y creeré'. 'Cree, digo yo, para entender'. Responde el profeta: **Si no creyereis, no entenderéis (Is. 7, 6)**".

(san Agustín, *Sermón 43*).

Para llegar a la posición de santo Tomás habría que mencionar cómo la escolástica recibe esta cuestión. En san Anselmo, por ejemplo, encontramos una metáfora preciosa: aquellos que no creen pero intentan

comprender (es decir, que sin la fe intentan razonablemente hablar sobre la verdad) son como lechuzas y murciélagos intentando hablar del cielo diurno frente a las águilas. Lo vemos:

Hay, en efecto, algunos que, cuando sienten brotar en sí mismos los cuernos de una ciencia satisfecha de sí misma, ignoran que, si alguien cree saber algo, desconoce aún cómo debe saber, antes que la solidez de la fe le haya proporcionado alas espirituales, y tienen la costumbre de elevarse presuntuosamente hasta las más altas cuestiones de fe. De aquí proviene que, en sus esfuerzos por elevarse, contra lo que exige el orden, por la escala de la inteligencia, a las verdades que exige la escala de la fe, como se ha dicho: A menos de creer no comprenderéis, caen forzosamente, por falta de inteligencia, en un montón de errores. **Porque es evidente que no tienen el sólido sostén de la fe aquellos que, no pudiendo comprender lo que creen, discuten contra la verdad de esta misma fe, confirmada por los Santos Padres, como si los murciélagos y las lechuzas, que no ven el cielo más que de noche, quisieran disputar sobre los rayos del sol en pleno mediodía contra las águilas, que miran al sol cara a cara y sin pestañear".**

(san Anselmo, Epístola de Incarnatione Verbi, I).

Sin embargo, en santo Tomás encontramos un nuevo problema: El averroísmo latino. Los lectores de Averroes habían concluido que filosofía y teología eran doctrinas que procuraban encontrar la verdad, aunque sus conclusiones fueran contradictorias entre sí. Esto supone un problema, puesto que no podría afirmarse la existencia de dos verdades igualmente ciertas pero contradictorias.

Tomás de Aquino intenta resolver esta problemática entre fe y razón hablando de distinción (filosofía y teología son ciencias distintas, pero no por ello son contradictorias entre sí). Ambas, además, tienen contenidos comunes, si bien una es más eficaz que otra, o al menos más profunda:

"Sobre lo que creemos de Dios hay un doble orden de verdad. Hay ciertas verdades acerca de Dios que sobrepasan la capacidad de la razón humana, como es, por ejemplo, que Dios es uno y trino. Hay otras que pueden ser alcanzadas por la razón natural, como la existencia y la unidad de Dios, etc., que incluso demostraron los filósofos por la luz natural de la razón".

(santo Tomás, Suma contra gentiles, I, III).

¿Qué hacer, entonces, en caso de contradicción entre la razón y la fe? Primará la fe sobre la razón, puesto que la razón es falible y está construida sobre nuestro conocimiento sensible, frente a la fe que rebasa la frontera de lo sensible. Lo vemos en el texto del comentario (por la razón muy pocos llegarían a contemplar las verdades reveladas, y sería después de mucho esfuerzo y muchos errores, pero es necesario alcanzar estas verdades reveladas para alcanzar la salvación). Sin embargo, con Tomás de Aquino se sigue abriendo la brecha entre filosofía y teología hasta terminar de separarla en Guillermo de Ockham. No obstante, conviene recordar que no hay una lucha entre ellas, sólo independencia entre la razón natural y la fe revelada.

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

(santo Tomás, comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo).

2. San Agustín de Hipona (354-430):

Agustín nació el año 354 d.C. en Tagaste (ciudad conocida en la actualidad como Souk Ahras, en Argelia). Hijo de Patricio, un pequeño propietario rural, y de Mónica, nació en el seno de la familia con una posición económica desahogada, lo que le permitió acceder a una buena educación. Sus primeros estudios los realizará en Tagaste, continuándolos en la cercana ciudad de Madaura; a partir del año 370 estudiará en Cartago, dedicándose principalmente a la retórica y a la filosofía.

Pese a los esfuerzos de su madre, Mónica, que le había educado en el cristianismo desde su más tierna infancia, Agustín llevará en Cartago una vida orientada hacia el disfrute de todos los placeres sensibles. En esa época convivirá con una mujer con la que tendrá un hijo, Adeodato, el año 372.

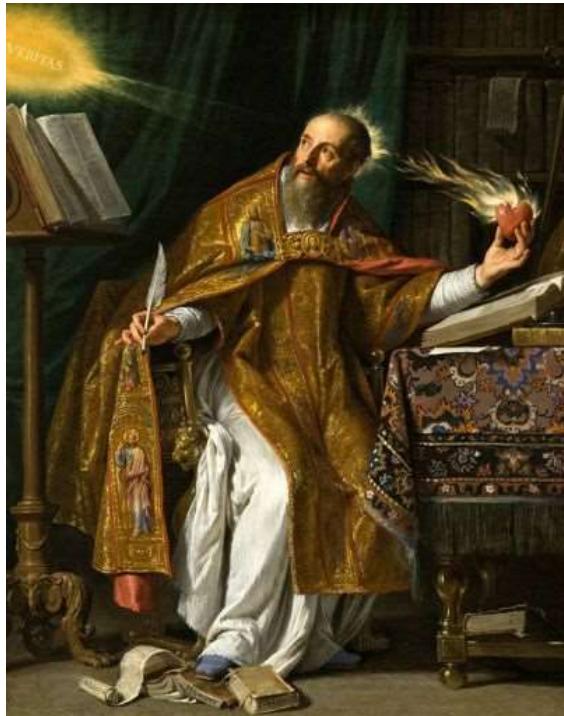
Se adhiere a las teorías de los maniqueos, hacia el año 373, aunque lo abandonará decepcionado en el 383. Ese mismo año se trasladará a Roma, y luego a Milán, donde enseña retórica. Escuchando los sermones del obispo de Milán, san Ambrosio, se acercará al cristianismo. En este período descubre también la filosofía neoplatónica, leyendo las obras de Plotino y las epístolas de San Pablo.

En el año 386 se convierte al cristianismo. El año siguiente se bautiza en Milán y opta por una vida ascética y casta. Tras la muerte de su madre, se traslada a África el año 388, estableciéndose en Tagaste donde fundará un monasterio en el que permanecerá hasta el año 391. Dicho año se trasladará a Hipona, (actualmente Annaba, también en Argelia), donde será consagrado sacerdote por el obispo Valerio. Allí fundará otro monasterio, en terrenos cedidos por el obispo, desarrollando una fecunda actividad filosófica y religiosa, destacando el carácter polémico contra las diversas herejías (donatistas, pelagianistas...) a las que se enfrentaba el cristianismo, y que San Agustín consideraba el principal problema con el que habría de enfrentarse.

El año 396 es nombrado obispo de Hipona hasta su muerte en el 430. Su activa producción filosófica y religiosa abarcará más de 100 volúmenes, sin contar las Epístolas y Sermones.

San Agustín ha dejado una obra inmensa de la que destacaremos a continuación algunos de sus títulos más significativos:

- Del libre albedrío (sobre el tema de la libertad y la gracia)
- Confesiones (obra de carácter autobiográfico)
- La ciudad de Dios (sobre su concepción política y de la historia)



¡Tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te andaba buscando; y deforme como era, me lanzaba sobre las bellezas de tus criaturas. Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo. Me retenían alejado de ti aquellas realidades que, si no estuviesen en ti, no serían. Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y ahuyentaste mi ceguera; exhalaste tu fragancia y respiré, y ya suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed; me tocaste, y me abrasé en tu paz.

San Agustín, *Confesiones*, X, cap. XXVII

2.1. Razón y fe

Cuando San Agustín comienza la elaboración de su síntesis filosófica parte ya de una previa adaptación de la filosofía al cristianismo realizada por los pensadores cristianos de siglo III, fundamentalmente. En su obra analizará los distintos sistemas filosóficos griegos mostrando una especial admiración por Platón, recibiendo una fuerte influencia del neoplatonismo, así como del estoicismo, del que aceptó numerosas tesis. Por el contrario, el epicureísmo, el escepticismo y el aristotelismo serán objeto de rechazo. La magnitud, la profundidad y, no obstante, la novedad de su obra le convertirán en un pensador con una gran influencia continuada a través de los siglos en el cristianismo.

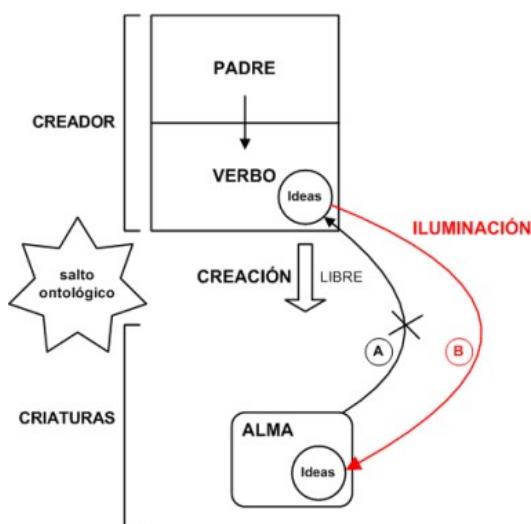
2.1.1. La relación entre razón y fe

No hay una distinción clara entre razón y fe en la obra de San Agustín, lo que marcará el discurrir de todo su pensamiento. Existe una sola verdad, la revelada por la religión, y la razón puede contribuir a conocerla mejor. "Creer para comprender", nos dice, en una clara expresión de predominio de la fe; sin la creencia en los dogmas de la fe no podremos llegar a comprender la verdad, Dios y todo lo creado por Dios; "comprende para creer", en clara alusión al papel subsidiario, pero necesario, de la razón como instrumento de aclaración de la fe: la fe puede y debe apoyarse en el discurso racional ya que, correctamente utilizado, no puede estar en desacuerdo con la fe, afianzando el valor de ésta. Esta vinculación profunda entre la razón y la fe será una característica de la filosofía cristiana posterior hasta la nueva interpretación de la relación entre ambas aportada por santo Tomás de Aquino, y supone una clara dependencia de la filosofía respecto a la teología.

2.1.2. El problema de Dios

El tema que más ocupa a San Agustín es el tema de Dios. Su filosofía es predominantemente una teología, siendo Dios no sólo la verdad a la que aspira el conocimiento sino el fin al que tiende la vida del hombre, que encuentra su razón de ser en la beatitud, en la visión beatífica de Dios que alcanzarán los bienaventurados en la otra vida, para cuya obtención será necesario el concurso de la gracia divina.

San Agustín encuentra a Dios en el interior del hombre, a donde acostumbra a dirigirnos para encontrar en nosotros la verdad. Es precisamente por ese camino por el que vamos a encontrar la que suele considerar con propiedad la demostración de la existencia de Dios a partir de las ideas o verdades eternas: el fundamento de tales verdades inmutables no puede estar en las cosas creadas, que son cambiantes, sino que ha de estar en un ser inmutable y eterno, a su vez, es decir, en Dios.



Agustín utiliza otros caminos para mostrar a Dios: el orden y la belleza del mundo, y en el "consentimiento universal", es decir, en el hecho de que todos los pueblos y todos los hombres creen en un Dios que es "autor del mundo", incluso si son politeístas, buscando colmar el anhelo de verdad que hay en el hombre.

Respecto a la creación, es el resultado de un acto libre de Dios. Rechaza la visión griega que consideraba la materia como eterna, afirmando la verdad de un acto creador por parte de Dios. Agustín entiende el mundo como creación de Dios. Este concepto de "creación" no tiene correlato en el pensamiento griego; es un concepto puramente religioso que implica el surgimiento del ser, de lo que existe, a partir de la nada. Ya desde Parménides se tiene claro que de la nada, nada puede

surgir... sin la intervención de Dios, añaden los autores cristianos. La creación es entendida como un acto libre de Dios: Dios crea, "porque quiere". No obstante, las esencias de todas las cosas creadas se encontraban en la mente de Dios como ejemplares o modelos de las cosas, tanto de las creadas en el momento original como de las que irían apareciendo con posterioridad, es decir, de todo lo posible, pero no existente todavía. Es el llamado ejemplarismo, que se complementa con la teoría de las rationes seminales (razones seminales), de origen estoico. Los seres materiales se componen de materia y forma, pero no todos han sido creados en acto desde el principio del mundo. En el momento de la creación Dios depositó en la

materia una especie de semillas, las rationes seminales, que, dadas las circunstancias necesarias, germinarían, dando lugar a la aparición de nuevos seres que se irían desarrollando con posterioridad al momento de la creación.

Grande eres, Señor, y muy digno de alabanza; grande tu poder, y tu sabiduría no tiene medida. ¿Y pretende alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación, y precisamente el hombre, que, revestido de su mortalidad, lleva consigo el testimonio de su pecado y el testimonio de que resistes a los soberbios? Con todo, quiere alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación. Tú mismo le excitas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descance en ti.

San Agustín, *Confesiones*, I, cap. I

2.2. Ética:

La ética agustiniana, aunque inspirada directamente por los ideales morales del cristianismo, aceptará elementos procedentes del platonismo y del estoicismo, que encontramos también en otros aspectos de su pensamiento. Así, compartirá con ellos la conquista de la felicidad como el objetivo o fin último de la conducta humana; este fin será inalcanzable en esta vida, dado el carácter trascendente de la naturaleza humana, dotada de un alma inmortal, por lo que sólo podrá ser alcanzado en la otra vida.

Hay aquí una clara similitud con el platonismo, mediante la asociación de la idea de Bien con la de Dios, pero prevalece la inspiración cristiana al considerar que la felicidad consistiría en la visión beatífica de Dios, de la que gozarían los bienaventurados en el cielo, tras la práctica de la virtud. Además, hay que tener en cuenta que es necesaria la gracia de Dios para poder alcanzar tal objetivo, lo que hace imposible considerar la salvación como el simple efecto de la práctica de la virtud, tal y como defendía la herejía del pelagianismo (entre otras cosas por la imperfección de la naturaleza humana que supone el pecado original), y planteará no pocos problemas teológicos, recurrentes a lo largo de la historia del cristianismo.

No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. Encamina, pues, tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende.

San Agustín, *La verdadera religión*, cap. XXXIX,
72.

ignorancia, como del maniqueísmo, para quien el mal era una cierta forma de ser que se oponía al bien; para San Agustín el mal no es una forma de ser, sino su privación; no es algo positivo, sino negativo: carencia de ser, no-ser. Todo lo creado es bueno, ya que el ser y el bien se identifican; y Dios no puede ser bueno, y al mismo tiempo el creador del mal. El mal moral tiene su origen no en Dios sino en la libertad del hombre, en la capacidad de elección y realización. Esta libertad entendida como libre albedrío (es decir, como la capacidad de elegir entre bien y mal, prefiriendo el bien) queda corrompida por la presencia del pecado original. Aunque el pecado original ha separado al hombre de Dios, no le ha privado de su deseo de volver a él; pero el hombre es incapaz por sí solo de realizar este deseo. El hombre necesita de la gracia de Dios que le impulsa a realizar el bien. Sólo así podemos entender la famosa frase de San Agustín: “Ama y haz lo que quieras”.

2.3. Política y sociedad:

En cuanto a la sociedad y la política, San Agustín expone sus reflexiones en “*La ciudad de Dios*”, obra escrita a raíz de la caída de Roma en manos de Alarico y de la desmembración del imperio romano. Los paganos habían culpado a los cristianos de tal desastre, argumentando que el abandono de los dioses tradicionales en favor del cristianismo, convertido desde hacía tiempo en la religión del imperio, había sido la causa de la pérdida del poder de Roma y de su posterior destrucción.

Dos amores fundaron dos ciudades: el **amor propio** hasta el **desprecio de Dios**, la terrena, y el **amor de Dios** hasta el **desprecio de sí propio**, la **celestial**. La primera se **gloría en sí misma**, y la segunda, **en Dios**, porque aquélla busca la gloria de los hombres, y ésta tiene por máxima gloria a Dios, testigo de su conciencia

San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIV, 29

En esa obra San Agustín ensaya una explicación histórica para tales hechos partiendo de la concepción de la historia como el resultado de la lucha de dos ciudades, la del Bien y la del Mal, la de Dios y la terrenal, de la luz y de las tinieblas.

La ciudad de Dios la componen cuantos siguen su palabra, los creyentes; la terrenal, los que no creen. Esa lucha continuará hasta el final de los tiempos, en que la ciudad de Dios triunfará sobre la terrenal, apoyándose San Agustín en los textos sagrados del Apocalipsis para defender su

postura. De hecho, la oposición señalada será utilizada posteriormente para defender la prioridad de la Iglesia sobre los poderes políticos, exigiendo su sumisión, lo que ocurrirá en la alta edad media. Asegurada esa dependencia,

San Agustín aceptará que la sociedad es necesaria al individuo, aunque no sea un bien perfecto; sus instituciones, como la familia, se derivan de la naturaleza humana, siguiendo la teoría de la sociabilidad natural de Aristóteles, y el poder de los gobernantes procede directamente de Dios.

- Comentario de imagen: san Agustín.

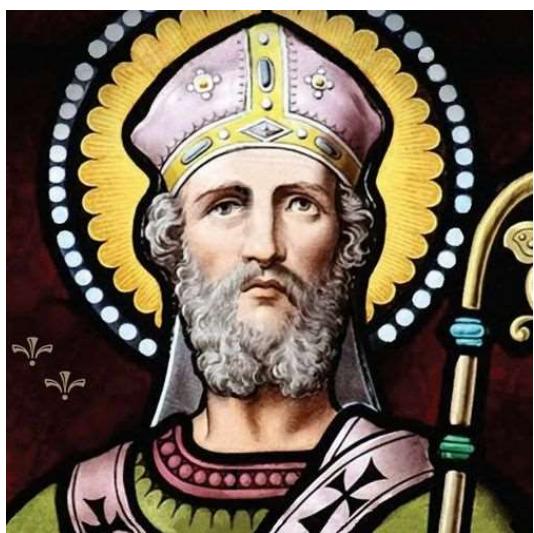


San Agustín (Rubens)

Rubens hizo muchas representaciones de este milagro, con una composición similar: Agustín, ya anciano, escoltado por un ángel en el plano superior (en este caso es el ángel quien porta los símbolos de obispo: La mitra y el báculo. Otro de los símbolos que porta es el corazón inflamado, que representa la pasión de san Agustín por la teología).

La escena la protagoniza san Agustín conversando con un niño en la orilla del mar. La historia cuenta que san Agustín se encontró con un chico en la orilla que le dijo que quería introducir todo el mar en un hoyo en la orilla. San Agustín le responde que eso es imposible, y el niño le responde que igualmente era imposible que san Agustín intentara contener en palabras el misterio del Dios trinitario. Es una representación de la preeminencia de la fe sobre la razón, en la que el Padre de la Iglesia representa la sabiduría humana frente al niño, que representa la sabiduría divina (igual que, por ejemplo, sucede al final del libro de Job, en la que es un niño quien da la lección a Job y a sus amigos sabios).

3. San Anselmo de Canterbury (1033-1109):



San Anselmo era originario de Aosta, en el Piamonte, en Italia, donde nació en el año 1033. A pesar de ello es más comúnmente conocido como san Anselmo de Canterbury, al haber sido arzobispo de dicha ciudad durante algunos años, donde murió en 1109. Su educación corrió a cargo de los benedictinos, luego de una experiencia poco afortunada con el primero de los profesores a los que fue encomendado, al no haberle sabido transmitir el aprecio por los estudios.

Ingresó a los 27 años en el monasterio de Bec, en Normandía, donde se convirtió en amigo y discípulo del Abad Lanfranco. Posteriormente fue nombrado él mismo Abad de dicho monasterio, donde compuso dos de sus obras más conocidas: *El Monologion*, meditación teológico-filosófica sobre las razones de la fe, en donde nos presenta algunas pruebas de la

existencia de Dios, propias de la tradición agustiniana, y el *Proslogion*, donde encontramos el llamado "argumento ontológico", que constituye la aportación más original de san Anselmo a la filosofía medieval.

En 1092 se dirigió a Inglaterra, a Canterbury, donde luego de varias negativas a aceptar el cargo, fue nombrado arzobispo de la sede, ejerciendo como tal hasta su muerte, a pesar de verse obligado a abandonar la ciudad en varias ocasiones, por diversos conflictos mantenidos con Guillermo el Rojo y, posteriormente, con Enrique I.

3.1. El argumento ontológico:

San Anselmo de Canterbury fue uno de los filósofos más relevantes de la tradición agustiniana, por lo que debemos situarlo en la esfera de influencia filosófica del platonismo. No obstante, sus preocupaciones fundamentales eran de tipo religioso y espiritual. En este sentido concibe la filosofía como una ayuda para comprender la fe: hay una sola verdad, la revelada por Dios, que es objeto de fe; pero la razón puede añadir comprensión a la fe y, así, reforzarla. La expresión "credo, ut intelligam" resume su actitud: la razón sola no tiene autonomía ni capacidad para alcanzar la verdad por sí misma, pero resulta útil para esclarecer la creencia. La razón queda situada en una relación de estricta dependencia con respecto a la fe.

En su obra *Monologion* San Anselmo había presentado ya algunos argumentos sobre la demostración de la existencia de Dios, acompañando a otras reflexiones de carácter marcadamente teológico. La demostración que nos ofrece en el *Proslogion* fue motivada, según sus propias palabras, por la petición de sus compañeros benedictinos de reunir en un solo argumento la fuerza probatoria que los argumentos presentados en el *Monologion* ofrecían en conjunto. Con esta prueba, conocida como "argumento ontológico", San Anselmo pretende no sólo satisfacer dicha petición sino también dotar al creyente de una razón sólida que el confirme indudablemente en su fe. El argumento en cuestión lo formula San Anselmo como sigue, en el capítulo II del *Proslogion*:

2.1(...) Ciertamente, creemos que Tú eres **algo mayor que lo cual nada puede ser pensado**.

2.2Se trata de saber si existe una naturaleza que sea tal, porque el **insensato** ha dicho en su corazón: **no hay Dios**.

2.3Pero cuando me oye decir que hay **algo por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor**, este mismo insensato **entiende lo que digo**; lo que entiende está en su entendimiento, incluso aunque no crea que aquello existe.

2.4Porque una cosa es que la cosa exista en el entendimiento, y otra que entienda que la cosa existe. Porque cuando el pintor piensa de antemano el cuadro que va a hacer, lo tiene ciertamente en su entendimiento, pero no entiende todavía que exista lo que todavía no ha realizado. Cuando, por el contrario, lo tiene pintado, no solamente lo tiene en el entendimiento, sino que entiende también que existe lo que ha hecho. El insensato tiene que conceder que tiene **en el entendimiento algo por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor**, porque cuando oye esto, lo entiende, y todo lo que se entiende existe en el entendimiento.

2.5Y ciertamente **aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado**, no puede existir sólo en el entendimiento. Pues **si existe**, aunque sólo sea también en el entendimiento, **puede pensarse que existe también en la realidad**, lo cual es mayor. Por consiguiente, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existiese sólo en el entendimiento, **se podría pensar algo mayor que aquello que es tal que no puede pensarse nada mayor**.

2.6 Conclusión Luego existe sin duda, en el entendimiento y en la realidad, algo mayor que lo cual nada puede ser pensado."

San Anselmo, *Proslogion*, II

4. Santa Hildegarda de Bingen (1098-1179):

A medio camino entre la patrística y la escolástica, desde las visiones alegóricas que le iluminan el camino hacia la Verdad, pero también reconociendo en el trabajo empírico con las plantas la posibilidad de curación de los cuerpos, Hildegard von Bingen es un ejemplo de posible síntesis entre la razón y la fe.

“La sibila del Rin” nació en el seno de una familia noble; la menor de diez hermanos fue considerada el diezmo consagrado a Dios. Gracias a ello recibió una educación eclesiástica e ingresó en la orden benedictina, iniciando así su vida intelectual, de contemplación (theorein)/visión de la Verdad divina. Llegó a fundar dos monasterios, Rupertsberg y Eibingen, a pesar de que para una mujer era algo realmente inusual en esa época.

También llamada “la profetisa teutónica”, sus escritos se iniciaron por el deseo de poner de manifiesto sus visiones místicas de la realidad divina.

Para ello pidió consejo al monje cisterciense Bernardo de Claraval, quien

animó a la abadesa e incluso intercedió con el Papa a fin de que su obra alcanzara la notoriedad merecida. A partir de ese momento fue reclamada por grandes personalidades de la época, como el emperador Federico I Barbarroja, de quien fue consejera personal, y realizó varios viajes de predicación, en los que ponía de manifiesto su pensamiento, criticando abiertamente la corrupción eclesiástica y proponiendo argumentos en contra de la extendida doctrina de los cátaros. En su obra destacamos textos de contenido filosófico/teológico, pero también textos con inquietudes protocientíficas (algunos manuales de botánica) y



con intereses lingüísticos. En los primeros, predomina la mística, que, por medio de visiones, revela a Sta. Hildegarda el contenido de las verdades de la fe. Fue declarada santa y doctora de la Iglesia en 2012, junto a san Juan de Ávila.

Yo, desdichada y más que desdichada, en mi nombre de mujer, desde mi niñez, vi grandes maravillas que mi lengua no podía expresar, a no ser como las enseña el Espíritu de Dios en la manera en que pude decirlas (...) Simplemente sé leer en la sencillez, no en la precisión del texto, pues yo soy ignorante, y no tengo ninguna instrucción de forma exterior, sino que es en el interior, en mi alma, donde soy instruida. (...) ¡Oh padre segurísimo y dulce! Escúchame a mí, tu indigna sierva, en tu bondad, a mí, que jamás desde mi niñez he vivido en seguridad

Sta. Hildegarda, *Carta a S. Bernardo.*

5. Averroes (1126-1198):



También llamado el *Commentator* en los textos clásicos, Ibn-Rusd nace en Córdoba, y estudia teología, leyes, medicina, matemáticas y filosofía. Llegó a ser médico del Califa en 1182, aunque cayó en desgracia con el Califa Al-Mansur, probablemente por motivos políticos (puesto que Al-Mansur quería una visión más ortodoxa del islam, en la que no encajaba Averroes). Fue expulsado de Córdoba, y se estableció en Marrakech, donde gozó del favor real hasta su muerte en 1198.

Fue un asiduo comentador de las obras de Aristóteles, lo cual hace que, en sus obras, en ocasiones, no se distinga la pluma de Aristóteles de la del filósofo cordobés. Lo que más fama le procura es la teoría de la doble verdad, con la cual intenta justificar la pasión que sentía por un filósofo que no era creyente, y así reconciliar la ortodoxia islámica con la filosofía. La formulación científica de la verdad se consigue únicamente en filosofía, pero la misma verdad es expresada en teología, sólo que de una manera diferente. La enseñanza imaginativa del Corán expresa la verdad de una manera inteligible para el hombre ordinario, para el iletrado, mientras que el filósofo extrae el meollo de lo alegórico y alcanza la verdad "sin adornos".

“Sin embargo, incluso en las viejas traducciones latinas medievales, hay elementos suficientes para poder trazar, junto a la imagen tópica del Comentador, otras perspectivas no menos importantes de la personalidad de Averroes, como su poder de asimilación, su gran cultura, la agudeza de su inteligencia filosófica, su pensamiento propio, su formación en las ciencias de la naturaleza y su gran sentido empírico de observador de los fenómenos naturales. (...) Era natural, por tanto, que Averroes viera a Aristóteles como el “Filósofo” no igualado: y que los escolásticos latinos reconocieran en Averroes el “Comentador” no superado.”

Miguel Cruz, *La filosofía árabe.*

6. Santo Tomás de Aquino (1225 - 1274):

Tomás de Aquino nació en el año 1225 en el castillo de Roccasecca, cerca de Aquino. Hijo de familia de nobles estudió en el monasterio de Montecasino, donde era abad su tío, y después en la Universidad de Nápoles. En el año 1244 toma el hábito como dominico, decisión que no agrada a su familia (pues querían que el aquinate quedase al frente de la abadía de Montecasino). En París conoce a Alberto Magno, con quien estudiará en Colonia iniciándole en el conocimiento de la filosofía de Aristóteles (gracias a que conoce a Guillermo de Moerbeke, traductor de Aristóteles). Posteriormente, en 1252, vuelve de Colonia para ejercer como maestro de teología en la Universidad de París, y en otras ciudades europeas

Más aún. Lo que de Dios puede comprender la sola razón humana, también precisa la revelación divina, ya que, con sola la razón humana, la verdad de Dios sería conocida por pocos, después de muchos análisis y con resultados plagados de errores. Y, sin embargo, del exacto conocimiento de la verdad de Dios depende la total salvación del hombre, pues en Dios está la salvación.

Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. I, a. 1



como Roma, Bolonia y Nápoles. El 7 de marzo de 1274 murió en Fossanova, abadía de los franciscanos (con quien los dominicos mantenían algunos conflictos), camino del segundo concilio de Lyon, convocado por Gregorio X, que había convocado al doctor angélico.

Entre sus obras principales podemos destacar:

- *Suma teológica*: su obra más importante, en ella domina el pensamiento aristotélico y realiza una sistematización entre teología y filosofía.
- *Suma contra gentiles*: responde a las objeciones presentadas en la discusión con el judaísmo y el islam.

6.1. Relación entre la razón y la fe

Santo Tomás de Aquino replanteará la relación entre la fe y la razón dotando a ésta de una mayor autonomía. No obstante, también será deudor de la tradición filosófica cristiana, de carácter fundamentalmente agustiniano, aceptando el predominio de lo teológico sobre cualquier otra cuestión filosófica, así como los elementos de la fe que deben ser considerados como imprescindibles en la reflexión filosófica cristiana: el creacionismo, la inmortalidad del alma, las verdades reveladas de la Biblia y los evangelios, y otros como la concepción de una historia lineal y trascendente, en oposición a la concepción cíclica de la temporalidad típica del pensamiento clásico.

La relación de dependencia de la razón con respecto a la fe heredada del pensamiento agustiniano será modificada sustancialmente por santo Tomás de Aquino. A lo largo del siglo trece, el desarrollo del averroísmo latino había insistido, entre otras, en la teoría de la "doble verdad", según la cual habría una verdad para la teología y una verdad para la filosofía, independientes una de otra, y cada una con su propio ámbito de aplicación y de conocimiento. La verdad de la razón puede coincidir con la verdad de la fe, o no. En todo caso, siendo independientes, no debe interferir una en el terreno de la otra.

Santo Tomás rechazará esta teoría, insistiendo en la existencia de una única verdad, que puede ser conocida desde la razón y desde la fe. Reconoce la particularidad y la independencia de esos dos campos, por lo que cada una de ellas tendrá su objeto y método propio de conocimiento. La filosofía se ocupará del

conocimiento de las verdades naturales, que pueden ser alcanzadas por la luz natural de la razón; y la teología se ocupará del conocimiento de las verdades reveladas, de las verdades que sólo puede ser conocidas mediante la luz de la revelación divina. Ello supone una modificación sustancial de la concepción tradicional (agustiniana) de las relaciones entre la razón y la fe. La filosofía, el ámbito propio de aplicación de la razón deja de ser la "sierva" de la teología, al reconocerle un objeto y un método propio de conocimiento. La posición de santo Tomás supondrá el fin de la sumisión de lo filosófico a lo teológico. Esta distinción e independencia entre ellas se irá aceptando en los siglos posteriores, constituyéndose en uno de los elementos fundamentales para comprender el surgimiento de la filosofía moderna.

6.2. Teología: El problema de Dios y las cinco vías.

Por lo que respecta la existencia de Dios santo Tomás afirma taxativamente que no es una verdad evidente para la naturaleza humana, (para la razón,) por lo que, quienes la afirmen, deberán probarla de un modo evidente para la razón, de un modo racional, en el que no intervengan elementos de la Revelación o de la fe.

Pero ¿qué tipo de demostración hemos de elegir? No podemos partir de la idea de Dios, ya que eso es precisamente lo que se trata de demostrar. Tampoco podemos recurrir a la demostración "a priori", puesto que esta demostración parte del conocimiento de la causa, y de él llega al conocimiento del efecto: pero Dios no tiene causa. Sólo nos queda, pues, partir del conocimiento que proporciona la experiencia humana, de los seres que conocemos, tomados como efectos, y remontarnos, a través de ellos, a su causa, es decir, argumentando "a posteriori".

Siendo tal la posición de Sto. Tomás comprendemos por qué criticará duramente el argumento ontológico y rechazará su validez. El argumento de san Anselmo toma como punto de partida la idea de Dios como ser perfecto, pero tal idea, dice Santo Tomás, procede de la fe, y no tiene por qué ser aceptada por un no creyente. Además, el argumento de San Anselmo contiene un paso ilegítimo de lo ideal a lo real: pensar algo como existente no quiere decir que exista en la realidad. La existencia pensada no tiene más realidad que la de ser pensada, la de estar como tal en nuestro entendimiento, pero no fuera de él. Para santo Tomás la única existencia indudable para nosotros es la existencia sensible. Por ello desarrollará sus cinco pruebas de la existencia de Dios a partir siempre de la experiencia sensible.

En dichas pruebas, va a seguir siempre el mismo proceso de razonamiento:

- Se inicia la demostración acudiendo a lo que se percibe la realidad a través de los sentidos.
- Se expone la imposibilidad de llevar el razonamiento hasta el infinito por resultar absurdo.
- Se expone la necesidad de la existencia de un primer principio, que será identificado con Dios.

En la "Suma Teológica", encontramos formuladas estas cinco pruebas o vías así:

- a) **Primera vía: Movimiento.** Nos consta por los sentidos que hay seres de este mundo que se mueven; pero todo lo que se mueve es movido por otro, y como una serie infinita de causas es imposible hemos de admitir la existencia de un primer motor no movido por otro, inmóvil. Y ese primer motor inmóvil es Dios.
- b) **Segunda vía: Eficiencia.** Nos consta la existencia de causas eficientes que no pueden ser causa de sí mismas, ya que para ello tendrían que haber existido antes de existir, lo cual es imposible. Además, tampoco podemos admitir una serie infinita de causas eficiente, por lo que tiene que existir una primera causa eficiente incausada. Y esa causa incausada es Dios.
- c) **Tercera vía: Contingencia.** Hay seres que comienzan a existir y que perecen, es decir, que no son necesarios; si todos los seres fueran contingentes no existiría ninguno, pero existen; por lo que deben tener su causa en un primer ser necesario, ya que una serie causal infinita de seres contingentes es imposible. Y este ser necesario es Dios.
- d) **Cuarta vía: Grados de perfección.** Observamos distintos grados de perfección en los seres de este mundo (bondad, belleza...) Y ello implica la existencia de un modelo con respecto al cual establecemos la comparación, un ser óptimo, máximamente verdadero, un ser supremo. Y ese ser supremo es Dios.
- e) **Quinta vía: Finalidad.** Observamos que seres inorgánicos actúan con un fin; pero al carecer de

conocimiento e inteligencia sólo pueden tender a un fin si son dirigidos por un ser inteligente. Luego debe haber un ser sumamente inteligente que ordena todas las cosas naturales dirigiéndolas a su fin. Y ese ser inteligente es Dios.

VÍAS TOMISTAS					
Vía	Hecho observable	Principio metafísico	Proceso "In Infinitum"	Término	Dios
1	Seres que se mueven y cambian	MOVIDO → MOTOR "Todo lo que se mueve es movido por otro"	Serie de motores-movidos	Motor que mueve sin ser movido (primer motor)	Motor inmóvil
2	Causas y efectos	EFFECTO → CAUSA "Todo efecto requiere una causa"	Serie de causas-efecto	Causa eficiente incausada	Causa primera
3	Seres contingentes	NO EXISTENTE → EXISTENTE "Lo que no existe no puede darse la existencia"	Serie de seres que se dan la existencia	Ser que da pero no recibe existencia, "existe por sí"	Ser necesario
4	Seres con diferentes grados de perfección	PERFECCIONES → PERFECCIÓN "Lo que sólo tiene grados de perfección participa de ella"	Serie de perfecciones parciales	Perfección misma, causa de "las perfecciones"	Ser perfectísimo
5	Seres no inteligentes que siguen un plan (fin)	ORDEN → INTELIGENCIA "Lo ordenado exige una inteligencia ordenadora"	Serie de inteligencias ordenadoras	Inteligencia suprema	Ser intelligentísimo

6.3. Ética:

La teoría moral de santo Tomás está basada en la ética aristotélica. El eudemonismo aristotélico está claramente presente en la ética tomista. Siguiendo estas raíces Sto. Tomás está de acuerdo con Aristóteles en la concepción teleológica de la naturaleza y de la conducta del hombre: toda acción tiende hacia un fin, y el fin es el bien de una acción. Hay un fin último hacia el que tienden todas las acciones humanas, y ese fin es lo que Aristóteles llama la felicidad. Santo Tomás, en su continuo intento por la acercar aristotelismo y cristianismo, identifica la felicidad con la contemplación beatífica de Dios, con la vida del santo, de acuerdo con su concepción trascendente del ser humano.

Santo Tomás añadirá que esta contemplación no la puede alcanzar el hombre por sus propias fuerzas, dada la desproporción entre su naturaleza y la naturaleza divina, por lo que requiere, de alguna manera la ayuda de Dios, la gracia, que le permitirá al alma adquirir la necesaria capacidad para alcanzar la visión de Dios.

Al igual que Aristóteles, distingue dos clases de virtudes: las morales y las intelectuales. Pero además añade las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad (amor), que vienen dadas por Dios. Por virtud entiende también un hábito selectivo de la razón que se forma mediante la repetición de actos buenos y, al igual que para Aristóteles, la virtud consiste en un término medio, de conformidad con la razón. A la razón le corresponde dirigir al hombre hacia su fin, y el fin del hombre ha de estar acorde con su naturaleza por lo que, al igual que ocurría con Aristóteles, la actividad propiamente moral recae sobre la deliberación, es decir, sobre el acto de la elección de la conducta.

Al reconocer el bien como el fin de la conducta del hombre la razón descubre su primer principio: se ha de hacer el bien y evitar el mal ("Bonum est faciendum et malum vitandum"). Este principio al estar fundado en la misma naturaleza humana es la base de la ley moral natural, es decir, el fundamento último de toda conducta y, en la medida en que el hombre es un producto de la creación, esa ley moral natural está basada en la ley eterna divina. De la ley natural emanan las leyes humanas positivas, que serán aceptadas si no contradicen la ley natural y rechazadas o consideradas injustas si la contradicen.

- Ley: ordenación de la razón al bien común y promulgada por aquel que tiene a su cargo el cuidado de la comunidad.
- Ley divina: ley de Dios que está fundada en la revelación y que la conocemos a través de la revelación escrita (la Biblia).
- Ley natural: Expresión de la ley eterna prescrita por Dios para todos los seres creados; en los seres humanos la encontramos en la conciencia, que nos dicta lo que hay que hacer u omitir.

En consecuencia, el primer precepto de la ley es éste: "**El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse**". Y sobre éste se fundan todos los demás **preceptos de la ley natural**, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano

Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 2

6.4. Política:

EL DERECHO NATURAL

Es la ley impresa en todo ser humano por la naturaleza, anterior, superior e inmutable a cualquier ley positiva, que norma toda la vida personal y su relación con los demás, buscando la equidad, la cual conocemos por la luz de la razón natural, discerniendo lo que es bueno y lo que es malo, según el recto fin de lo natural y la participación de la ley eterna en la criatura racional.

Ninguna ley, ningún reglamento, ninguna ideología detiene el derecho de los pueblos a erradicar la tiranía



Las circunstancias sociales y la evolución de las formas de poder en el siglo XIII, especialmente los problemas derivados de la relación entre la Iglesia y el Estado, llevarán a Sto. Tomás a un planteamiento inspirado también en la Política aristotélica, aunque teniendo en cuenta las necesarias adaptaciones al cristianismo.

Para Sto. Tomás, siguiendo a Platón y a Aristóteles, la sociedad es el estado natural de la vida del hombre. En cuanto tal, el hombre es por naturaleza un ser social nacido para vivir en comunidad con otros hombres; pero ya sabemos que Sto. Tomás asigna al hombre un fin trascendente, por lo que ha de reconocer un papel importante a la Iglesia en la organización de la vida del hombre.

Del mismo modo que había distinguido entre la razón y la fe y, aun manteniendo su autonomía, concedía la primacía a la fe sobre la razón, por lo que respecta a la sociedad, aun aceptando la distinción y la independencia del Estado y la Iglesia, aquél ha de someterse a ésta, en virtud de ese fin trascendente del hombre. El Estado ha de procurar el bien común, para lo cual legislará de acuerdo con la ley natural.

La ley positiva, es decir la ley promulgada por legisladores humanos legítimamente autorizados, debe concretar la ley natural; es lo que conocemos como "iusnaturalismo". Las leyes contrarias a la ley natural no obligan en conciencia (por ejemplo, las contrarias al bien común, o las dictadas por egoísmo). Las leyes contrarias a la ley divina deben rechazarse y no es lícito obedecerlas, marcándose claramente la dependencia de la legislación civil respecto a la legislación religiosa.

Como sistema de gobierno, santo Tomás defiende la monarquía siempre que busque el bien común y cumpla con la justicia; en caso contrario, el rey se convierte en un tirano y debe ser derrocado (e incluso muerto, por lo que Tomás de Aquino se postula en favor del regicidio en el caso de que no obedezca la ley natural), aunque considerando que dicha acción no provoque como consecuencia un mal aún mayor.

“Como dice san Agustín, «la ley que no es justa no parece que sea ley». Por tanto, la fuerza de la ley depende del nivel de su justicia. (...) Toda ley humana tendrá carácter de ley en la medida en que se derive de la ley de la naturaleza; y si se aparta en un punto de la ley natural, ya no será ley, sino corrupción de la ley

Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 95, a. 2

6.5. Comentario de texto:

Para la salvación humana fue necesario que, además de las materias filosóficas, cuyo campo analiza la razón humana, hubiera alguna ciencia cuyo criterio fuera lo divino. Y esto es así porque Dios, como fin al que se dirige el hombre, excede la comprensión a la que puede llegar sólo la razón. Dice Isaías 64,4: ¡Dios! Nadie ha visto lo que tienes preparado para los que te aman. Sólo Tú. El fin tiene que ser conocido por el hombre para que hacia Él pueda dirigir su pensar y su obrar. Por eso fue necesario que el hombre, para su salvación, conociera por revelación divina lo que no podía alcanzar por su exclusiva razón humana. Más aún. Lo que de Dios puede comprender la sola razón humana, también precisa la revelación divina, ya que, con la sola razón humana, la verdad de Dios sería conocida por pocos, después de muchos análisis y con resultados plagados de errores. Y, sin embargo, del exacto conocimiento de la verdad de Dios depende la total salvación del hombre, pues en Dios está la salvación. Así, pues, para que la salvación llegara a los hombres de forma más fácil y segura, fue necesario que los hombres fueran instruidos acerca de lo divino, 5 por revelación divina. Por todo ello se deduce la necesidad de que, además de las materias filosóficas, resultado de la razón, hubiera una doctrina sagrada, resultado de la revelación

(TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, c. 1, art. 1, trad. de José Martorell, Madrid, B.A.C., 2001).

Información relevante: Este fragmento se extrae de la *Suma teológica*, obra culmen de la filosofía medieval, en la que Santo Tomás de Aquino hace una síntesis de filosofía (con una clara influencia de Aristóteles) y de teología. En ella encontramos también las cinco vías por las cuales Sto. Tomás demuestra, a posteriori, la existencia de Dios. Es el inicio de la *Suma*, por lo que encontramos aquí cual es la intención de esta obra hecha en cinco tomos, y que tuvieron que concluir sus discípulos (puesto que Sto. Tomás la dejó inconclusa luego del éxtasis que sufrió el 6 de diciembre de 1273, a festividad de san Nicolás)

- Comentario de imagen: Santo Tomás:



Como sabemos, Sto. Tomás ingresó en la orden dominicana en contra de la voluntad de su familia, pues querían que regentara la abadía benedictina de su tío, al estar mejor posicionado económico. La riqueza de algunas órdenes religiosas frente a las órdenes mendicantes las retrata muy bien Umberto Eco en *El nombre de la rosa*, pues el protagonista es franciscano (orden mendicante, como los dominicos) y la abadía (rica) es de titularidad benedictina.

Para intentar convencer al joven Tomás, sus hermanos lo encerraron en una torre, en la que también habían encerrado a una prostituta para que le hiciera caer en la tentación de las pasiones mundanas. Sin embargo, la escena describe el final del relato: Santo Tomás resiste a la tentación de su compañera de habitación (que sale de la habitación por la puerta que hay al fondo), y dos ángeles le asisten y le ciñen el cíngulo (un pequeño cinturón blanco que aún hoy los sacerdotes usan encima del alba, símbolo de pureza).

La tentación de Sto. Tomás (Velázquez)

7. San Buenaventura de Fidanza (1217-1274):



De la orden franciscana, fue su general durante 40 años, y es uno de los santos más conocidos de esta orden, también mendicante, junto con san Francisco y san Antonio de Padua. Su postura inicial en relación con la razón-fe es favorable a la fe, aunque reconoce la importancia de la filosofía como método de conocer la verdad, pero limitándose solo a ella se camina en tinieblas, una razón un tanto coja que necesita el complemento de la fe. La filosofía es un itinerario de la mente a Dios, consiste en leer en el libro de la vida, pero preguntándose por quien es el autor de tan bella obra. Divide la filosofía según su triple razón, como natural (causa del ser), como racional (entendimiento de la causa) y como moral (por la que se ordena el vivir); similar a la distinción física-lógica-ética, pero en

terminología latina. No concibe la filosofía si no es cristiana, porque no cree en una verdad que no sea la de Dios. Murió en Lyon, donde había sido convocado por Gregorio X para el segundo concilio, igual que santo Tomás. San Buenaventura logró entonces la unión de los ortodoxos griegos al catolicismo, muriendo la noche después a esta fiesta.

Es verdad indudable que **somos fin de todas las cosas que existen**; y todos los seres corpóreos fueron hechos para el servicio del hombre, a fin de que de todos ellos **se encienda éste en el amor y la alabanza del Hacedor del universo**, por cuya providencia se disponen todas las cosas. Así, pues, esta máquina sensible del universo es como una casa fabricada para el hombre por el sumo artífice hasta tanto que llegue a la otra casa del cielo, no hecha por mano de hombre, a fin de que, así como el alma está ahora en la tierra por razón del cuerpo y del estado de mérito, así algún día el cuerpo se halle en el cielo por razón del alma y en estado de premio.

Buenaventura de Fidanza, *Breviloquio*, II, cap. 4, 5.

8. Guillermo de Ockham (1280/88 – 1349):



Se desconoce la fecha exacta del nacimiento de Guillermo de Ockham, (escrito también Occam), que se sitúa, según lo que se puede deducir partiendo de los pocos acontecimientos que conocemos de su vida, entre los años 1280, como pronto, y 1300, como muy tarde. Según unos nació en el lugar llamado Ockham, en el condado de Surrey, al sur de Londres, mientras que otros consideran que Ockham era simplemente su apellido. Se sabe que ingresó muy joven en la orden mendicante de los franciscanos, y que realizó sus estudios en Oxford. El año 1323, en que fue convocado a Aviñón por la corte pontificia, fue acusado de herejía.

En 1327 es encargado por el general de la orden de analizar las tesis pontificias sobre el tema; viéndose amenazados ambos por los defensores de las tesis

papistas abandonan Aviñón y se refugian primero en Italia y luego, en 1328, bajo la protección de Luis de Baviera, siendo también ambos excomulgados. Tras la muerte de Luis de Baviera, en 1347, y habiendo continuado su polémica con los papas Benedicto XII y Clemente VI, tuvieron lugar algunos contactos para facilitar la sumisión de Ockham al papa Clemente VI, sin que haya constancia de que la hubiera, o no, firmado. En 1349 muere en Munich, al parecer a causa de la peste negra.

Los artículos de fe no son principios de demostración, ni conclusiones, y no son ni siquiera probables, ya que parecen falsos a todos o a la mayoría, o a los sabios; entendiendo por sabios aquellos que se confían a la razón natural, ya que sólo de esta manera se entiende el sabio en la ciencia y en la filosofía.

Guillermo de Ockham, *Lógica*, III, 1

La presencia de Ockham en Aviñón marca un antes y un después en el conjunto de su obra que queda así dividida en torno a dos períodos; el primero, anterior a su estancia en Aviñón, está dominado por preocupaciones filosófico-teológicas; el segundo, que comienza con su huida de Aviñón, por reflexiones filosófico-políticas. Pertenece al primer período los "Comentarios" a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, cuyo contenido le valió la antipatía y persecución de Luterell, y el ser acusado de herejía. Entre las

obras teológicas cabe destacar los "Quodlibeta VII", con el tratamiento de cuestiones como la unicidad de Dios, la posibilidad o no, defendida por Sto. Tomás, de que el alma sea la forma del cuerpo, la posibilidad de demostrar la existencia de Dios, etc..., en consonancia con las posiciones mantenidas en los Comentarios.

Al segundo período pertenecen sus obras de polémica filosófica-política, centradas en torno a la discusión de la prevalencia del poder terrenal o espiritual, entre las que cabe destacar el "Compendium errorum Ioannis papae XXII" y el "Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate", a la que se considera la principal obra de este período escrita por Ockham.

8.1. Razón y fe

La posición que adoptará Occam respecto al tema de la relación entre la razón y la fe supondrá no ya la distinción entre ambas y la concesión a cada una de un espacio particular de aplicación, como había defendido santo Tomás, sino su radical distinción e independencia. La razón no está ya al servicio de la fe, ni la fe necesita de la razón para esclarecer sus propios dictados. La fe depende estrictamente de la revelación, por lo que la razón no tiene nada que decir, no tiene nada que añadir ni quitar, nada que aclarar a la palabra divina. La razón, por su parte, siendo una facultad otorgada por Dios al hombre, para ordenarse en este mundo, no tiene nada que tomar de la fe: ha de recurrir a las otras facultades naturales y, exclusivamente con ellas, obtener los conocimientos necesarios para la vida más perfecta posible del hombre.

La distinción entre la razón y la fe se convierte, por lo tanto, en separación, y aún en oposición, entre ambas, lo que conducirá a Occam a una posición mística y "anti-teológica" en los temas de la fe (el voluntarismo, caracterizado por la afirmación de la preeminencia de la voluntad sobre el entendimiento), y a una posición radicalmente empirista en lo concerniente a los temas de la razón. La autonomía de la razón con respecto a la fe proclamada por santo Tomás se convierte en una independencia absoluta, lo que tiene importantes consecuencias en el campo filosófico y teológico en el que se moverá Occam.

Pensara lo que pensara Aristóteles sobre esto, me tiene sin cuidado, puesto que siempre parece dubitativo en sus expresiones. (...) Es evidente que no puede demostrarse [la inmortalidad del alma], pues cualquier razón que pretenda probarlo comportará elementos que suscitarán la duda de cualquiera que discurra según la razón natural.

Guillermo de Ockham, *Quodl.*, I, c. 10.

8.2. El análisis del conocimiento: El nominalismo

Si San Agustín había explicado el tema del conocimiento con la doctrina de la iluminación, de inspiración platónica, santo Tomás lo había hecho con la teoría de la abstracción, de raíz aristotélica. En ambos casos el conocimiento representa el conocimiento de la esencia, dejando al margen la individualidad y particularidad del objeto conocido. Occam se opondrá a ambas explicaciones, rechazando la posibilidad de conocer directamente las esencias tanto como la posibilidad de un conocimiento abstractivo, ofreciéndonos una explicación basada en la intuición sensible, que nos permite entrar en contacto directamente con la realidad individual y concreta, postura conocida con el nombre de nominalismo.

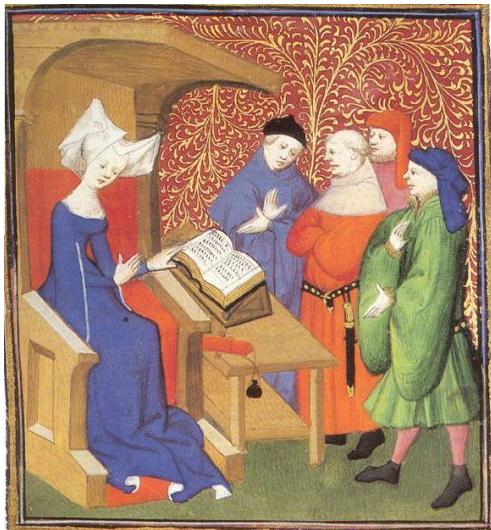
¿Conocemos directamente, pues, la realidad individual o conocemos sólo las esencias universales? La intuición no es, para Occam, la captación directa por parte del sujeto de una esencia, de una idea de tipo platónico, sino la relación directa del sujeto que conoce con el objeto conocido, con la cosa. En este sentido, el conocimiento es algo que se ofrece de modo directo e inmediato al individuo (no el resultado de una abstracción, de una elaboración del entendimiento que culmina en un concepto); es algo, por lo tanto, presente, que queda garantizado por la inmediatez, por la presencia de la cosa que es la causa inmediata de dicho conocimiento, por el que se afirma en consecuencia la existencia de la cosa y del que dependen también las relaciones entre las cosas. El conocimiento abstractivo no es posible, porque lo universal no es real, no es algo que esté presente. Los conceptos los formamos espontáneamente en el entendimiento, no a través del proceso abstractivo descrito por Aristóteles y por santo Tomás. ¿Qué son los conceptos? No pueden representar unas esencias que no tienen presencia ni existencia real: no son más que signos de carácter lingüístico que se forman a partir de la experiencia, por generalización. Distingue Occam dos tipos de signos: los naturales y los convencionales. Son signos naturales los concebidos por la mente y, en este sentido, pueden ser llamados palabras mentales. Los signos convencionales pueden ser de dos clases: proferidos y escritos, es decir pertenecientes al lenguaje hablado o al lenguaje escrito. La función de los signos es hacer las veces de las cosas que significan en el discurso, sustituirlas. En ningún momento representar esencias inexistentes.

El rechazo de la explicación tomista del conocimiento (por vía de la abstracción, siguiendo a Aristóteles) va asociado a la modificación de los presupuestos lógicos que se pueden aceptar en el discurso filosófico, y a la elaboración de algunas propuestas metodológicas, entre las que se suele destacar el principio de economía, también conocido como la "navaja de Ockham", que supone el rechazo de lo superfluo, de lo que no aparezca de modo inmediato a la intuición sensible, y la exigencia de simplicidad en la explicación de los sucesos reales, y cuya formulación tradicional se presenta del modo siguiente: "no hay que multiplicar los entes sin necesidad" (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*).

Por consiguiente, hay que decir que todo universal es algo singular, y, por lo tanto, no es universal sino por su significación en cuanto signo de muchos. (...) Por consiguiente, ninguna substancia singular es universal, pues toda substancia es numéricamente una y singular, porque toda cosa es una cosa y no muchas.

Guillermo de Ockham, *Suma de lógica*, cap. 14-15.

9. Christine de Pizan (1364-1460):



Aunque de origen veneciano, De Pizan pasó su infancia en la corte de Carlos V de Francia, al amparo de su padre, físico y astrólogo. Este contexto cortesano, y la inestimable ayuda de su progenitor, que vio en ella el gran talento literario que albergaba contra la opinión de su mujer, le permitió ser autodidacta y adquirir una vasta formación, que le conduciría años más tarde a poder mantener a su familia como escritora profesional, dado que había enviudado prematuramente a los 25 años.

Aunque lo “normal” en la época habría sido un nuevo casamiento (el primero había sido plenamente feliz, junto a un marido que alentaba su labor intelectual) o retirarse a una vida religiosa, ella prefirió intentar el camino autónomo de la escritura. Su acreditada buena fama como escritora hizo que la reina Isabel, esposa de Carlos VI, decidiera apoyarle económicamente en su empresa,

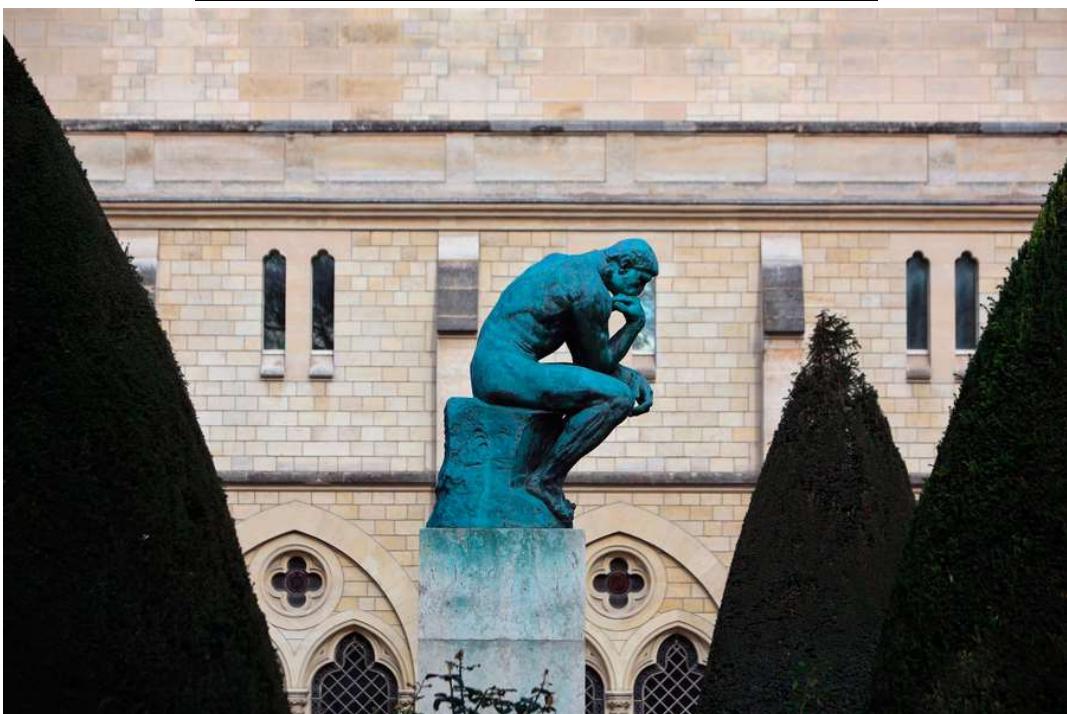
convirtiéndose en su mecenas. De su extensa producción literaria destacan como obras de carácter más filosófico:

La ciudad de las damas: es una obra política controvertida, en este caso por el hecho de proponer la reivindicación del papel cultural de la mujer. Pizán sitúa a la mujer en el centro de la discusión política no como objeto sino como sujeto de la acción, capaz de desarrollar una vida virtuosa regida por la razón. Comparando su realidad como mujer con las obras que describían al género femenino como un conjunto de impurezas, De Pizan reacciona con indignación ante falsedades sin ningún argumento solvente. Así, las tres virtudes, Razón, Rectitud y Justicia, entran en escena para defender la causa de la mujer frente a tales dislates; asimismo, le instan a levantar una ciudad en la que las mujeres queden a salvo de las injurias de los cretinos.

Volviendo sobre todas esas cosas en mi mente, yo, que he nacido mujer, me puse a examinar mi carácter y mi conducta y también la de otras muchas mujeres que he tenido ocasión de frecuentar, tanto princesas y grandes damas como mujeres de mediana y modesta condición, que tuvieron a bien confiarle sus pensamientos más íntimos. Me propuse decidir, en conciencia, si el testimonio reunido por tantos varones ilustres podría estar equivocado. Pero, por más que intentaba volver sobre ello, apurando las ideas como quien va mondando una fruta, no podía entender ni admitir como bien fundado el juicio de los hombres sobre la naturaleza y conducta de las mujeres

Christine de Pizan, *La ciudad de las damas*.

LA FILOSOFÍA MODERNA:



Es un período de la historia de la filosofía que comienza con Descartes y culmina con la filosofía kantiana (siglos XVII y XVIII). Los rasgos más importantes de la filosofía moderna son:

- 1) Independencia del ejercicio de la razón y de la filosofía respecto de la fe y la teología.
- 2) Estudio del sujeto (tanto del sujeto moral como del sujeto que conoce), de sus estructuras y mecanismos.
- 3) Mayor preocupación por las cuestiones relativas al conocimiento (elementos, procesos y fundamentación del saber) que de cuestiones ontológicas (aunque de ningún modo éstas fueron olvidadas).
- 4) Fascinación por los resultados de las ciencias y de la calidad de su conocimiento, tanto de la matemática como de la nueva ciencia o física matemática.

En el siguiente esquema se citan las corrientes y autores más importantes de esta época. En el apartado relativo a la Ilustración se incluyen sólo los ilustrados franceses, pero no se debe olvidar que Locke, Hume y Kant son también destacados defensores de este movimiento.

- └ Racionalismo: Descartes (1596-1650), Spinoza (1632-1677), Leibniz (1646-1716).
- └ Empirismo: Locke (1632-1704), Hume (1711-1776), Berkeley (1685-1753)
- └ Ilustración: Voltaire (1694-1778), Diderot (1713-1784), Rousseau (1712-1786)
- └ Idealismo: Kant (1724-1804), Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854), Hegel (1770-1831).

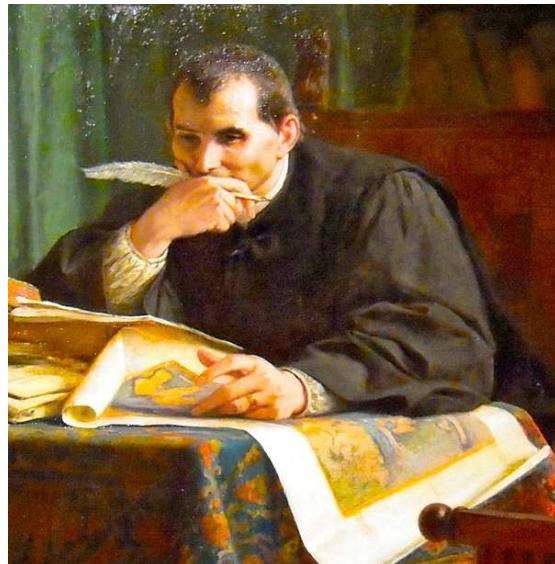
1. Un pequeño prólogo: Maquiavelo (1469-1527)

Nicolás Maquiavelo nace en Florencia en 1469, de familia noble, y recibe una educación esmerada. Participa activamente en la vida política hasta los 44 años, dedicándose entonces a la teoría política. Su obra más importante es El Príncipe.

Maquiavelo se interesó fundamentalmente por presentar la mecánica del gobierno, prescindiendo de las cuestiones morales, y formulando los medios por los cuales el poder político puede ser establecido y mantenido. En la medida en que el fin del Estado es garantizar la seguridad y el bienestar, el gobernante tiene derecho a valerse de medios inmorales para la consolidación y conservación del poder. El pensamiento de Maquiavelo está dominado por el realismo político: se ha de analizar el acto político puro, sin connotaciones trascendentes o morales. Este acto sólo es válido si resulta eficaz.

Mediante este análisis pretende alcanzar las leyes inmutables y necesarias que rigen la historia del hombre, puesto que ésta se repite inexorablemente, pudiendo deducirse así lo que será la historia futura de la humanidad. En este contexto, le resulta especialmente interesante el análisis de la personalidad del político. El político ha de ser una persona hábil, capaz de manipular situaciones valiéndose de cualquier medio; ha de poseer destreza, y una equilibrada combinación de fuerza y tesón, además de intuición para sortear los obstáculos que se le presente y una carencia total de escrúpulos.

Ha de ser además capaz de actuar según los cambios momentáneos, buscando apoyos o forzando traiciones según las circunstancias. En consecuencia, el político no debe poseer virtud alguna, pero ha de estar en condiciones de simular poseerlas todas, lo que supone actuar con absoluta indiferencia ante el bien y el mal (amoral) con absoluto despotismo.



Estando, pues, el príncipe obligado a saber comportarse a veces como una bestia, de entre ellas ha de elegir a la zorra y al león; porque el león no sabe defenderse de las trampas ni la zorra de los lobos. Es, pues, necesario ser zorra para conocer las trampas y león para atemorizar a los lobos. Los que sólo imitan al león no saben lo que llevan entre manos. Por consiguiente, un señor prudente no puede, ni debe, mantener la palabra dada cuando tal cumplimiento se vuelva en contra suya y hayan desaparecido los motivos que le obligan a darla. Y si los hombres fuesen todos buenos, este precepto no lo sería, pero como son malos y no mantienen lo que te prometen, tú tampoco tienes porqué mantenértelos a ellos. Además, jamás le han faltado a un príncipe motivos legítimos con los que disimular su inobservancia

Maquiavelo, *El príncipe*, cap. 17.

2. El racionalismo: René Descartes y Baruch Spinoza.



El racionalismo es el movimiento filosófico desarrollado particularmente en la Europa continental durante los siglos XVII y XVIII y caracterizado por la primacía que dieron a la razón en la fundamentación del conocimiento, la fascinación por la matemática y la defensa de la existencia de ideas innatas y de la intuición intelectual.

El término “racionalismo” se usa comúnmente en la historia de la filosofía para designar una cierta forma de fundamentar el conocimiento: cabe pensar que el conocimiento descansa en la razón, no que descansa en la experiencia sensible; así, puesto que valoraron más la razón que los sentidos.

podemos llamar a Parménides, Platón y Descartes racionalistas; y podemos decir que Aristóteles, Santo Tomás y Hume, tienden al empirismo, dado el valor que dieron a la experiencia sensible o percepción.

El Racionalismo se inicia con Descartes, se desarrolla en la Europa continental con Spinoza, Malebranche y Leibniz, y se opone al empirismo que en esta misma época tiene éxito en las Islas Británicas.

Los rasgos que mejor caracterizan al racionalismo moderno son los siguientes:

- 1) La tesis de que todos nuestros conocimientos acerca de la realidad proceden de la razón, del entendimiento mismo y no de los sentidos.
- 2) El conocimiento puede ser construido deductivamente a partir de unos primeros principios.
- 3) Los primeros principios del conocimiento no se pueden extraer de la experiencia empírica, sino que se encuentran ya en el entendimiento intelectual: el innatismo de las ideas.
- 4) Consideración de la intuición intelectual y de la deducción como los métodos más adecuados para el ejercicio del pensamiento.
- 5) La consideración de la matemática como ciencia ideal.
- 6) Reivindicación del argumento ontológico para la demostración de la existencia de Dios.
- 7) La visión optimista del poder de la razón: no tiene límites y puede alcanzar a todo lo real.

2.1. René Descartes (1596-1650):



René Descartes (en latín: Renato Cartesio) nació el 31 de marzo de 1596 en La Haye en Touraine (Francia, actualmente Descartes). Fue educado en el colegio jesuita de La Flèche, donde pronto comenzó a cuestionarse el pensamiento clásico y a sentirse atraído por la seguridad y certeza de las Matemáticas (de la cual fue un importante teórico) y por la nueva ciencia.

Igualmente, comenzó a ser conocido en Europa especialmente a raíz de la publicación, en la década de 1640, de sus obras filosóficas. Dedicado a una vida de estudio, la reina Cristina de Suecia le hizo llamar a Estocolmo para que le diera clases de Filosofía. Allí murió en 1650.

OBRAS MAS IMPORTANTES:

Discurso del método.

Las meditaciones metafísicas.

2.1.1. El Método cartesiano: La duda.

Reacio a aceptar los argumentos de los escépticos que afirman la imposibilidad de que haya algún conocimiento verdadero, Descartes se dispone a investigar con el fin de determinar algo con certeza: incluso si ese algo es que no puede haber conocimiento verdadero alguno.

Ya en su juventud, cuando abandona el colegio de la Flèche, se muestra descontento con lo aprendido, excepto con las matemáticas. Frente a todas las demás enseñanzas recibidas, a las que considera cuando menos confusas, si no falsas, Descartes sólo encuentra verdad en los conocimientos matemáticos. ¿Qué es lo que hace que los matemáticos sean capaces de demostrar la validez de sus proposiciones mientras que los metafísicos se pierden en vanas disquisiciones? Descartes considera que lo que hace verdaderos los conocimientos matemáticos es el método empleado para conseguirlos.

En su obra "Discurso del método", editado en 1637 encontramos lo que entiende por tal: "una serie de reglas ciertas y fáciles, tales que todo aquel que las observe exactamente no tome nunca a algo falso por verdadero, (...) y paso a paso, llegue a una verdadera comprensión de todas aquellas cosas que no sobrepasen su capacidad".

¿Sobre qué se construye, o a qué se aplica el método? Deberá aplicarse al modo defuncionar de la razón. ¿Pero cuál es el modo de conocer de la razón? Descartes nos propone aquí la intuición y la deducción como los dos únicos modos de conocimiento y, por lo tanto, como aquellos elementos sobre los que se debe construir el método.

La intuición es el elemento básico del conocimiento que va asociada en Descartes a la claridad y distinción de lo conocido. La deducción consiste en una serie sucesiva de intuiciones, apoyadas en la memoria. En definitiva, la intuición nos ofrece el conocimiento de los principios y la deducción el de las consecuencias lejanas, a las que no se puede llegar de otro modo.

De esta forma, nos encontramos en el Discurso del método las cuatro reglas o preceptos de este: la regla de la evidencia, la del análisis, la de la síntesis, y la de la comprobación.

- El primero era no recibir jamás por verdadera cosa alguna que no la reconociese evidentemente como tal; es decir, "evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no abarcar en mis juicios nada más que aquello que se presentara a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese ocasión de ponerlo en duda" (EVIDENCIA)
- El segundo, "dividir cada una de las dificultades que examinara, en tantas parcelas como fuere posible y fuere requerido para resolverlas mejor". Consiste en dividir cada una de las dificultades que

encontremos en tantas partes como se pueda para su resolución. (ANÁLISIS)

- El tercero, "conducir por orden mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer para subir poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más complejos". Proceder ordenadamente, pasando de lo simple a lo complejo a través de la deducción. (SÍNTESIS)
- Y el último, "hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales que quedase seguro de no omitir nada". (COMPROBACIÓN)

Las dos primeras reglas conforman lo que se ha dado en llamar la parte analítica del método; y las dos segundas la parte sintética. El método estaría compuesto así por dos operaciones básicas: el análisis y la síntesis.

Verdad es que no vemos que se derriben todas las casas de una ciudad con el único propósito de reconstruirlas de otra manera y de hacer más hermosas las calles; pero vemos que muchos particulares mandan echar abajo sus viviendas para reedificadas, y muchas veces son forzados a ello cuando los edificios están en peligro de caerse por no ser ya muy firmes los cimientos. Ante cuyo ejemplo llegué a persuadirme de que no sería en verdad sensato que un particular se propusiera reformar un Estado cambiándolo todo desde los cimientos, y derribándolo para enderezarlo; ni aun siquiera reformar el cuerpo de las ciencias o el orden establecido en las escuelas para su enseñanza; pero que, por lo que toca a las opiniones, a las que hasta entonces había dado mi crédito, no podía yo hacer nada mejor que emprender de una vez la labor de suprimirlas, para sustituirlas luego por otras mejores o por las mismas, cuando las hubiere ajustado al nivel de la razón.

René Descartes, *Discurso del método*, pt. II

El método que se propone aplicar se basa en la duda, de modo que considerará falso todo aquello en lo que se encuentre el menor motivo de duda; se trata de una duda metódica, (el método se basa en ella), universal (pues debe ser aplicada a todo conocimiento), provisional (pues sólo tiene sentido hasta encontrar algo verdadero), no escéptica (pues busca el conocimiento y no su negación)

Descartes examinará los principales motivos de duda que pueden afectar a todos sus conocimientos:

- "Muchas veces he constatado que los sentidos me engañaban, como cuando introduzco un palo en el agua y parece quebrado, o cuando una torre me parece redonda en la lejanía y al acercarme observo que era cuadrada. No es prudente fiarse de quien nos ha engañado en alguna ocasión, por lo que será necesario someter a duda todos los conocimientos que derivan de los sentidos".
- Dice Descartes que la seguridad en los datos sensibles inmediatos puede ser puesta en duda, dado que ni siquiera podemos distinguir con claridad la vigilia del sueño. La indistinción entre el sueño y la vigilia nos lleva a ampliar la duda de lo sensible a lo inteligible.
- Aun así, parece haber ciertos conocimientos de los que razonablemente no puedo dudar, como los conocimientos matemáticos. Sin embargo, Descartes plantea la posibilidad de que el mismo Dios que me he creado me haya podido crear de tal manera que cuando juzgo que $2+2 = 4$ me esté equivocando; de hecho, permite que a veces me equivoque, por lo que podría permitir que me equivocara siempre, incluso cuando juzgo de verdades tan "evidentes" como las verdades matemáticas.
- Sin embargo, dado que la posibilidad anterior puede parecer ofensiva a los creyentes, Descartes plantea otra opción: la de que exista un genio malvado que esté interviniendo siempre en mis operaciones mentales de tal forma que haga que tome constantemente lo falso por verdadero, de modo que siempre me engañe.

- **La primera verdad: Pienso, luego existo:**

Viéndose obligado a dudar de todo, Descartes se da cuenta, sin embargo, de que para ser engañado ha de existir, por lo que percibe que la siguiente proposición: "pienso, luego existo", ("cogito, ergo sum"), ha de ser cierta, al menos mientras está pensando. Esa proposición supera todos los motivos de duda: incluso en la hipótesis de la existencia de un genio malvado que haga que siempre me equivoque, cuando pienso que 2 y 2 son cuatro, por ejemplo, es necesario que, para que me equivoque, exista. Esto ya había sido anunciado por san Agustín, cuando en *Ciudad de Dios* (lib. XI, cap. 26) había escrito: "Si me engaño, existo; pues quien no existe no puede tampoco engañarse; y por esto, si me engaño, existo."

Esta proposición, "pienso, luego existo" se presenta con total claridad y distinción, de modo que resiste todos los motivos de duda y goza de absoluta certeza. Es la primera verdad de la que puedo estar seguro, de la que puedo decir que es evidente. Dado que las características con la que se mepresenta tal evidencia son la claridad y distinción, estas dos propiedades las considerará Descartes como las características que debe reunir toda proposición para ser considerada verdadera.

Una vez descubierta esa primera verdad, Descartes se propondrá reconstruir sobre ella el edificio del saber y, al modo en que operan los matemáticos, por deducción, tratará de extraer todas las consecuencias que se siguen de ella.

Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: "**yo pienso, luego soy**", era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando.

René Descartes, *Discurso del método*, pt. IV

- **El análisis del yo y tipos de ideas:**

¿Qué soy yo? Una cosa que piensa dirá Descartes. ¿Y qué es una cosa que piensa? Una cosa que siente, que quiere, que imagina... Descartes atribuye al pensamiento los caracteres de una sustancia, haciendo del "yo pienso" una "cosa", a la que han de pertenecer ciertos atributos. La duda sigue vigente con respecto a la existencia de cosas externas a mí, por lo que el único camino en el que se puede seguir avanzando deductivamente es el del análisis de ese "yo pienso" al que Descartes caracteriza como una sustancia pensante, como una cosa que piensa. ¿Qué es lo que hay en el pensamiento? Contenidos mentales, a los que Descartes llama "ideas". La única forma de progresar deductivamente es, pues, analizando dichos contenidos mentales, analizando las ideas.

Distingue Descartes tres tipos de ideas: unas que parecen proceder del exterior a mí, a las que llama "ideas adventicias"; otras que parecen haber sido producidas por mí, a las que llamará "ideas facticias"; y otras, por fin, que no parecen proceder del exterior ni haber sido producidas por mí, a las que llamará "ideas innatas". Las ideas adventicias, en la medida en que parecen proceder de objetos externos a mí, están sometidas a la misma duda que la existencia de los objetos externos, por lo que no puede ser utilizadas en el avance del proceso deductivo; y lo mismo ocurre con las ideas facticias, en la medida en que parece ser producidas por mí, utilizando ideas adventicias, debiendo quedar por lo tanto también sometidas a duda. Sólo nos quedan las ideas innatas.

- **El problema de Dios: La solución al solipsismo**

Descartes analiza dos de esas ideas innatas, la de infinito y la de perfección, y argumentando que no pueden haber sido causadas por mí, dado que soy finito e imperfecto, sólo pueden haber sido causadas por un ser

proporcionado a ellas, por lo que tienen que haber sido puestas en mí por un ser infinito y perfecto, que sea la causa de las ideas de infinito y de perfección que hay en mí. A partir de ellas, demuestra Descartes la existencia de Dios.

Una vez establecido por Descartes que la idea de Dios —como ser infinito— es innata, argumenta su existencia, mediante:

- El argumento ontológico de San Anselmo: la idea de un ser “absolutamente perfecto” exige que ese ser exista ya que una de las perfecciones es la existencia. Sería contradictorio pensar algo que tenga todas las perfecciones y no incluya la existencia.
- El argumento basado en la causalidad aplicada a la idea de Dios. Entre las ideas innatas encuentra una que destaca entre las demás: La idea de infinito, pero esta idea no puede venir de nada finito, ni de mí, ni de las cosas. Luego si existe la idea de infinito debe existir un ser infinito, porque nada existe sin una causa adecuada. Y ese ser infinito es Dios. Por tanto, Dios es la substancia infinita.

Una vez reconocida la existencia de Dios y su naturaleza, como la de un ser que posee todas las perfecciones, Descartes puede afirmar sin temor la veracidad divina, y destruir de una vez por todas, el motivo de duda más radical de todos: la hipótesis del genio maligno, porque pretender engañar, dice Descartes, no es un signo de perfección, sino indicio de debilidad, de malicia, en definitiva, de imperfección, y por tanto, no puede darse en Dios. Dios bueno y veraz es la garantía de la existencia del mundo.

Una vez demostrada la existencia de Dios, dado que Dios no puede ser imperfecto, se elimina la posibilidad de que me haya creado de tal manera que siempre me engañe. Puedo creer por lo tanto en la existencia del mundo, es decir, en la existencia de una realidad externa a mí, con la misma certeza con la que sé que es verdadera la proposición “pienso, luego existo”, (que me ha conducido a la existencia de Dios, quien aparece como garante último de la existencia de la realidad extramental, del mundo).

Como resultado de la deducción puedo estar seguro de la existencia de tres sustancias: una sustancia infinita, Dios, que es la causa última de las otras dos sustancias, a) la “res extensa”, es decir, el “mundo”, las realidades corpóreas, cuya característica sería la extensión, por la que Descartes define esta substancia; b) y la “res cogitans”, la substancia pensante, de carácter no corpóreo, no extenso, inmaterial, por lo tanto, siendo estas dos últimas sustancias finitas. Descartes define la sustancia como aquello que no necesita de ninguna otra cosa para existir, por lo que en sentido estricto sólo Dios es sustancia; no obstante, afirmará que también lo son el pensamiento y la extensión, por analogía.

- **El problema antropológico:**

El dualismo es una teoría filosófica para la cual el hombre consta de dos principios radicalmente distintos, el cuerpo y el alma.

Esta teoría no es exclusiva de la filosofía cartesiana pues se encuentra con mayor o menor claridad en toda la filosofía anterior. Lo peculiar del enfoque cartesiano es que llega a ella a partir del ejercicio de la duda metódica y que la expresa con absoluta radicalidad: la mente y el cuerpo (res cogitans y res extensa) son substancias totalmente distintas, con características, procesos y modelos explicativos distintos.

Esta posición de Descartes tiene importantes consecuencias: por un lado, la afirmación de la inmortalidad del alma; por otro lado, la afirmación de la libertad del hombre. En efecto, el alma, en tanto que sustancia pensante, queda excluida del mecanicismo y la necesidad propios de los cuerpos.

Descartes parece identificar nuestro yo con nuestra mente, y no con el compuesto mente- cuerpo. Pero también indica que la relación que mantiene nuestra alma o mente con nuestro propio cuerpo es una relación peculiar, distinta a la que mantiene con el resto de los cuerpos. Por eso nos dice que el alma se extiende a lo largo de todo el cuerpo, aunque exista también un lugar privilegiado en donde parece concentrarse y en donde propiamente conecta el alma y el cuerpo: el cerebro y particularmente la glándula pineal.

2.1.2. Comentario de texto:

Así, a causa de que nuestros sentidos nos engañan algunas veces, quise suponer que no había ninguna cosa que fuera como las imágenes que ellos nos transmiten de esa cosa. Y como hay hombres que se equivocan al razonar, incluso en cuanto a las cuestiones más simples de la geometría y cometan en ellas razonamientos falsos, juzgando que yo estaba expuesto a equivocarme como cualquier otro, rechacé como falsas todas las razones que había tomado antes por demostradas. En fin, considerando que todos los pensamientos que tenemos cuando estamos despiertos nos pueden venir también cuando dormimos, sin que haya ninguno que, por tanto, sea verdadero, resolví fingir que todas las percepciones que hasta entonces habían entrado en mi mente no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños. Pero enseguida me di cuenta de que, mientras quería pensar así que todo era falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese algo. Y notando que esta verdad pienso luego existo era tan firme y tan segura que hasta las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de hacer tambalear, juzgué que la podía recibir sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que buscaba (R. DESCARTES, Discurso del método, IV [traducción propia]).

Información relevante: El texto se extrae del *Discurso del método*, primera de las obras escritas en francés. Mientras que escribe las *Meditaciones metafísicas* en latín (para darle una mayor relevancia dentro de su producción académica), Descartes escribe esta obra en francés para hacerla accesible a cualquier lector (el latín, aunque era la lengua “oficial” de la academia, era hablado por poca gente). La obra es un prólogo a tres ensayos de ciencia general: *Dióptrica*, *eteoros* y *Geometría*.

- Comentario de imagen: Descartes.



La disputa de la Reina Cristina Vasa y Descartes (Pierre-Louis Dumesnil)

Por todos es sabido que Descartes pasó sus últimos días en Suecia, en la corte de la Reina Cristina, a donde había sido llamado para ser tutor de ella. En concreto, la reina Cristina buscaba que el filósofo, que ya gozaba de cierta fama en Europa, la instruyera en torno a temas relacionados con la ciencia emergente y con cuestiones relacionadas con el amor. Esta última intención fue la que probablemente animara a Descartes a publicar su última obra, el Tratado de las pasiones del alma, dedicado a la reina de Suecia, y creado en torno a cierta problemática mantenida con Isabel de Bohemia, siendo el tratado la síntesis de la correspondencia mantenida entre Descartes e Isabel de Bohemia.

En el cuadro vemos a Descartes en el lado inferior derecho, debatiendo con la reina de Suecia. Le reconocemos por su parecido con el retrato que le hiciera Frans Hals, pintor holandés contemporáneo a Descartes (aunque se duda de un posible encuentro entre el filósofo francés y el pintor).

La sala está llena de algunas referencias científicas (el globo terráqueo en el lado izquierdo, la esfera armilar bajo la mesa de Descartes...) y de referencias filosóficas (si miramos al fondo a la izquierda, vemos dos estatuas, una de ellas con el dedo levantado y otra apuntando al suelo, igual que se retratan a Platón y Aristóteles en la Escuela de Atenas de Rafael).

Estos círculos serán el germen de las sociedades científicas, que tendrán un gran auge durante la Ilustración. Descartes fue el encargado de sentar las bases de una institución así en Suecia. Si bien no la llevó a término, sabemos que puso como norma que el turno de palabra debía darse de modo arbitrario e igual para los participantes de los debates, manteniendo un parecido con el principio de isegoría griego.

2.2 Baruch Spinoza (1632-1677):

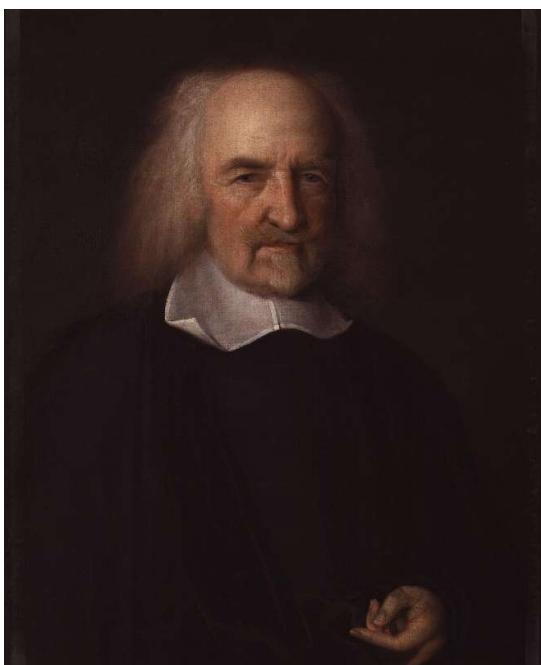
Baruch de Spinoza nació el 24 de noviembre de 1632 en Ámsterdam, (Provincias Unidas de los Países Bajos). Provenía de una familia judía emigrada primero de España a Portugal y luego a Ámsterdam, como consecuencia de las persecuciones que los judíos sufrieron a lo largo de los siglos XV y XVI en la península ibérica. La Holanda del siglo XVII, era el país europeo con mayor libertad política del momento, aunque no estaba exento de conflictos, y es por ello por lo que allí se refugiaban personas y grupos perseguidos por motivos políticos y religiosos, como era el caso de los judíos. La Ética demostrada según el orden geométrico es la principal obra de Spinoza, en ella aplica su teoría del conocimiento a los objetos de la metafísica tradicional: Dios y el alma. Se considera que su filosofía es panteísta, es decir, que pone a todos los seres como reflejo de Dios, o hace presente la existencia de Dios en todos los seres.



Es raro que los hombres vivan según la guía de la Razón; su disposición es tal que la mayor parte de ellos son envidiosos y se causan daño entre sí. Sin embargo, apenas si pueden soportar una vida en solitario, y la mayoría de ellos concuerda con la definición que dice que el hombre es un animal sociable; y, en efecto, las cosas están ordenadas de tal suerte que la sociedad común de los hombres ofrece muchas más ventajas que inconvenientes. Que los satíricos pongan en ridículo las cosas humanas, que los teólogos las detesten, que los melancólicos alaben cuanto quieran una vida inulta y agreste, que desprecien a los hombres y admiren a las bestias, los hombres no dejarán por ello de experimentar que pueden satisfacer con mucha más facilidad sus necesidades ayudándose mutuamente y evitar los peligros que por todas partes les amenazan unificando sus fuerzas.

Spinoza, *Ética de more geométrico*, Proposición XXXV, escolio.

2.3 Thomas Hobbes (1588-1679):



Thomas Hobbes nació el 5 de abril de 1588 en Malmesbury, en Wiltshire, en Inglaterra. En 1640, a raíz de la guerra civil que estalló en Inglaterra, tras un período de tensiones entre el rey y el parlamento, Hobbes, temiendo por su vida, al ser un conocido defensor de la monarquía, viaja de nuevo a París. De esta época son sus objeciones a las "Meditaciones metafísicas" de Descartes, a solicitud de este, y publicadas también en su obra *De Cive* en 1642, de la que editará una nueva versión en 1647. Allí permanecerá Hobbes hasta 1651, en que regresará a Inglaterra. De este año, también, es su publicación del Leviatán.

En lo que Hobbes llama el estado natural, es decir, el estado en el que se encontraba el ser humano antes de la organización de la vida social, los seres humanos son iguales por naturaleza en facultades mentales y corporales, produciéndose, también de una forma natural, la compensación entre las deficiencias y las cualidades con las que la naturaleza ha dotado a cada cual. Cada ser humano busca su propia conservación, en primer lugar, lo que da origen

a la competición y a la desconfianza entre los seres humanos.

En este estado natural no existen distinciones morales objetivas, por lo que dicha competición da lugar a un estado permanente de guerra de todos contra todos, en el que cada cual se guía exclusivamente por la obtención de su propio beneficio y, no existiendo moralidad alguna, no hay más límite para la obtención de nuestros deseos, que la oposición que podamos encontrar en los demás. No existiendo distinciones morales objetivas Hobbes considera, pues, que las acciones humanas se desarrollan al margen de toda consideración moral, como resultado de la fuerza de las pasiones, únicos elementos por los que se pueden guiar, en dicho estado, los seres humanos. Las causas que mueven a los seres humanos a unirse constituyendo así un cuerpo social son de dos tipos, según Hobbes: causas remotas y causas próximas (el contrato). Entre las causas remotas señala la inseguridad a la que se ven sometidos los seres humanos en estado de naturaleza, y la razón, que comprende la existencia de leyes, pero, al mismo tiempo, observa que dichas leyes no se cumplirán sin un poder coercitivo, público, respaldado por la fuerza y capaz de castigar a los infractores.

Una **multitud de hombres** se hace **una persona** cuando son **representados** por un hombre o una persona siempre que se haya hecho con el **consentimiento de cada uno en particular** de los de aquella multitud, pues es la unidad del mandatario, no la unidad de los representados, lo que hace de la persona una, y es el mandatario el portador de la persona, y de una sola persona. La unidad en multitud no puede entenderse de otra forma.

Hobbes, *Leviatán*, Cap. XVI

3 Empirismo: David Hume y John Locke.

Es una teoría filosófica según la cual el origen y límites del conocimiento es la experiencia y, en último término, la percepción. El término empirismo viene de la voz griega "empeiría" que se puede traducir como "experiencia". Cuando hablamos de "experiencia" en este contexto nos referimos más exactamente a la experiencia sensible o conjunto de percepciones. En un sentido amplio llamamos empirista a toda teoría filosófica que considera los sentidos como las facultades cognoscitivas adecuadas para la adquisición del conocimiento.

A lo largo de la historia de la filosofía se han dado muchas formas de empirismo, unas radicales y otras moderadas; por ejemplo, en la filosofía griega se puede citar la filosofía aristotélica y la filosofía atomista como filosofías más empiristas que la de Platón o la de Parménides. En el pensamiento medieval también encontramos autores muy inclinados al empirismo, como Guillermo de Ockham, en la filosofía moderna el empirismo clásico, y en el siglo XX el neopositivismo.

En sentido estricto, utilizamos el término "empirismo" para referirnos al empirismo clásico o empirismo inglés, movimiento filosófico que habitualmente se contrapone al racionalismo clásico. Sus representantes más destacados son John Locke, George Berkeley y David Hume, a quien se considera su máximo y más radical representante. Este movimiento se caracteriza por las siguientes notas:

- El objeto del conocimiento son las ideas, no el mundo exterior.
- El origen del conocimiento está en los sentidos.
- La experiencia (tanto la interna como la externa) es el criterio de validez y el límite del conocimiento.
- Rechaza las ideas innatas y niega la intuición intelectual, aceptando sólo la intuición empírica, la intuición sensible.
- Acepta la deducción sólo para la lógica y las matemáticas, y cree que para el conocimiento del mundo sólo es adecuada la inducción.
- Toma como modelo de ciencia la Ciencia Natural (física).
- Apoya los ideales éticos y políticos de la Ilustración.

Fig. XLVII.



3.1 David Hume (1711-1776):

Nació en Edimburgo (Escocia) en 1711. Su obra filosófica no tuvo gran éxito en vida, lo cual unido a su fama de ateo (en aquel tiempo toda persona que no pertenecía a una iglesia determinada) y escéptico hizo imposible su acceso a la universidad como profesor. Su primera obra, el *Tratado de la naturaleza humana*, cosechó en principio muy poco éxito, pues, en palabras de Hume, "nació muerto de la imprenta", puesto que era demasiado extenso, y el público no entendía las intenciones de Hume. Aun así, fue admirado por Voltaire y Kant y amigo de Rousseau. Cosechó algo más de éxito en sus últimos años de vida, publicando los textos del *Tratado* en obras distintas y reeditados. Murió en Edimburgo en 1776.

OBRAS MÁS IMPORTANTES:

Tratado de la naturaleza humana

Investigación sobre el entendimiento humano.



Confieso con franqueza que la indicación de **David Hume** fue sencillamente la que, muchos años antes, interrumpió mi **adormecimiento dogmático** y dio a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa una **dirección completamente distinta**.

Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, Prefacio.

- **El problema del conocimiento:**

En la "Investigación sobre el entendimiento humano" Hume comienza la presentación de su filosofía con el análisis de los contenidos mentales. A diferencia de Descartes, para quien todos los contenidos mentales eran "ideas", Hume encuentra dos tipos distintos de contenidos: las impresiones y las ideas. La diferencia que existe entre ambas es simplemente la intensidad o vivacidad con que las percibimos, siendo las impresiones contenidos mentales más intensos y las ideas los contenidos mentales menos intensos. Además, la relación que existe entre las impresiones y las ideas es la misma que la del original a la copia: "todas nuestras ideas, o percepciones más débiles, son copias de nuestras impresiones o percepciones más intensas". Es decir, las ideas derivan de las impresiones; las impresiones son, pues, los elementos originarios del conocimiento; de esta relación entre las impresiones y las ideas extraerá Hume el criterio de verdad: una proposición será verdadera si las ideas que contiene corresponden a alguna impresión; y falsa si no hay tal correspondencia.

Las impresiones, por su parte, puede ser de dos tipos: de sensación, y de reflexión. Las impresiones de sensación las atribuimos a la acción de los sentidos, y son las que percibimos cuando decimos que vemos, oímos, sentimos, etc; las impresiones de reflexión son aquellas que van asociadas a la percepción de una idea, como cuando sentimos aversión ante la idea de frío, y casos similares. Además, las impresiones pueden clasificarse también como simples o complejas; una impresión simple sería la percepción de un color, por ejemplo; una impresión compleja, la percepción de una ciudad.

Las ideas, a su vez, pueden clasificarse en simples y complejas. Las ideas simples son la copia de una impresión simple, como la idea de un color, por ejemplo. Las ideas complejas pueden ser la copia de impresiones complejas, como la idea de la ciudad, o pueden ser elaboradas por la mente a partir de otras ideas simples o complejas, mediante la operación de mezclarlas o combinarlas según las leyes que regulan su propio funcionamiento.

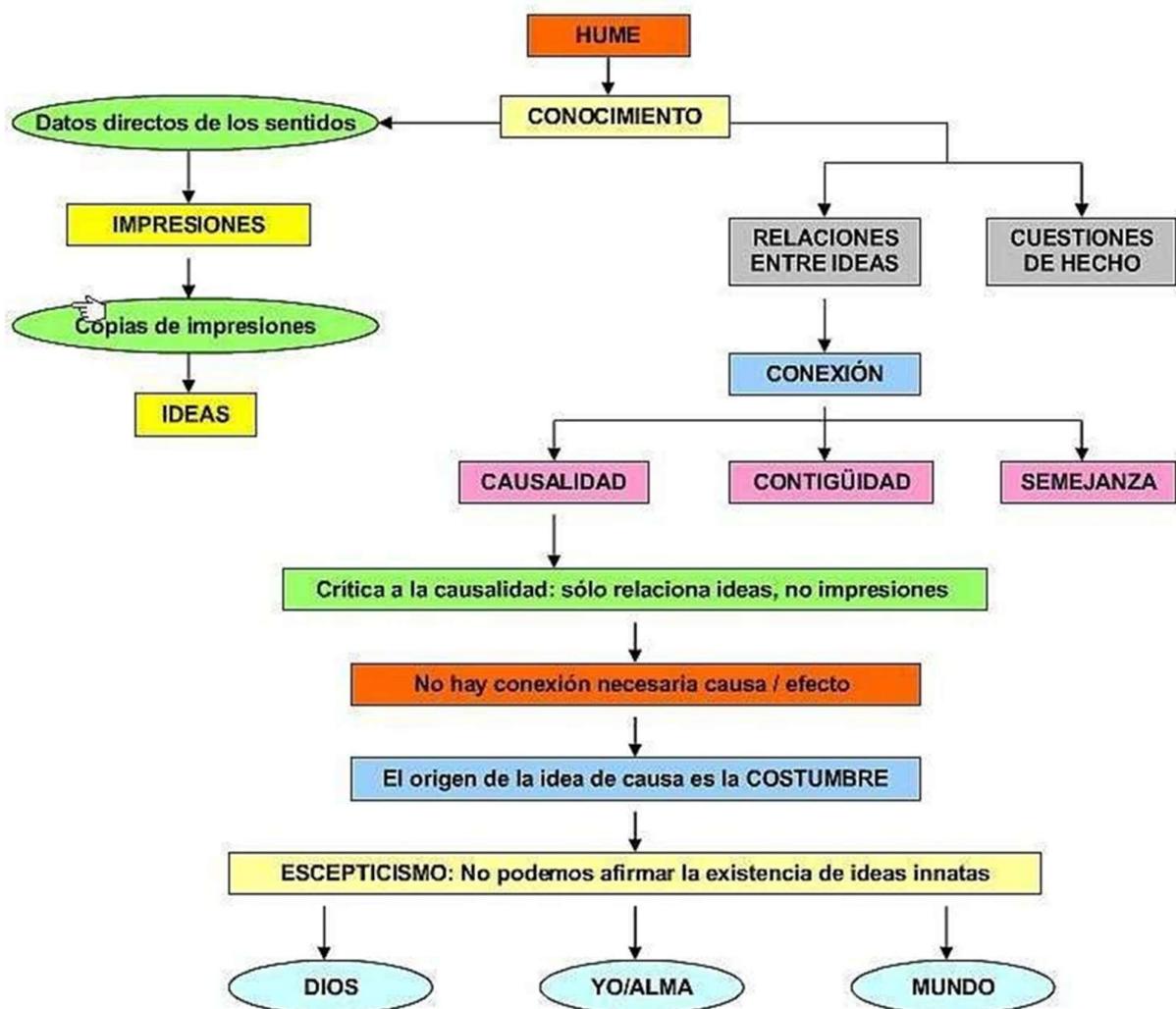
Según Hume, la asociación de ideas se produce siempre siguiendo determinadas leyes: la de semejanza, la

de contigüidad en el tiempo o en el espacio, y la de causa o efecto. Cuando la mente se remonta de los objetos representados en una pintura al original, lo hace siguiendo la ley de semejanza. Si alguien menciona una habitación de un edificio difícilmente podremos evitar que nuestra mente se pregunte por las habitaciones contiguas; del mismo modo, el relato de un acontecimiento pasado nos llevará a preguntarnos por otros acontecimientos de la época; en ambos casos está actuando la ley de asociación por contigüidad: en el espacio, el primer caso; y en el tiempo, en el segundo caso. El caso de pensar en un accidente difícilmente podremos evitar que venga nuestra mente la pregunta por la causa o por las consecuencias del mismo, actuando en este caso la ley de la causa y el efecto.

Estudiando los diferentes tipos de conocimiento, Hume nos dirá que todos los objetos de la razón e investigación humana puede dividirse en dos grupos: relaciones de ideas y cuestiones de hecho.

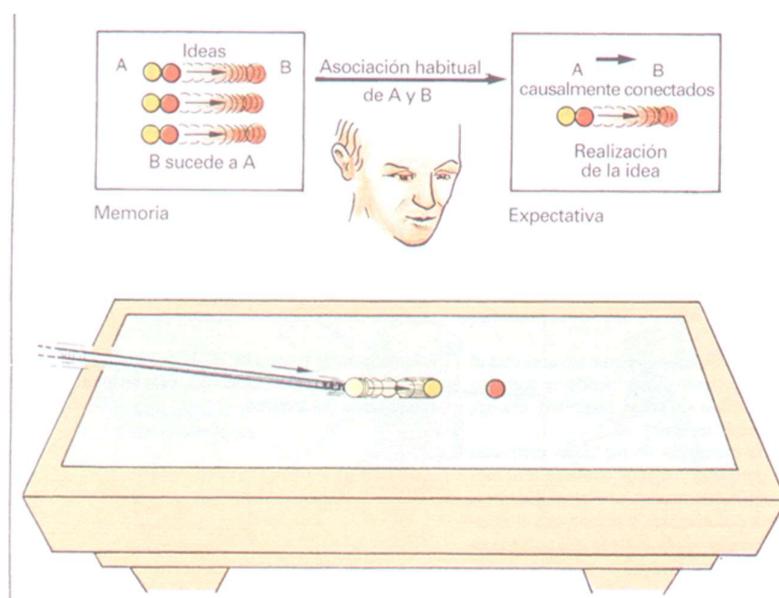
Las relaciones entre ideas se corresponden con los juicios de la geometría, álgebra y aritmética, es decir, son los juicios de las matemáticas; dependen exclusivamente de la actividad de la razón y su certeza está relacionada con la demostración y no con cuestiones de hecho. Las proposiciones de este tipo expresan simplemente relaciones entre ideas, de tal modo que el principio de contradicción sería la guía para determinar su verdad o falsedad.

Las cuestiones de hecho sólo se pueden demostrar por la experiencia, no por la demostración. Si estamos convencidos de que un hecho ha de producirse de una determinada manera, es porque la experiencia nos lo ha presentado siempre asociado a otro hecho que le precede o que le sigue, como su causa o efecto.



Hume criticará radicalmente el principio de causalidad utilizado en la ciencia. Como hemos visto, el conocimiento de hechos está fundado en la relación causa y efecto. ¿Pero qué contiene exactamente la idea de causalidad? Según Hume, la relación causal se ha concebido tradicionalmente como una "conexión necesaria" entre la causa y el efecto, de tal modo que, conocida la causa, la razón puede deducir el efecto que se seguirá, y viceversa, conocido el efecto, la razón está en condiciones de remontarse a la causa que lo produce.

¿Qué ocurre si aplicamos el criterio de verdad establecido por Hume para determinar si una idea es o no verdadera? Una idea será verdadera si hay una impresión que le corresponde. ¿Hay alguna impresión que corresponda a la idea de "conexión necesaria" y, por lo tanto, es legítimo su uso, o es una idea falsa a la que no corresponde ninguna impresión?



movimiento de la primera bola y el movimiento de la segunda por ninguna parte aparece una impresión que corresponda a la idea de "conexión necesaria", por lo que hemos de concluir que la idea de que existe una "conexión necesaria" entre la causa y el efecto es una idea falsa.

¿De dónde procede nuestro convencimiento de la necesidad de que la segunda bola se ponga en movimiento al recibir el impacto de la primera? De la experiencia: el hábito, o la costumbre; al haber observado siempre que los dos fenómenos se producen uno a continuación del otro, produce en nosotros el convencimiento de que esa sucesión es necesaria. ¿Cuál es, pues, el valor del principio de causalidad? El principio de causalidad sólo tiene valor aplicado a la experiencia, aplicado a objetos de los que tenemos impresiones y, por lo tanto, sólo tiene valor aplicado al pasado, dado que de los fenómenos que puedan ocurrir en el futuro no tenemos impresión ninguna. ¿Cuál es el valor de la aplicación tradicional del principio de causalidad al conocimiento de objetos de los que no tenemos en absoluto ninguna experiencia? Ninguno, dirá Hume. En lugar de poder afirmar con seguridad lo que se llaman relaciones causales, sólo se pueden afirmar con probabilidad; la ciencia únicamente puede avanzar con afirmaciones probables, desapareciendo la idea de conocimiento (knowledge) y siendo sustituida por la de creencia (belief).

En ningún caso la razón podrá ir más allá de la experiencia, lo que le conducirá a la crítica de los conceptos metafísicos (Dios, mundo, alma) cuyo conocimiento estaba basado en esa aplicación ilegítima del principio de causalidad.

Si observamos cualquier cuestión de hecho, por ejemplo, el choque de dos bolas de billar, nos dice Hume, observamos el movimiento de la primera bola y su impacto (causa) sobre la segunda, que se pone en movimiento (efecto); en ambos casos, tanto a la causa como al efecto les corresponde una impresión, siendo verdaderas dichas ideas. Estamos convencidos de que, si la primera bola impacta con la segunda, ésta se desplazará al suponer una "conexión necesaria" entre la causa y el efecto: ¿Pero hay alguna impresión que corresponda a esta idea de "conexión necesaria"? No, dice Hume. Lo único que observamos es la sucesión entre el

- **El problema de la realidad: Crítica a la idea de sustancia:**

El término sustancia (o substancia), procede del latino "substantia" que es, a su vez la traducción del griego "ousía". Su significado más general es el de "fundamento" de la realidad, "lo que está debajo", lo que "permanece" bajo los fenómenos, lo subsistente. En cuanto tal, la sustancia es ante todo sujeto, lo que tiene su ser en sí, y no en otro.

Hume se preguntará por la validez de la idea de sustancia, y lo hará recurriendo al criterio de verdad que había fijado anteriormente en el análisis del conocimiento para determinar la validez de una idea. Según tal criterio, una idea es verdadera si le corresponde una impresión; en caso contrario hemos de considerarla falsa. ¿Hay alguna impresión -de sensación o de reflexión- que le corresponda a la idea de sustancia? Hume responderá que no.

No hay ninguna impresión de sensación que corresponda a la idea de sustancia, ya que esta idea no contiene nada sensible. Lo que vemos, oímos, tocamos, son los accidentes de la sustancia, pero no la sustancia, que para Aristóteles es la forma universal y por lo tanto abstracta. Tampoco hay ninguna impresión de reflexión que corresponda a la idea de sustancia; las impresiones de reflexión están constituidas por pasiones y por emociones, pero nadie ha hablado nunca de la sustancia como si fuera una pasión o una emoción. Si a la idea de sustancia no le corresponde ninguna impresión de acuerdo con el criterio de Hume, es una idea falsa.

¿Cómo se produce, entonces, la idea de sustancia? La idea de sustancia es producida por la imaginación; no es más que una "colección" de ideas simples unificadas por la imaginación bajo un término que nos permite recordar esa colección de ideas simples, una colección de cualidades que están relacionadas por contigüidad y causación.

No cabe, pues, ni siquiera plantearse la posibilidad de que exista algún tipo de sustancia, Para Hume la idea de sustancia es una idea falsa, tanto si es concebida como algo material como si lo es como algo espiritual, dado que a ella no le corresponde ninguna impresión.

A la crítica de la idea de sustancia se añadirá el estudio de las supuestas ideas o conceptos abstractos. ¿Podemos aceptar la existencia de conceptos abstractos, generales, universales? ¿O, por el contrario, todas nuestras ideas son particulares? Hablar de conceptos abstractos supone aceptar la posibilidad de representar de modo universal la realidad y, por extensión, la esencia, la sustancia de la realidad. ¿Es posible concebir un triángulo que no sea isósceles, escaleno, equilátero, pero que sea todos y cada uno de los triángulos que pueden existir? No, nos dice Hume. Cuando hablo del concepto abstracto de triángulo tengo en la mente la imagen, la representación de un triángulo concreto, particular, al que añado la cualidad, la ficción, de que representa cualquier triángulo. Todas las ideas son particulares. Lo que llamamos conceptos o ideas abstractas, son el resultado de una generalización inductiva, procedente de la experiencia, por la que terminamos por dar el mismo nombre a todos los objetos entre los que encuentro alguna semejanza o similitud. Lo que llamamos ideas abstractas, universales, son ideas particulares a las que hemos dotado de una cierta capacidad representativa basada en la simple relación de semejanza entre los objetos. Por lo demás, siendo las ideas copias de impresiones, y siendo las impresiones siempre particulares, no puede haber ideas que no sean particulares.

En las *Meditaciones Metafísicas* Descartes se propone probar la existencia del mundo, del alma y de Dios, las tres sustancias de las que tradicionalmente se había ocupado la metafísica, pero deducidas ahora de principios firmes e inquebrantables, sobre los que pretendió reconstruir el cuerpo del saber. También Hume se ocupará de estas tres sustancias en las *Investigaciones*, pero llegando a conclusiones bien distintas a las que la metafísica tradicional y la cartesiana, así como sus predecesores empiristas, habían llegado.

Del mundo como sustancia corporal dirá que sólo conocemos las cualidades, no hay nada por debajo de ellas. Tenemos una tendencia natural a creer en la existencia de cuerpos independientemente de nuestras percepciones; "creemos" que nuestras percepciones están causadas por los objetos, a los que reproducen fielmente, y que, si bien las percepciones "nos pertenecen", los objetos están fuera de nosotros, con una

existencia continuada e independiente de la nuestra.

Pero si analizamos la cuestión filosóficamente, dice Hume, tal creencia se muestra enteramente infundada. En realidad, estamos "encerrados" en nuestras percepciones, y no podemos ir más allá de ellas, ya que son lo único que se muestra a nuestra mente. Las ideas se producen en nuestra mente como copia de las impresiones. Pero ambas, impresiones e ideas, son meros contenidos mentales que se diferencian sólo por su vivacidad. Podemos hacer cuanto queramos, pero no podremos nunca ir más allá de nuestras impresiones e ideas. La creencia en la existencia independiente de los objetos externos la atribuye Hume a la imaginación, debido a la constancia y a la coherencia de las percepciones. No se puede justificar tal creencia apoyándose en los sentidos, ni apelando a la razón.

De la sustancia pensante dirá que no tenemos impresión de ningún yo o alma y que es la memoria la que nos da constancia de nuestra mismidad.

De Dios como sustancia infinita no tenemos ninguna impresión de ella por lo que no podemos afirmar su existencia.

Hablando con propiedad, **no existen las ideas generales y abstractas**, sino que todas las ideas generales no son, en realidad, sino **ideas particulares vinculadas a un término general**, que recuerda en determinados momentos otras ideas particulares que se asemejan en ciertos detalles a la idea presente en la mente. Así, cuando se pronuncia el término "caballo", inmediatamente nos figuramos la idea de un animal blanco o negro, de determinado tamaño y figura; pero como ese término usualmente se aplica a animales de otros colores, figuras y tamaños, **estas ideas** -aunque no actualmente presentes a la imaginación- **son fácilmente recordadas**, y nuestro razonamiento y conclusión **proceden como si estuvieran actualmente presentes**.

Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano*, Sección 12, pt. II.

- **El problema de la antropología: Crítica a la idea de alma.**

Para la tradición metafísica la existencia del alma, una sustancia, material o inmaterial, subsistente, y causa última o sujeto de todas mis actividades mentales (percepción, razonamiento, volición...) había representado uno de los pilares sobre los que ésta se había desarrollado. Si bien con el racionalismo de Descartes deja de ser principio vital, continúa siendo, como sustancia, principio de conocimiento, y sigue gozando de los atributos de simplicidad e inmaterialidad, representando finalmente la identidad personal.

Habiendo rechazado la validez de la idea de sustancia ¿podemos seguir manteniendo la idea de alma, de un sustrato, de un sujeto que permanece idéntico a sí mismo, pero que es simple y distinto de sus percepciones? ¿De qué impresión podría proceder tal idea de alma? No existen impresiones constantes e invariables entre nuestras percepciones de las que podamos extraer tal idea del yo, del alma. No hay ninguna impresión que pueda justificar la idea de un yo autoconsciente, como si el yo permaneciera en un estado de autoidentidad inquebrantable:

Lo que nos induce a atribuir simplicidad e identidad al yo, a la mente, es una confusión entre las ideas de "identidad" y "sucesión", a la que hay que sumar la acción de la memoria. Ésta, en efecto, al permitirnos recordar impresiones pasadas, nos ofrece una sucesión de impresiones, todas ellas distintas, que terminamos por atribuir a un "sujeto", confundiendo así la idea de sucesión con la idea de identidad. Rechazada, pues, la idea de alma, la pregunta por su inmortalidad resulta superflua.

- **El problema de Dios: Crítica a la idea de Dios.**

En su obra "Investigación sobre el entendimiento humano" Hume estudia el tema de Dios y la vida futura, teniendo en cuenta las críticas realizadas a la idea de sustancia y al principio de causalidad. En virtud de ello,

Hume no reconocerá validez alguna a las demostraciones metafísicas de la existencia de Dios, considerando que dicha existencia no es demostrable racionalmente.

Si la idea de sustancia es una idea falsa, ya que no le corresponde ninguna impresión, ya podemos adjetivarla como "externa", "pensante" o "infinita", que ello no hará que sea menos falsa. Por eso es inútil partir del análisis y las determinaciones de la sustancia para intentar demostrar la existencia de una sustancia infinita, de Dios. Los argumentos "a priori", que van de la causa al efecto, basándose en el principio de causalidad, incurren en un claro uso ilegítimo del principio, ya que éste sólo tiene validez en el ámbito de la experiencia, y no tenemos experiencia alguna de la causa, de Dios o sustancia infinita, por lo que no podemos asegurar que haya conjunción necesaria entre ésta y sus efectos, ya que nunca hemos podido observar esa conjunción en la experiencia.

En el mismo defecto incurren los argumentos "a posteriori", los que se remontan del efecto a la causa. A pesar de ello Hume analiza con más detalle las inconsecuencias del único argumento que le parece tener alguna capacidad de convicción: el que, partiendo del orden del mundo, llegar a la existencia de una causa última ordenadora. El argumento afirma que de la observación de la existencia de un cierto orden en la naturaleza se infiere la existencia de un proyecto y, por lo tanto, de un agente, de una causa inteligente ordenadora. Pero, además de incurrir en el mismo uso ilegítimo del principio de causalidad que los anteriormente señalados, Hume añade que este argumento atribuye a la causa más cualidades de las que son necesarias para producir el efecto; se podría inferir del orden del mundo la existencia de una causa inteligente, pero en ningún caso dotarla de más atributos de los ya conocidos por mí en el efecto, error en el que incurre el argumento de un modo manifiesto: una vez deducida la causa, se vuelven a deducir de ella nuevas propiedades, además de las ya conocidos, que no tienen fundamento alguno en mis impresiones.

Lo que es, puede no ser. Ninguna negación de hecho implica una contradicción. **La no existencia de cualquier ser**, sin excepción alguna, es una **idea tan clara y distinta como la de su existencia**. La proposición que afirma que no es, por muy falsa que sea, no es menos concebible e inteligible, que la que afirma que es. **El caso es distinto con las ciencias propiamente dichas**. Toda proposición que no es verdad es confusa e ininteligible. Que la raíz cubica de 64 es igual a la mitad de 10, es una proposición falsa y jamás podrá concebirse distintamente. Pero que César o el ángel Gabriel o cualquier ser nunca existió, podrá ser una proposición falsa, pero de todas formas es perfectamente concebible y no implica contradicción

Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano*, Sección 12, pt. III.

- **La ética: El emotivismo moral:**

En consonancia con la oposición al racionalismo, mostrada en la explicación del conocimiento y en la crítica de la metafísica, se opondrá a los sistemas éticos que pretenden fundar en la razón la distinción entre el bien y el mal y, en consecuencia, la vida moral del ser humano.

Para Hume, que la moralidad existe es una cuestión de hecho: todo el mundo hace distinciones morales; cada uno de nosotros se ve afectado por consideraciones sobre lo bueno y lo malo y, del mismo modo, podemos observar en las demás conductas que derivan de tales distinciones. Las discrepancias empiezan cuando nos preguntamos por el fundamento de tales distinciones morales: ¿Se fundan en la razón, como han afirmado los filósofos desde la antigüedad clásica, de modo que lo bueno y lo malo son lo mismo para todos los seres humanos? ¿O se fundan en el sentimiento, en la forma en que reaccionamos ante los "objetos morales" según nuestra constitución humana?

Las distinciones morales no proceden del conocimiento de hechos: si analizamos una acción moral, sea buena o mala, y describimos los hechos, aparecerán las propiedades de los objetos que interviene en la acción, pero no aparecerá por ninguna parte lo "bueno" o lo "malo" como cualidad de ninguno de los objetos que

intervienen en la acción, sino como un "sentimiento" de aprobación o desaprobación de los hechos descritos.

La moralidad no se ocupa del ámbito del ser, sino del deber ser: no pretende describir lo que es, sino prescribir lo que debe ser. Pero de la simple observación y análisis de los hechos no se podrá deducir nunca un juicio moral, lo que "debe ser". Hay un paso ilegítimo del ser (los hechos) al deber ser (la moralidad). Tal paso ilegítimo es la llamada "falacia naturalista".

La moralidad se funda en el sentimiento: Consideramos, pues, que algo es bueno o malo, justo o injusto, virtuoso o vicioso, no porque la razón capte o aprehenda ninguna cualidad en el objeto moral, sino por el sentimiento de agrado o desagrado, de aprobación o rechazo que se genera en nosotros al observar dicho objeto moral, según las características propias de la naturaleza humana. Las valoraciones morales no dependen, pues, de un juicio de la razón, sino del sentimiento. ¿Qué garantía tenemos, entonces, de coincidir con los demás en tales valoraciones morales, eliminada la posibilidad de que la valoración moral dependa de categorías racionales, objetivas, universales? ¿No nos conduce a esta teoría a un relativismo moral?

Hume da por supuesto que la naturaleza humana es común y constante y que por lo tanto, las pautas por las que se regulan los sentimientos estarán sometidas también a una cierta regularidad o concordancia. Uno de esos elementos concordantes es la utilidad, en la que Hume encontrará una de las causas de la aprobación moral. La utilidad estará en la base de virtudes como la benevolencia y la justicia: "Parece un hecho que la circunstancia de la utilidad es una fuente de alabanza y de aprobación; (...), que es la sola fuente de ese gran respeto que prestamos a la justicia, a la fidelidad, al honor, a la lealtad y a la castidad; que es inseparable de todas las demás virtudes sociales, tales como el humanitarismo, la generosidad, la caridad, la afabilidad, la indulgencia, la lástima y la moderación; y en una palabra, que es el fundamento principal de la moral que se refiere el género humano y a nuestros prójimos."

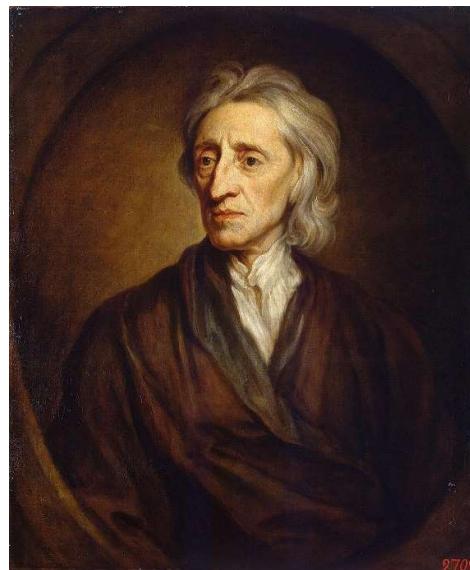
Puesto que la **moral** tiene una influencia **sobre las acciones y afecciones**, se sigue que no puede derivarse de la razón, y esto porque la **razón** por sí sola, como ya hemos probado, **no puede** tener esta **influencia**. La **moral excita las pasiones y produce o evita acciones**. La razón por sí misma es completamente impotente en este respecto. Las reglas de la moralidad, por consiguiente, no son conclusiones de nuestra razón.

Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Libro III, P. 1, Sec. 1

3.2 John Locke (1632-1704):

John Locke nació cerca de Bristol el 29 de agosto de 1632. Recibió sus primeras enseñanzas en su domicilio hasta 1646 en que, a la edad de 14 años, ingresará en la escuela de Westminster, (que ejerció una gran influencia en la vida intelectual del siglo XVII), en la que permanecerá 6 años. Finalizados sus estudios en dicha escuela, ingresará en el Christ Church, por entonces el más importante "college" de la Universidad de Oxford, en el otoño de 1652. La educación en Oxford estaba entonces bajo el predominio de la escolástica aristotelizante, lo que no resultaba del agrado de Locke. Allí, además de estudiar filosofía, (fundamentalmente lógica y metafísica), profundizará sus estudios de las lenguas clásicas, pero también se interesará por la física y la química, (entrando en contacto con R. Boyle y su círculo), así como por la medicina.

Una vez finalizados sus estudios permanecerá en Oxford, impartiendo clases como Lector de griego en el Christ Church desde 1660, y también de Retórica desde 1663. A su regreso a Inglaterra, pues pasó una temporada en Francia, volverá a entrar al servicio de Lord Shaftesbury, pero la ya definitiva



2709

derrota política de éste le obligará de nuevo a abandonar Inglaterra, refugiándose en Holanda, donde permanecerá de 1683 a 1689. Allí finalizará el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, y publicará la *Epistola de Tolerentia*, en latín, al tiempo que entra en contacto con los revolucionarios ingleses exiliados en Holanda, en consonancia con los ideales políticos plasmados en sus *Tratados sobre el gobierno civil*. Tras la Revolución de 1686, que llevó al trono a Guillermo de Orange, y una vez consolidada su victoria, regresará a Inglaterra, desempeñando varios cargos en Londres. Murió en Essex el 28 de octubre de 1704.

- **Política y sociedad:**

El pensamiento político de John Locke se encuentra desarrollado en las Cartas sobre la tolerancia y en los Tratados sobre el gobierno civil, especialmente en el segundo. Las primeras suponen un alegato en favor de la democracia, y en las últimas Locke intenta fundamentar filosófica y políticamente el Estado, buscando en su origen su legitimidad. Expone, además, los postulados básicos del liberalismo.

El estado de naturaleza se caracteriza por la libertad e igualdad de todos los hombres, en ausencia de una autoridad común. Los hombres se mantendrán en ese estado hasta que, por su propia voluntad, se conviertan en miembros de una sociedad política. A diferencia de Hobbes, para Locke el estado de naturaleza no se identifica con el estado de guerra. Bien al contrario: el estado de guerra constituye una violación, una degeneración del estado de naturaleza, mediante la imposición de la fuerza en ausencia de todo derecho, una desvalorización de lo que el estado de naturaleza debe ser.

Pero ¿Cómo sabemos lo que el estado natural debe ser? Porque existe una ley moral natural que lo regula, y tal ley puede ser descubierta por la razón. Esta ley es universalmente obligatoria, promulgada por la razón humana como reflejo de Dios y sus derechos...

Esta ley se impone a los hombres en ausencia de todo Estado y legislación. La ley moral natural proclama, al mismo tiempo, la existencia de unos-derechos naturales y sus deberes correspondientes. Entre ellos, Locke destaca: el derecho a la propia conservación, a defender su vida, a la libertad, y a la propiedad privada...

Aunque los hombres poseen [en el estado de naturaleza] una ley natural, no se sigue de ello que todos la respeten de hecho, ni que respeten los derechos de las demás. Por ello, es de interés del ser humano, dice Locke, constituir una

Como el fin principal de los hombres al entrar en sociedad es disfrutar de sus propiedades en paz y seguridad, y como el gran instrumento y los medios para conseguirlo son las leyes establecidas en esa sociedad, la primera y fundamental ley positiva de todos los Estados es el establecimiento del poder legislativo.

Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, cap. 11.

sociedad organizada para la más efectiva preservación de sus derechos y libertades, mediante un acuerdo o pacto establecido entre ellos.

La constitución de una sociedad civil supone, no obstante, renunciar a ciertos derechos; pero conlleva unos beneficios que Locke resume en los siguientes términos:

- 1) Los hombres disponen de una ley escrita que define la ley natural, evitando controversias sobre ella...
- 2) Se establece un sistema judicial que goza del reconocimiento general y evita arbitrariedades.
- 3) Se crea un poder capaz de castigar crímenes, y de obligar a ejecutar las sentencias.
- 4) Se conserva la propiedad privada.

La sociedad civil y el gobierno establecido se basan, pues, en fundamentos racionales, es decir, en el consentimiento.

4 Idealismo alemán: Kant y Hegel.

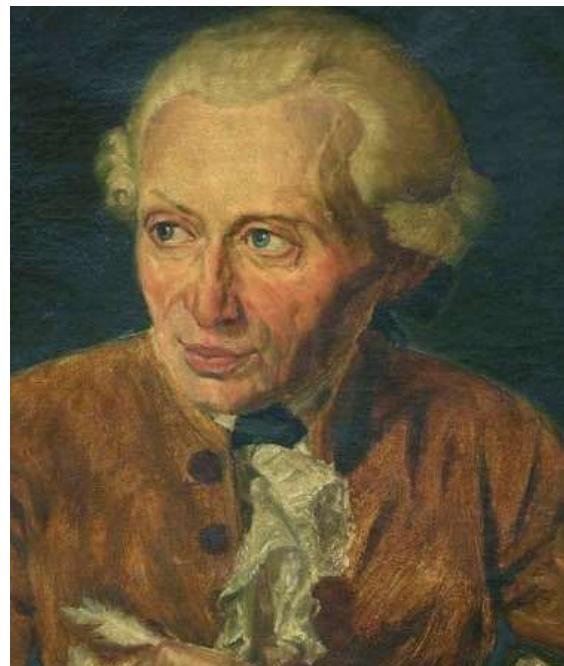
Aunque en muchas ocasiones se quiere poner como padre del idealismo alemán al filósofo Immanuel Kant (1724-1804), lo cierto es que el idealismo alemán *sensu stricto* no queda fundado hasta que otros autores no hacen una respuesta clara contra los postulados que Kant determina en la publicación de la *Crítica de la razón pura*. Bien es sabido que

tras la publicación de esta obra es cuando empieza la etapa crítica de Kant, a partir de la primera edición de 1781, la posterior publicación de los *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir* (1783) y la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (en adelante puede aparecer mencionada como *KRV*) de 1787, con grandes correcciones al texto original.

Con la publicación de la *KRV*, algunos filósofos, especialmente Jacobi y Fichte, comenzarán una tarea no poco farragosa, por la cual intentan salvar algunos puntos más débiles del sistema del conocimiento de la *KRV*, como, por ejemplo, la doctrina de la cosa-en-sí. Esta corriente de pensamiento culminará con el sistema de la dialéctica hegeliana, que enlaza, a su vez, con la filosofía marxista posterior.

4.1 Immanuel Kant (1724-1804):

Vivió durante toda su vida en Königsberg (en la antigua Prusia). Profesor en la Universidad de su ciudad, su pensamiento está influenciado por el Racionalismo y el Empirismo, llegando a ser el más importante filósofo del siglo XVIII. La filosofía entonces predominante en Alemania era el racionalismo de Christian Wolff (influido por Descartes), quien publicó sus obras en alemán, y no en latín, como era todavía la costumbre mayoritaria, penetrando su pensamiento profundamente en todos los círculos culturales de mediados del siglo XVIII. También en la Universidad de Königsberg, donde estudió Kant, dominaba la filosofía de Wolff. Sin embargo, fue Hume quien le despertó del sueño dogmático de la razón (tal como indica en los *Prolegómenos*), fundando así su etapa crítica a partir de la publicación de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (*KRV*), y que prosigue con la *Crítica de la razón práctica* (*KPV*), la *Religión dentro de los límites de la mera razón* (*RGV*), la *Antropología en sentido pragmático*... etc. A favor de los ideales liberales de la Ilustración, defendió la Independencia Americana y la Revolución Francesa. Toda su filosofía se puede resumir en tres preguntas: ¿Qué puedo conocer? (*KRV*), ¿Qué debo hacer? (*KPV*) y ¿Qué me cabe esperar? (*RGV*). Todas ellas se resumen en la pregunta ¿Qué es el hombre? (*Antropología en sentido pragmático*).



Dos cosas llenan mi ánimo de creciente **admiración y respeto** a medida que pienso y profundizo en ellas: **el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí**. (...) La segunda, en cambio, eleva mi valor como **inteligencia infinitamente**, en virtud de mi personalidad, en la cual la ley moral me revela una **vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible**.

Kant, *Crítica de la razón práctica*, Conclusión.

• El problema del conocimiento: La KRV.

En la *Crítica de la razón pura*, Kant se plantea el objetivo de aclarar la posibilidad o no de un conocimiento científico de la metafísica. Es el llamado "problema crítico". A diferencia de las otras ciencias, la metafísica ha pretendido trascender la experiencia y ofrecernos un conocimiento de entidades como Dios, el alma y el mundo como totalidad, a partir de conceptos "a priori" es decir, independientes de la experiencia. Se tratará, por lo tanto, de averiguar "qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón aparte de toda experiencia".

No hay duda alguna de que **todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia**. (...) Pero, aunque todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia, **no por eso procede todo él de la experiencia**. (...) Consiguientemente, al menos una de las cuestiones que se hallan más necesitadas de un detenido examen y que no pueden despacharse de un plumazo es la de **saber si existe semejante conocimiento independiente de la experiencia**, e, incluso, **de las impresiones de los sentidos**. Tal conocimiento se llama **a priori** y se distingue del empírico, que tiene fuentes a posteriori, es decir, en la experiencia.

Kant, *Crítica de la razón pura*, Prólogo a la 1^a ed.

Según Kant, dado el antagonismo surgido entre el Racionalismo y el Empirismo es necesario hacer una crítica de la Razón y contestar definitivamente a la pregunta qué puedo conocer. Para ello, se propone hacer un análisis de la Razón Pura, de nuestra capacidad de conocer, en su obra *Crítica de la Razón Pura*.

Para responder a esta pregunta Kant debe establecer los principios desde los que es posible

el conocimiento científico pues para Kant éste es un conocimiento seguro y a partir de él podremos establecer qué condiciones debe tener cualquier otro conocimiento que quiera también ser cierto. Las condiciones que hacen posible los juicios científicos son dos: empíricas (de experiencia, particulares y concretas de cada ciencia) y trascendentales o a priori (anteriores a la experiencia y universales de la razón y, por tanto, necesarias para todas las ciencias), siendo las segundas las que deberemos estudiar.

A diferencia de lo que habían afirmado los racionalistas y los empiristas, para quienes había sólo una fuente del conocimiento, la razón para unos, y la experiencia para los otros, para Kant habrá dos fuentes del conocimiento: una, la sensibilidad, que suministrará la materia del conocimiento procedente de la experiencia, y otra, el entendimiento, que suministrará la forma del conocimiento, y que será independiente de la experiencia. Podremos hablar, por lo tanto, de un conocimiento a priori y de un conocimiento a posteriori:

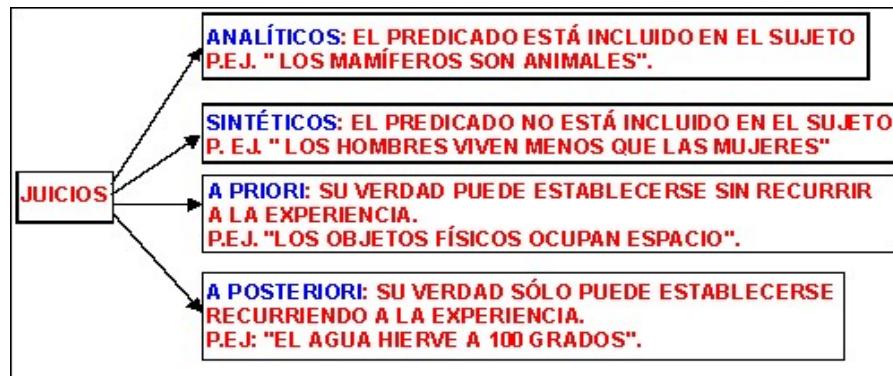
A su vez, clasificará todos los posibles tipos de juicios para analizar cuáles son aquellos que se emplean en la ciencia y conocer cómo son posibles.

En cuanto a si nos dan una nueva información y extienden nuestro conocimiento los juicios pueden ser:

- 1) Analíticos: el predicado está comprendido en el sujeto y no son extensivos sino explicativos, es decir, juicios que no aumentan mi conocimiento, sino que explican una determinada relación entre sujeto y el predicado. En este sentido, los juicios analíticos son siempre verdaderos y, al no depender de la experiencia, son siempre a priori. Como ejemplo de juicio analítico propone Kant el siguiente: "Todos los cuerpos son extensos"; para hallar el predicado de este juicio dice Kant no necesito sino descomponer el concepto del sujeto, analizarlo, dado que no tengo que ir más allá del concepto de cuerpo para hallar el de extensión. Un ejemplo más sencillo podría ser: El soltero es el hombre que no está casado
- 2) Sintéticos: (son extensivos, amplían nuestro conocimiento). Como la relación entre sujeto y el predicado añade algo al sujeto que no está comprendido en su noción (el concepto de cuerpo no contiene la idea de peso) ese tipo de juicios son extensivos, dado que amplían mi conocimiento del sujeto. Este tipo de juicios son todos a posteriori, es decir, que dependen de la experiencia, al menos hasta Kant. Un ejemplo más sencillo podría ser: Ese soltero estuvo casado dos años atrás.

Si hace falta la experiencia para conocer su verdad, los juicios serán o

- 1) a priori (su verdad se conoce sin recurrir a la experiencia, es universal y necesaria). P. ej.: El triángulo es una figura con tres ángulos.
- 2) a posteriori (su verdad depende de la experiencia, no es universal ni necesaria). P. ej.: El temario de Kant es algo complejo.



Para Kant, los juicios científicos serán los juicios sintéticos a priori, que son extensivos, dan un nuevo conocimiento, pero su verdad no depende de la experiencia y por tanto son universales y necesarios. Por ello, estudiará cuáles son las condiciones trascendentales de la razón que posibilitan la realización de dichos juicios y para ello analizará **las tres facultades de la Razón: Sensibilidad, Entendimiento y Razón**.

Si la necesidad y universalidad de nuestros conocimientos no puede proceder de la experiencia, el conocimiento no podrá explicarse como una adecuación del sujeto a los objetos, tal como habían supuesto los filósofos hasta entonces. Por el contrario, hemos de suponer que son los objetos quienes tienen que adecuarse a nuestro conocimiento. En esta inversión del papel que juegan el sujeto y el objeto en el conocimiento radica la llamada "revolución copernicana" (o giro copernicano) de Kant.

El entendimiento no es una facultad pasiva, que se limite a recoger los datos procedentes de los objetos, sino que es pura actividad, configuradora de la realidad. En consecuencia, el sujeto adquiere un papel configurador de la realidad, en lugar de ser el mero receptor pasivo de una supuesta realidad objetiva a la que se debe someter. Por eso la filosofía kantiana es llamada "idealismo trascendental": Idealismo porque se centra en las estructuras de conocimiento propias del sujeto, y trascendental porque analiza los límites propios de dicho conocimiento. ¿Cuáles son las condiciones que posibilitan la determinación de los objetos por el sujeto? Kant las estudiará en la Estética Trascendental y en la Analítica Trascendental.

Afirmará que existen tanto en la sensibilidad como en el entendimiento unas formas trascendentales, que no dependen de la experiencia, y que son a priori, por lo tanto, que actuarán como un "molde" al que se tienen que someter los datos recibidos por la sensibilidad y los conceptos formados por el entendimiento. En consecuencia, tanto la sensibilidad como el entendimiento adquieren un papel configurador de la realidad.

Pensamientos sin contenido son vanos, intuiciones sin conceptos son ciegas. Por eso es tan necesario **hacerse sensibles los conceptos** (es decir, añadirles el objeto en la intuición), como **hacerse comprensibles las intuiciones** (es decir, traerlas bajo conceptos). Ambas facultades o capacidades no pueden tampoco trocar sus funciones. **El entendimiento no puede intuir nada, y los sentidos no pueden pensar nada. Sólo de su unión puede originarse conocimiento.**

Kant, *Crítica de la razón pura*, A51

a) La sensibilidad: Estética trascendental.

Por sensibilidad entiende Kant la capacidad de recibir representaciones, al ser el sujeto afectado por los objetos. Esta capacidad es meramente receptiva.

El modo mediante el cual el conocimiento se refiere inmediatamente a un objeto es llamado por Kant intuición; y el efecto que produce un objeto sobre nuestra capacidad de representación sensible es llamado por Kant sensación; en el caso, pues, de la sensibilidad, esa referencia inmediata a un objeto es llamada intuición sensible o empírica. Y el objeto indeterminado de una intuición empírica, lo que supuestamente la causa, es llamado fenómeno.

En el fenómeno podemos distinguir una materia y una forma. La materia del fenómeno es lo que dentro del mismo corresponde a la sensación. Y la forma viene dada por el espacio y el tiempo, pues permiten que toda sensación sea ordenada dentro de ellas, y fuera de ellas no se puede dar experiencia sensible.

Espacio y tiempo son, pues, formas puras a priori de la sensibilidad. Con la afirmación de que son formas puras, intuiciones puras, Kant quiere decir que no son conceptos y que no tienen ningún contenido empírico. Con la afirmación de que son a priori quiere decir que son independientes de la experiencia y que la preceden, la hacen posible. Son las condiciones trascendentales de la sensibilidad.

Para explicar cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en matemáticas, Kant nos dice que tratan de las determinaciones del espacio y del tiempo, en la geometría y en la aritmética, respectivamente. Lo que hace la geometría es analizar las propiedades del espacio, que es lo que hace la aritmética con respecto al tiempo. Ahora bien, dado que el espacio y el tiempo son las condiciones en las que ha de darse todo fenómeno, las propiedades del espacio y del tiempo han de transmitirse necesariamente a todo fenómeno que pueda darse en ellos.

De este modo, todos los conocimientos de las matemáticas han de ser universales y necesarios, puesto que todos los fenómenos han de darse necesariamente en el espacio y en el tiempo. De esta forma son posibles los juicios sintéticos a priori en las matemáticas, es decir juicios que aumentan mi conocimiento y que sin embargo son independientes de la experiencia y, por ello, universales y necesarios.

b) El entendimiento: Analítica trascendental.

El entendimiento es la facultad de pensar y, como tal, pura actividad, frente a la receptividad de la sensibilidad. Esa actividad se identifica con la formación de conceptos, es decir, con la creación de formas bajo las cuales se pueden ordenar diversas representaciones bajo una sola común a todas ellas. Así, mientras que la sensibilidad suministra las intuiciones sensibles, el entendimiento piensa bajo conceptos esas intuiciones, unificando bajo el concepto la diversidad ofrecida por la sensibilidad. Cuando decimos que esto es una casa, o una mesa, lo que ocurre es que bajo el concepto "casa" o "mesa" el entendimiento ha unificado una pluralidad de elementos procedentes de la sensibilidad bajo dichos conceptos, y esa conjunción de los elementos sensibles y los conceptuales es lo que produce el conocimiento.

Las intuiciones sensibles, si no son pensadas a través de un concepto; equivaldrían a un torrente inconexo de sensaciones. Los conceptos, por su parte, si no se remiten a una intuición sensible, nos ofrecerían un conocimiento vacío de contenidos. "Las intuiciones sin conceptos, son ciegas; los conceptos sin intuiciones son vacíos".

El entendimiento crea los conceptos aplicando las categorías a las intuiciones suministradas por la sensibilidad. Estas categorías (12 categorías agrupadas en cuatro grupos según sean por cantidad, calidad, relación y modo) no dependen en absoluto de la experiencia, son a priori, y son puestos directamente por el entendimiento, al modo del espacio y el tiempo en la sensibilidad. Son las estructuras a partir de las cuales se generan los conceptos empíricos y podemos, por lo tanto, formular juicios.

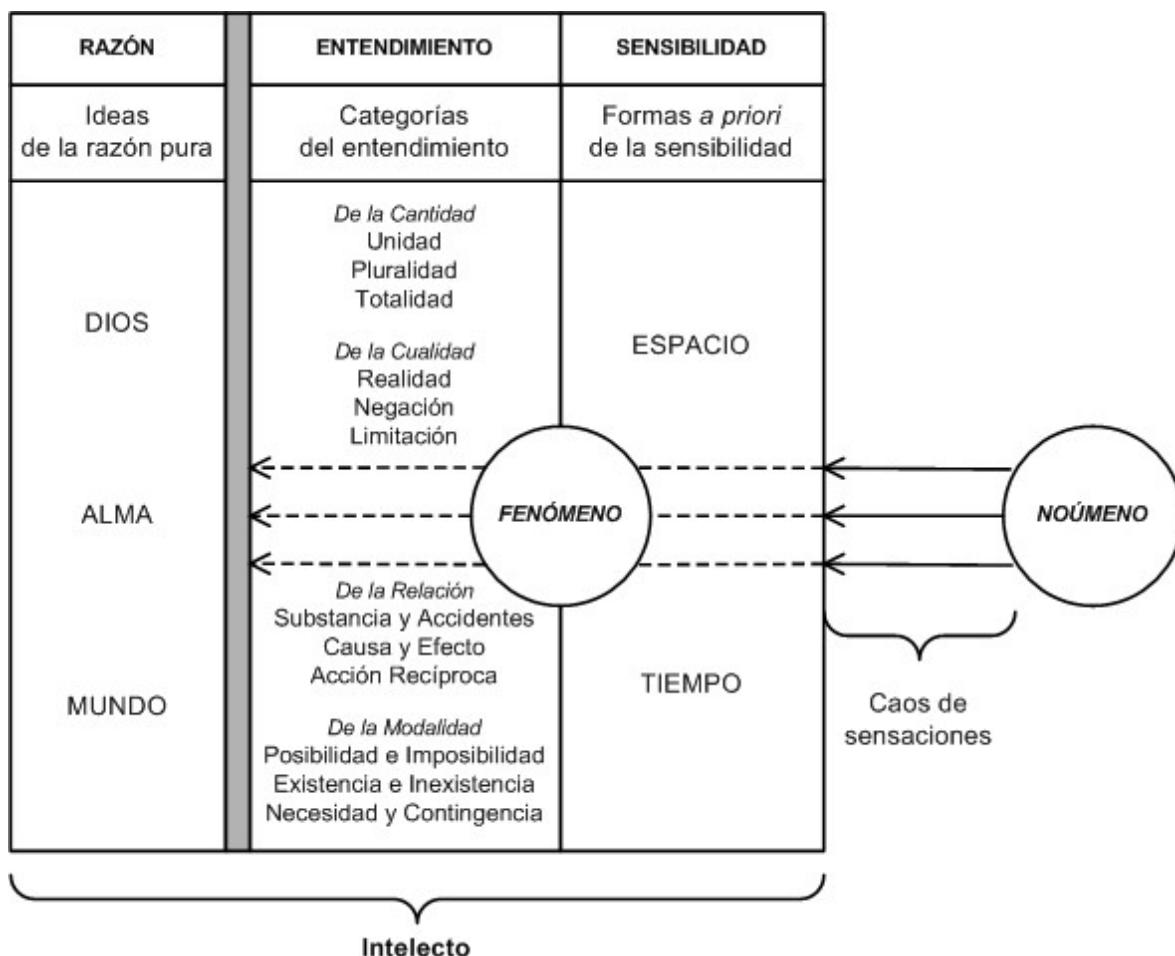
Las categorías son las formas a priori o trascendentales del entendimiento, los "moldes" a través de los cuales se forman los conceptos empíricos. En sí mismas no proporcionan ningún conocimiento, sino simplemente la forma trascendental, a priori, de todo conocimiento y sólo tienen validez aplicadas a las intuiciones.

suministrados por la sensibilidad.

La física es una ciencia ya que a todo fenómeno en la naturaleza aplica la categoría de “causalidad” para poder conocerlo y hacer juicios de tipo universal y necesario.

Esto supone que no hay posibilidad de conocer ningún objeto si no se somete a la acción de las categorías, por lo que, del mismo modo que la sensibilidad impone al objeto las estructuras trascendentales del espacio y el tiempo, el entendimiento impone al objeto las formas trascendentales del entendimiento o categorías. En consecuencia, no podremos conocer nunca los objetos tal como son en sí mismos, es decir, como noúmenos, sino solamente tal como se presentan a nosotros a través de esas estructuras trascendentales de la sensibilidad y del entendimiento es decir, como fenómenos.

Como resultado de la Estética Trascendental y de la Analítica Trascendental se sigue la distinción de todos los objetos en fenómenos y noúmenos. Por fenómeno entiende Kant el objeto tal como es percibido por nosotros una vez que los contenidos de la sensación han sido sometidos a las formas trascendentales del espacio y el tiempo, por lo que respecta a la sensibilidad, y a las categorías por lo que respecta al entendimiento. La única forma posible de conocimiento, para nosotros, es el conocimiento de la realidad como fenómeno. Por noúmeno entiende Kant lo que sea esa realidad considerada "en sí misma" independientemente de nuestro modo de conocerla; y como tal, es algo que está fuera de nuestro alcance y no podemos llegar a conocer.



c) La razón: Dialéctica trascendental.

Hemos visto que las matemáticas y la física pueden formular juicios sintéticos a priori y, por ello, alcanzar un conocimiento universal y necesario, un conocimiento científico. ¿Puede la metafísica formular tales tipos de juicios sintéticos a priori, y llegar a ser, por ello, una ciencia? En la dialéctica trascendental Kant, a la luz de los resultados obtenidos, analizará esta cuestión, estudiando las características de la razón. La razón es la capacidad suprema de pensar y como tal elabora razonamientos, es decir, inferencias o silogismos relacionando juicios. El razonamiento consiste, pues, en la construcción de juicios cada vez más generales, en busca de los principios últimos o leyes que permitan comprender toda la realidad y que abarquen el mayor número posible de fenómenos. A los conceptos puros a priori de la razón, les llamará Kant ideas trascendentales.

Hay tres ideas trascendentales: alma, mundo y Dios. Mediante la idea de alma, dice Kant, unificamos todos los fenómenos del psiquismo, remitidos a un yo. Mediante la idea de mundo unificamos todos los fenómenos de la experiencia, que tienen lugar en el mundo. Mediante la idea de Dios unificamos la totalidad de los fenómenos psíquicos y de la experiencia en una única causa de la que dependen y por la que son explicados.

Las ideas trascendentales nos ayudan a unificar en el pensamiento la totalidad de los fenómenos, aunque no nos ofrecerán ningún conocimiento. Son conceptos puros, sin ningún contenido, que sólo sirven para unificar los conocimientos del entendimiento. La metafísica, pues, aunque posible como disposición natural es imposible como ciencia: para que haya conocimiento un contenido empírico tiene que ser subsumido bajo una categoría; pero de los objetos de la metafísica (Dios, mundo, y alma) no poseemos ningún contenido empírico. Son conceptos puros de la razón, ideas trascendentales. Los conceptos de la razón pura, en la medida en que no pueden ser aplicados a ninguna intuición empírica, son vacíos y, por lo tanto, no tienen valor cognoscitivo.

La razón pretende aplicar las categorías e intuiciones sobre objetos que no son de experiencia, directamente sobre el noúmeno, y por lo tanto su conocimiento es ilegítimo y lleva siempre a contradicciones. Se produce la llamada "ilusión trascendental". Pero ello no significa que Kant no les conceda valor. No tienen un uso cognoscitivo, pero sí tienen un uso regulativo: unifican los conocimientos del entendimiento.

• **El problema de la ética: La KPV.**

El conocimiento moral no es un conocimiento del ser, de lo que es, sino un conocimiento de lo que debe ser; no un conocimiento del comportamiento real y efectivo de los hombres, sino un conocimiento del comportamiento que deberían observar los hombres. En este sentido, dicho conocimiento no se puede verificar; cuando decimos que los hombres deberían comportarse de tal o cual manera estamos afirmando que ese comportamiento es necesario y universal, y esas son las características de lo a priori. Y ya hemos visto cómo Kant explicaba la imposibilidad de derivar de la experiencia algo que fuese necesario y universal: el primer objetivo del conocimiento moral, por lo tanto, consistirá en identificar cuáles son los elementos a priori de la moralidad.

Kant distingue un uso teórico y un uso práctico de la razón. En su uso teórico, que Kant estudia en la *Crítica de la razón pura*, la razón constituye o configura el objeto que se da en la intuición, mediante la aplicación de las categorías; en su uso práctico, que estudiará en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica*, la razón es la fuente de sus objetos: la producción de elecciones o decisiones morales de acuerdo con la ley que procede de ella misma.

Todos los sistemas éticos anteriores habían partido de una determinada concepción del bien, como objeto de la moralidad, creyendo que ese bien determinaba la moralidad, lo que debía ser. Sin embargo, del mismo modo que el conocimiento teórico no está determinado por el objeto, sino que éste se encuentra determinado por las condiciones a priori de la sensibilidad y del entendimiento, el conocimiento moral tampoco estará determinado por el objeto, sino más bien el objeto de la moralidad determinado por ciertas condiciones a priori de la moralidad. Estas condiciones, siendo a priori, no pueden contener nada empírico: sólo han de contener la forma pura de la moralidad. En consecuencia, las leyes de la moralidad han de tener un carácter

universal y necesario.

La base de la obligación, del deber ser, no puede fundarse en nada empírico, pues: aunque deba referirse al hombre, como ser racional, no puede fundarse ni en la naturaleza humana ni en las circunstancias humanas, sino que ha de ser a priori. De ahí la crítica de Kant a los sistemas morales fundados en contenidos empíricos, a los que llamaremos éticas materiales.

En primer lugar, todas ellas son a posteriori: de alguna manera todas ellas identifican el bien con la felicidad, son éticas teleológicas y consideran bueno el objeto hacia el que tiende la naturaleza humana considerada empíricamente, aceptando la determinación de la voluntad por objetos ofrecidos al deseo. Además de proponer distintos bienes, entre los que no hay posibilidad de ponerse de acuerdo, lo que pone de manifiesto su falta de universalidad, al estar basadas en la experiencia carecen de la necesidad y universalidad necesaria de la que deben gozar las leyes morales.

En segundo lugar, las normas que proponen tienen un carácter condicional (imperativo hipotético): si quieres alcanzar la felicidad (algo distinto para cada sistema) has de comportarte de acuerdo con esta norma. Al estar sometida la norma a una condición sólo tiene valor si se acepta dicha condición, lo que, además de significar que se actúa por un interés, implica que la validez de la norma para conseguir el fin que se propone sólo puede ser comprobada experimentalmente, por lo que tampoco puede tener carácter universal y necesario.

En tercer lugar, esos sistemas éticos son heterónomos: el hombre recibe la ley moral desde fuera de la razón, por lo que en realidad no está actuando libremente, perdiendo la capacidad de autodeterminación de su conducta, la autonomía de la voluntad. ¿Qué valor puede tener una norma moral que no es universal y necesaria, cuyo cumplimiento está sometido a la consecución de un objetivo, un interés, y que propone al hombre renunciar a la libertad, a la autonomía de su voluntad?

La ética kantiana es una ética de carácter formal. La moralidad no puede fundarse en nada empírico. Una norma moral ha de ser universal, ha de valer para todos los hombres en todas circunstancias, y ha de ser necesaria, ha de cumplirse por sí misma. Ha de ser, por lo tanto, de carácter formal; no puede establecer ningún bien o fin de la conducta, ni puede decirnos cómo tenemos que actuar: ha de contener sólo la forma de la moralidad. "Es imposible imaginar nada en el mundo o fuera de él que pueda ser llamado absolutamente bueno, excepto la buena voluntad".

¿Qué entiende Kant por una buena voluntad? Una voluntad que obra por deber (deontológica), es decir, no por interés, o por inclinación o por deseo. ¿Y qué es obrar por deber?: obrar por reverencia o respeto a la ley moral que la voluntad se da a sí misma.

Kant distingue aquí entre obrar "por deber" y obrar "conforme al deber": puede ocurrir que actúe por algún interés particular y esa actuación coincida con la ley moral; en ese caso estoy actuando "conforme al deber". Obro "por deber", sin embargo, cuando mi actuación no persigue ningún interés particular, ni es el resultado de una inclinación o un deseo, sino que está motivada solamente por reverencia o respeto a la ley moral, independientemente de que mi actuación pueda tener consecuencias positivas o negativas para mi persona. La ley moral se basa en la noción de deber; y en la medida en que la ley moral pretende regular nuestra conducta ha de contener alguna orden o algún mandato. Pero como la ley moral es universal y necesaria la orden o mandato que contengan ha de ser categórico, es decir, no puede estar sometido a ninguna condición (no puede ser hipotético). A la fórmula en la que se expresa ese mandato u orden de la ley moral la llamará Kant imperativo categórico.

Ahora bien, como la ley moral no puede contener nada empírico, el imperativo categórico en que se expresa tampoco podrá tener ningún contenido empírico, sino sólo la forma pura de la moralidad. En la "Fundamentación" Kant nos da tres definiciones distintas del imperativo categórico:

Ninguna de estas formulaciones contiene nada empírico, sino sólo la forma de la moralidad. No nos dice cómo tenemos que comportarnos concretamente, ni nos da ninguna norma, ni nos propone ningún fin interesado. Al mismo tiempo, contiene una exigencia de universalidad y necesidad, pero garantizando la autodeterminación de la voluntad, su autonomía, su libertad. La voluntad, en efecto, no queda determinada por ningún elemento empírico, por lo que es libre, y el imperativo por el que se regula no contiene ninguna

norma concreta de conducta, por lo que la voluntad tendrá que darse a sí misma la norma de conducta, por lo que es autónoma.

Obra sólo según aquella máxima por la cual puedes querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal / obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza.

(...)

Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio.

Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, A52-A67

a) Los postulados de la razón práctica.

¿Pero es posible la libertad de la voluntad? Los resultados de la "Crítica de la razón pura" nos conducían a la distinción general de todos los objetos en fenómenos y noúmenos. En cuanto fenómenos todos los objetos están sometidos a las leyes de la naturaleza, que son leyes deterministas, excluyendo por lo tanto la libertad. En cuanto fenómeno, pues, el hombre no es libre. Por otra parte, la posibilidad de conocer los noúmenos, las

Así pues, el bien supremo es prácticamente sólo posible bajo el supuesto de la inmortalidad del alma; por consiguiente, ésta, como ligada inseparablemente con la ley moral, es un postulado de la razón pura práctica

Kant, *Crítica de la razón práctica*, Lib. II, cap. 2, Sec.

IV

cosas en sí mismas, quedaba rechazada en la dialéctica trascendental ante la imposibilidad de constituir la metafísica como ciencia, por lo que la posibilidad de conocer algo acerca del alma y de su libertad e inmortalidad quedaba eliminada. Sin embargo, sin la libertad de la voluntad la moral quedaría arruinada.

Por otra parte, observamos que el progreso de la virtud es lento en el mundo, y esperamos razonablemente que el hombre virtuoso pueda ser

feliz; pero vemos que esto no ocurre, lo que haría de la vida del hombre un absurdo si no fuera posible que ocurriera. Por ello, aunque ninguno de los objetos de la metafísica (Dios, el alma y el mundo como totalidad) puede ser objeto de demostración teórica, la razón práctica exige su existencia. El hombre ha de ser libre para poder poner en práctica la moralidad; ha de existir un alma inmortal ya que, si el hombre no puede alcanzar su fin en esta vida, ha de disponer de una vida futura como garantía de realización de la perfección moral; y ha de existir un Dios que garantice todo esto. Lo que la razón teórica no ha podido demostrar, la razón práctica lo tiene necesariamente que postular. De este modo Kant se vio obligado, como dice en la introducción de la "Crítica de la razón pura", a suprimir el saber para dejar paso a la fe.

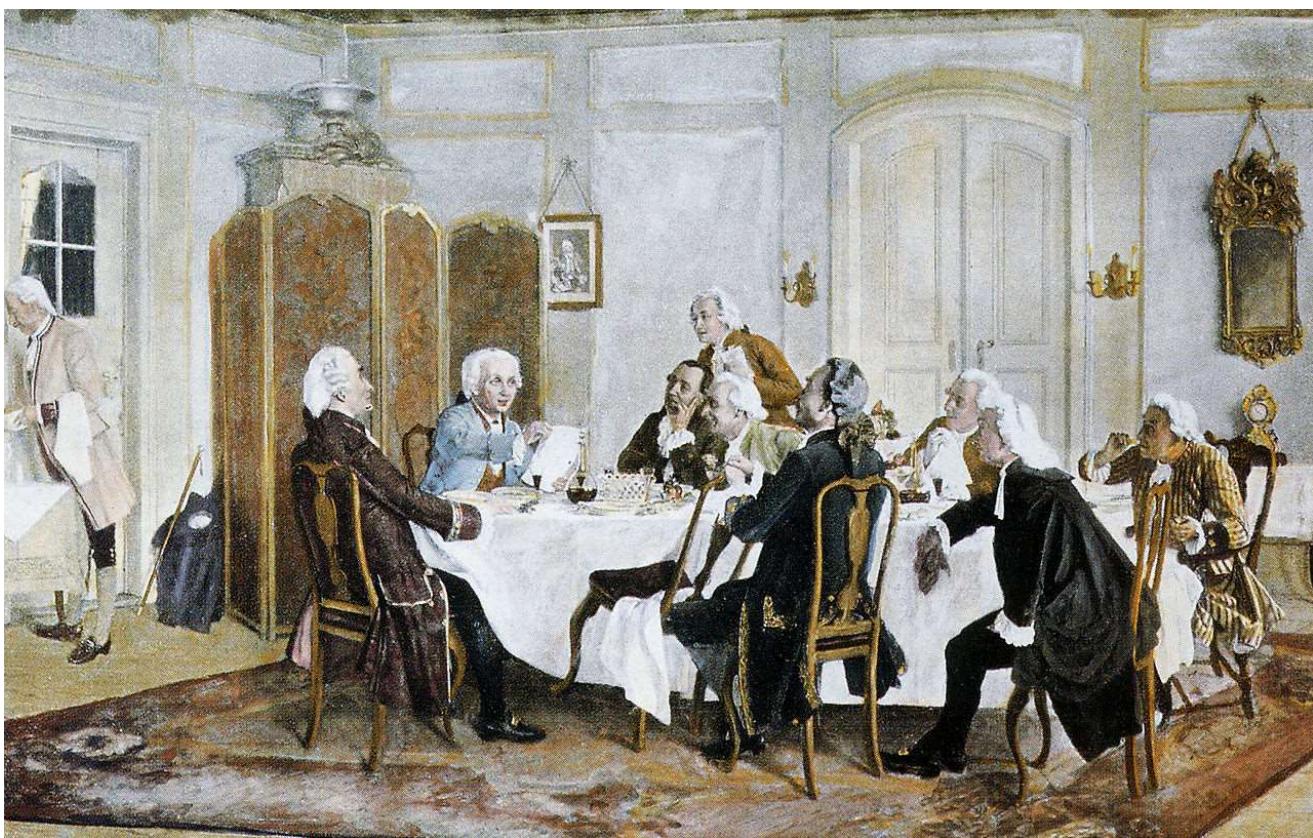
• Comentario de texto:

Ahora yo digo: el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre al mismo tiempo como fin. Todos los objetos de las inclinaciones tienen sólo un valor condicionado, pues si no hubiera inclinaciones y necesidades fundadas sobre las inclinaciones, su objeto carecería de valor. Pero las inclinaciones mismas, como fuentes de las necesidades, están tan lejos de tener un valor absoluto para desearlas, que más bien

debe ser el deseo general de todo ser racional el librarse enteramente de ellas. Así pues, el valor de todos los objetos que podemos obtener por medio de nuestras acciones es siempre condicionado. Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, empero, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, y por eso se llaman cosas; en cambio los seres racionales llámanse personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto de respeto) (I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. de M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1983, pp. 82 y 83).

Información relevante: Kant redacta esta obra (la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*) en 1785, dentro de su etapa crítica (iniciada con la publicación de la *KRV* en 1781). La obra servirá de precedente a la *KPV*, publicada en 1788, y ya aquí ensaya la teoría de la dignidad del hombre como fin en sí mismo, que, más adelante, se convertirá en una de las formulaciones del imperativo categórico.

- Comentario de imagen: Kant.



Kant e invitados (Emil Doerstling)

En la biografía que Manfred Kuehn hizo de Kant, se lee que Kant dedicaba quizá la mayoría de sus tardes y noches a la sociedad... participando con frecuencia en largas sesiones de juegos de cartas y retornando a menudo a casa pasada la medianoche.

Hemos asumido que su moral pietista y burguesa debió traducirse en lo que conocemos acerca de su puntualidad en los paseos, de su permanencia en su querida Königsberg... etc. Sin embargo, esta biografía plana se corresponde más bien con los últimos años de su vida, relatados por amigos cercanos en un ejercicio de reivindicar la importancia del pietismo en la capital intelectual de Prusia. Son también conocidas las cenas organizadas para sus amigos más íntimos, en las que se sucedían los intercambios de ideas junto con el vino y la buena comida. Hay un detalle extra que puede pasar desapercibido: Kant tenía un retrato de Rousseau en casa como inspiración del filósofo ginebrino. Probablemente sea el que Doerstling ha hecho retratar en la sala, aunque no se puede apreciar en detalle.

4.2. Georg W. F. Hegel (1770-1831):

Georg Hegel nace en Stuttgart en 1770, convirtiéndose pronto en una de las figuras claves de la filosofía alemana del momento, y sentando un cambio dentro de la filosofía moderna que será la piedra angular sobre la que se asiente el giro hacia la filosofía contemporánea. En 1788 ingresa en el seminario de Túbinga, donde conoce a Schelling y Hölderlin, con quienes hará un primer esquema de lo que sea el idealismo alemán. Consigue en 1805 un puesto de profesor en la universidad de Jena, publicando allí una de sus obras más importantes: *La Fenomenología del espíritu* (1807). Morirá el 14 de noviembre de 1831 en Berlín, muerte atribuida a la epidemia del cólera del momento, si bien los síntomas asociados a su muerte no concuerdan con la causa de su fallecimiento. Tras su muerte, sus discípulos se dividirán en la llamada “derecha hegeliana” (que intenta armonizar su pensamiento con la doctrina religiosa, como Göschel y Rosenkranz) y la “izquierda hegeliana” (que lleva los postulados de Hegel hacia una filosofía política de corte revolucionario, como en Feuerbach, Max Stirner, Bruno Bauer... Y de cuya corriente beberá a posteriori Karl Marx).



En esta soledad de una ciudad (Jena), primero en decadencia y luego que espera al enemigo, simbólicamente colocada al final de un largo tiempo histórico, una soledad propia de una epopeya del espíritu, Hegel editó un libro único en la historia, en el que pretendía recoger todo el saber filosófico mundial y aportar la actitud que debía identificar el tiempo propio. Este libro es la *Fenomenología del Espíritu*. En el fondo, en él se escribe la historia de la filosofía como si fuera el camino de un único pensador que observara como un Dios solar, desde lo alto. Las posiciones de todos los anteriores filósofos eran convertidas por Hegel en un capítulo de su libro, en un paso necesario para el siguiente momento filosófico e histórico.

José Luis Villacañas, *La filosofía del idealismo alemán II: La hegemonía del pensamiento de Hegel*, 1.1.3

4.2.1. El sistema de la dialéctica:

La alternativa filosófica que debía superar las interpretaciones expuestas por Fichte y Schelling no era un término medio entre ambas. Hegel perseguía una nueva perspectiva racional para sanar la angustia que el poeta y el filósofo románticos experimentaban ante su personalidad desgajada entre razón y sentimiento, moral y naturaleza. En ese proyecto trabajó durante todos sus años en Jena, labor culminada con la *Fenomenología del espíritu* (1806).

El primer paso en la argumentación de Hegel delataba el error en el razonamiento de Kant, y también de todas las generaciones de filósofos anteriores, que por igual se habían limitado al uso de la razón analítica o, para decirlo en términos hegelianos, del entendimiento, la facultad capaz de razonar dividiendo, distinguiendo y organizando la realidad en función de los dos principales principios de la lógica aristotélica: identidad y no contradicción. (En la lógica tradicional, *A no puede dejar de ser A* —principio de identidad—, y tampoco puede ser al mismo tiempo *A y No A* —principio de no contradicción—. Por ejemplo: un perro siempre será perro —identidad—, por lo que nunca podrá ser a la vez perro y gato —no contradicción—.)

La distinción entre entendimiento y razón había sido introducida por Kant, pero no en el sentido que le da Hegel desde sus primeras obras. Desde el punto de vista de Hegel, el entendimiento corresponde al pensamiento finito, al que también llamó «reflexión» o «pensamiento reflexionante», incapaz de ver lo que se oculta detrás de las aparentes contradicciones; su actuación se detiene en las diferencias y no ve la unidad

profunda que las anima. Es, sin duda, un paso a superar tanto en la escala de la subjetividad como en el plano de la conciencia colectiva. Por el contrario, la razón sería una facultad más elevada, capaz de pensar la realidad desde una perspectiva distinta, holística (es decir, comprehensiva), que capta a la vez la diferencia aparente y la identidad subyacente.

Pensemos en un ser humano y, sobre todo, en la diversidad de sus estados a lo largo de la vida. ¿Son la misma persona ese niño que ayer amamantaba su madre, completamente dependiente de ella, y ese hombre que hoy aparece maduro y robusto, poseedor de un fuerte sentimiento de autonomía personal? ¿Y qué decir del joven que salió de su casa aún cargado de inocencia, y hoy sufre la vejez y la enfermedad después de una vida plagada de dolor e insatisfacción? Sería absurdo pensar que se trata de parejas de seres individuales, opuestos en sus respectivas psiques y anatómicas, pero unidos por una memoria común. Se trata del mismo sujeto, pero en momentos diferentes de una vida que solo puede comprenderse contemplando todos sus estadios, y desde sus propias oposiciones (salud-enfermedad, juventud-vejez, inocencia-experiencia, alegría-dolor...). La ciencia verdadera es, según Hegel, esa visión global que pretende atrapar la dialéctica, y la Razón —así, con mayúscula— es la facultad capaz de entender el movimiento dialéctico de los opuestos.

El problema que planteaba Hegel es el siguiente: ante la evidencia de que existen diferentes sistemas filosóficos, ¿qué sentido cabe dar a esa pluralidad? ¿Es simplemente un conjunto de caprichos de uno u otro autor? Por el contrario, ¿puede la razón reconocer en ellos un momento de verdad y, más allá de las diferencias, certificar la identidad que les subyace, en la medida en que cada uno intenta ser expresión no de los puntos de vista subjetivos de sus autores, sino de la propia Razón (entendida, tal cual se ha dicho, como pensamiento que contempla la unidad subyacente bajo los diferentes conceptos)?

En ese plano quería situarse Hegel: como portavoz de la Razón (y no como representante de una simple opinión, tan parcial como otras). La filosofía, advierte al lector, no surge por el capricho de un individuo que carece de mejor ocupación para su tiempo, sino por la necesidad que una época tiene de dar expresión a aquello que se le aparece como dividido, rasgado y atravesado por la «escisión». La división en dos partes o «escisión» —por ejemplo, entre la razón y el sentimiento— es un término técnico para Hegel, un síntoma de una situación que necesita ser superada; de la escisión parte su dialéctica de los contrarios.

La diversidad de los sistemas filosóficos no la concibe tanto como el **desarrollo progresivo de la verdad**, cuanto que ve en ella sólo la **contradicción**. El capullo desaparece con la floración, y podría decirse que queda así refutado por ella, del mismo modo que el fruto declara la flor como una existencia falsa de la planta, y brota como su verdad en lugar de aquélla. Estas formas no sólo se diferencian entre sí, sino que, en tanto que **incompatibles, se van desplazando unas a otras**. A la vez, sin embargo, su naturaleza **fluida** hace de ellas momentos de una unidad orgánica, en la que no sólo no entran en disputa, sino que **la una es tan necesaria como la otra**, y únicamente esta misma necesidad es lo que llega a constituir la vida del todo.

Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Prólogo

Pero ¿quién es el protagonista de la *Fenomenología*? En otras palabras, ¿qué es el espíritu? El espíritu es la conciencia humana en su doble dimensión, individual y colectiva. Hay una íntima correlación entre ambas, porque todos somos hijos de nuestro tiempo y, a la par, nuestro tiempo se construye entre todos nosotros. Desde el inicio de la humanidad y también de nuestras vidas individuales, esta conciencia se relaciona con el mundo —y consigo misma— desde las concepciones más simples hasta las más complejas, a medida que acumula conocimientos y experiencias que la transforman; este bagaje influye sobre nuevas visiones de la realidad, que igualmente transforman el mundo a través de la acción de la conciencia. Y cada vez que cae una de estas visiones globales, que incluyen la realidad interior y exterior, para ser sustituida por una nueva perspectiva epistemológica y ética, el espíritu capta más aspectos de esa realidad, que va perdiendo su semblanza original de enfrentamiento entre opuestos (alma-cuerpo, necesidad-libertad, finitud-infinitud, amo-esclavo...), para adquirir la estructura de un juego donde las contraposiciones no se destruyen en el enfrentamiento, sino que generan nuevas realidades, los distintos períodos históricos. Este proceso tiende a

la autoconciencia, que es el estado en el que el espíritu se entiende omnicomprensivo, sujeto y objeto a la vez.

El espíritu empieza su actividad sin ser consciente de lo que es. Como un niño que abre sus ojos ante el mundo o un hombre primitivo que mira con temor a la naturaleza, parte de lo que parece más concreto y más inmediato, nuestra sensibilidad, actuando en un aquí y un ahora siempre cambiantes, puesto que su conocimiento depende de la mutabilidad de sus percepciones. Hegel nos invita a elevarnos desde nuestra perspectiva cotidiana a la del Absoluto. La dialéctica no es un método en el sentido banal, una herramienta para conseguir conocer algo exterior a nosotros; pero sí lo es en sentido etimológico, en tanto que camino, un recorrido donde el propio movimiento es tan importante como la meta, y de hecho forma parte del proceso. El Absoluto se mostrará como resultado porque solo entonces llega el espíritu a reconocerse: «El espíritu que se sabe en este modo como espíritu es la ciencia», pero como premisa estará ya latente desde el principio.

Para llegar desde esta conciencia sensible al Absoluto, lo fundamental dentro del proceso es la autoconciencia. Este paso intermedio es el que permitirá que la conciencia culmine el proceso del conocimiento, al descubrirse como un objeto, como una cosa más dentro del mundo, al poder conocerse de modo objetivo. De este modo es como se asimila el sistema de la dialéctica hegeliana con la triada de Fichte Tesis-antítesis-síntesis, de manera que la tesis sería esa conciencia a la que vienen las cosas del mundo y que las conoce (como en el fenómeno kantiano), la antítesis sería la conciencia objetiva del sujeto (como un fenómeno) y la síntesis la armonía o tensión entre ambos principios, que conviven en la realidad.

Esto, dentro de la concepción hegeliana de la historia tiene unas implicaciones no poco desdeñables, puesto que en sus *Principios de la filosofía del derecho* Hegel argumenta que toda la realidad está en tránsito hacia una realidad racional, o, como lo llamará Hegel, el sistema de la eticidad, que se compone de tres grandes instituciones: La familia, la sociedad civil y el Estado. El Estado es el culmen de la racionalidad, y a lo que tiende todo lo real. Tal como dice en la misma obra, y repite en la *Enciclopedia de las ciencias*: Lo que es real es racional y lo que es racional es real (aunque, según los expertos, debería ser: lo que es real es racional y lo que es racional puede llegar a ser real, haciendo énfasis así en que lo racional puede alcanzarse).

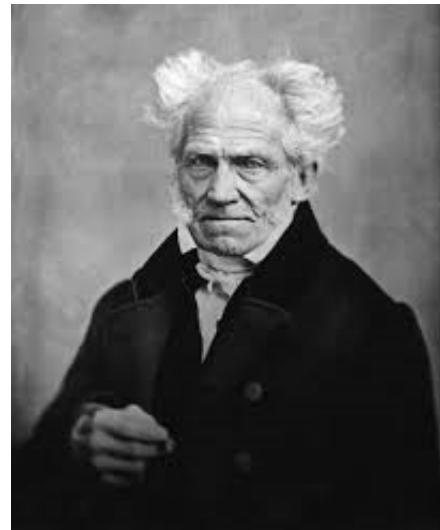
La más elevada dialéctica del concepto consiste en no considerar la determinación meramente como límite y opuesto, sino en producir a partir de ella el contenido **positivo** y el resultado, único procedimiento mediante el cual la dialéctica es **desarrollo** y progreso inmanente.

Hegel, *Pplos. de la filosofía del derecho*, §31

5. La respuesta contra la racionalidad kantiana-hegeliana: Nihilismo y voluntad.

5.1 Arthur Schopenhauer (1788-1860):

Schopenhauer llega a la filosofía casi por casualidad: tras el fallecimiento de su padre en 1806, su madre se instala en Weimar, animando un círculo literario en el que participan Goethe y Fernow. Este último anima a su madre a que el joven Arthur deje los estudios de comercio para iniciarse en el mundo clásico, iniciación que hace gracias a Schulze y Maier, presentándoles los textos de Platón y Kant y de las religiones orientales, respectivamente. Tras doctorarse, se muda a Dresde, donde publica su obra más reconocida: *El mundo como voluntad y representación*. De este título desgranamos sus dos tesis fundamentales:



- A) Mundo como representación: Schopenhauer critica a todos sus predecesores en el marco de la filosofía alemana, a excepción de Kant. De él dice que ha curado la ceguera de los europeos, operándoles de cataratas. Schopenhauer, en consecuencia, querrá “ofrecer a las personas que se han librado de las cataratas las gafas que se fabrican a este fin”. Kant nos ha enseñado que todo conocimiento del mundo no es sino la representación que nosotros mismos nos damos espaciotemporalmente. “El mundo es mi representación”, afirmación vinculada con la filosofía asiática a través de la imagen del “Velo de Maya” (un velo que nos impide ver la realidad de modo pleno).
- B) Mundo como voluntad: Kant, sin embargo, mantiene la idea de una cosa-en-sí, un noúmeno incognoscible. Este fleco es recogido por Schopenhauer para girar hacia una filosofía de la voluntad: Descubrir que el mundo es una representación de mi inteligencia es un paso secundario. El paso previo es el de mi voluntad: Yo me represento el mundo porque yo quiero descubrir el mundo. La voluntad es, por tanto, la esencia de lo real. Es muy parecido a lo que Spinoza había definido como “la tendencia de cada ser a perseverar en su ser”.

Esta voluntad deriva en un modo de vida pesimista en tanto que todos luchan por su propia supervivencia, relegando a los demás a un segundo plano. El ser esclavos de estos deseos nos convierte en egoístas; que solo puede revertirse por medio de la piedad: La piedad es tomada por Schopenhauer como la capacidad de contemplar al otro en su sufrimiento, y dejar atrás el encerramiento en uno mismo.

Cuando lo que nos mueve al llanto no es el sufrimiento propio, sino el ajeno, ello se debe a que, en la imaginación, nos ponemos vivamente en el lugar de quien sufre o, así mismo, a que en su sino vislumbramos la suerte de toda la humanidad y, por consiguiente, ante todo también la nuestra, con lo que, tras un largo rodeo, siempre acabamos llorando por nosotros mismos, en tanto que nos compadecemos de nosotros mismos.

Schopenhauer, *Metafísica de las costumbres*.

5.2. Søren Kierkegaard (1813-1855):



Kierkegaard nació en Copenhague, en el seno de una familia que podría resumir su experiencia vital como angustiosa. Kierkegaard creció educado en el temor de Dios, temor y angustia acentuada por la muerte de sus dos hermanos. El padre de Kierkegaard atribuyó esta desgracia a un hecho de su infancia, en la cual se subió sobre una roca y maldijo a Dios. Por ello, el pequeño Søren creció convencido de que su vida estaba marcada por el pecado de su progenitor.

Probablemente este hecho sea el que inspire su obra más profunda: *Temor y temblor*. En ella analiza la experiencia de Abraham al recibir el mandato de Dios por medio del que tendría que sacrificar a su hijo Isaac. También serán obras notables *El concepto de angustia* o *La enfermedad mortal*, todas ellas publicadas bajo pseudónimo. Muere en Copenhague con cuarenta y dos años, luego de sufrir un desmayo en plena calle.

Lo más relevante de Kierkegaard es la fundación de la filosofía de la existencia tal como la conocemos hoy en día: afirma que la existencia prima sobre la esencia; esto es, que dentro de las reflexiones metafísicas, lo importante es la subjetividad, pues el sujeto se define por medio de las decisiones que toma. Copleston resume su filosofía así: “Existir, por tanto, significa llegar a ser, cada vez más, un individuo, y cada vez menos, un simple miembro de un grupo. Significa, en otras palabras, trascender la universalidad en beneficio de la individualidad.”

Esta toma de decisión, la necesidad de transitar de lo colectivo a lo personal tomando ciertas decisiones, es lo que nos provoca la emoción que atraviesa toda la obra de Kierkegaard: La angustia (en danés, Anfaegtelse; que podría traducirse como angustia, estar en peligro, sentimiento de duda o inquietud religiosa, de ansiedad o de crisis espiritual ante el misterio de lo absurdo).

La angustia puede ser comparada con el vértigo. Se siente vértigo cuando se dirige la mirada a un abismo. Mas la razón del fenómeno no está menos en el ojo que en el abismo, pues basta con no mirar para que desaparezca. La angustia es así el vértigo de la libertad.

Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Cap.II, § 2

6. Filosofía moderna en femenino:

6.1. Olympe de Gouges (1749-1793):



La vida de esta pensadora transcurrió en todo momento condicionada por los ideales revolucionarios que en ese periodo recorrían Francia. Las mujeres jugaron un papel importante en el levantamiento, tanto a nivel popular, defendiendo sus derechos y sustento en las calles, como a nivel intelectual, participando de las deliberaciones de la Asamblea.

Olympe de Gouges podríamos enclavarla en este segundo grupo, pero con unas connotaciones particulares, que hacen de ella un personaje único en la sublevación. Lejos de sumarse sin más al grupo de mujeres intelectuales burguesas que defendía -al igual que los hombres burgueses la igualdad en derechos frente a los privilegios de la nobleza, añadió con firmeza la defensa de la mujer al mismo nivel.

Para ella la defensa de la igualdad de clase debía ir acompañada de la defensa de la igualdad de género (y de razas). Esta visión clara de la discriminación histórica sufrida por las mujeres de cualquier estrato social (llegó incluso a dirigirse a María Antonieta

para que protegiera “su sexo”) le ha valido el calificativo de “primera feminista de la historia”; sea esto cierto o no, lo importante es que fue una pensadora que supo situar a la mujer en una posición de relevancia dentro del debate por los derechos y las libertades.

En 1791 escribió su *Declaración de los Derechos de la mujer y la ciudadana*, en respuesta a la Declaración revolucionaria sólo dirigida a los hombres. Su réplica comenzaba diciendo: “*Hombre, ¿eres capaz de ser justo? Una mujer te hace esta pregunta.*” La idea no podía ser más clara: si de lo que se trata es de justicia universal, la mujer, la mitad de la población, no puede quedar excluida.

Mujer, despierta; el rebato de la razón se hace oír en todo el universo; reconoce tus derechos. El potente imperio de la naturaleza ha dejado de estar rodeado de prejuicios, fanatismo, superstición y mentiras. La antorcha de la verdad ha disipado todas las nubes de la necesidad y la usurpación. (...) Cualesquiera sean los obstáculos que os opongan, podéis superarlos; os basta con desearlo.

Olympe de Gouges, *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana*, Epílogo

6.2. Mary Wollstonecraft (1759-1797):

Mary Wollstonecraft es una de las filósofas categorizadas como de la 'primera ola' feminista. Su preocupación constante fue la de la sana educación de las mujeres, intención que se hace presente desde una de sus primeras obras: *Reflexiones sobre la educación de las hijas* (1787). A pesar de que este tipo de literatura se hace originalmente para buscar la educación de futuras aristócratas, y Wollstonecraft saca partido de este mercado, es una obra con no mucho alcance, puesto que apuesta por educar a las mujeres con pensamiento analítico, con autodisciplina y con honestidad consigo mismas, lo que les permitiría el trabajo por cuenta propia y la obtención de un salario que les permitiera subsistir.

En este sentido, la educación en virtud sigue siendo el leitmotiv de sus otras dos obras más relevantes: la *Vindicación de los derechos del hombre* (1790) y la *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792), en los que trata acerca del trabajo duro que permite la contribución a la sociedad, especialmente en lo que se refiere a la educación femenina, que respete las facultades racionales de las mujeres. Un proyecto, por cierto, nada sencillo, y que tuvo en contra los principios del mismo Rousseau, entre otros.



Quiero persuadir a las mujeres para que traten de conseguir fortaleza, tanto de mente como de cuerpo, y convencerlas de que las frases suaves, el corazón impresionable, la delicadeza de sentimientos y el gusto refinado son casi sinónimos de epítetos de la debilidad, y que aquellos seres que son sólo objetos de piedad y de esa clase de amor que se ha calificado como su gemela pronto se convertirán en objetos de desprecio

Mary Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer*.

LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA:



Si algo caracteriza a la filosofía contemporánea es el atomismo, que aumenta conforme nos acercamos al presente. Esto significa que conforme nos acercamos al presente, la filosofía contemporánea es más difícil de clasificar y de compartmentar, por lo que ya nos será casi imposible hacer esas divisiones más o menos pedagógicas en grandes categorías (como, p. ej., cuando dividíamos la edad moderna en racionalismo, empirismo... etc.).

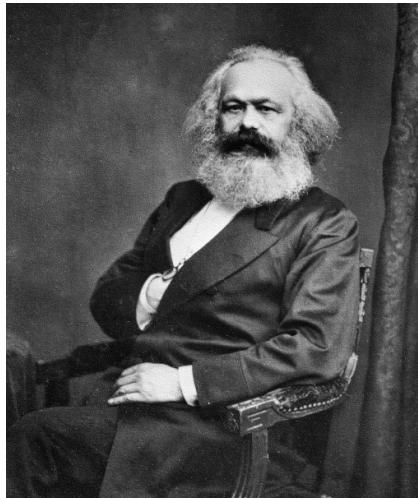
Tras la filosofía crítica de Kant el Idealismo alemán se convertirá en la corriente predominante en la Europa continental, a través de Hegel. El existencialismo de Kierkegaard, tanto como el marxismo y el vitalismo de Nietzsche serán, en buena medida, una reacción al Idealismo hegeliano.

En Gran Bretaña, el desarrollo del positivismo utilitarista con Bentham y J.S. Mill se inspira en los principios del empirismo, distinguiéndose del positivismo "idealista" del francés A. Comte; en ambos casos, no obstante, se da una preocupación por los temas sociales y por el bienestar de la humanidad que, aunque en una dirección distinta, compartirán con el marxismo.

Por lo demás, el desarrollo de las ciencias y sus continuos éxitos hacen tambalear los cimientos de la filosofía, que se ve sometida a fuertes críticas por parte de los defensores del pensamiento científico, que encuentran en la ciencia el paradigma del conocimiento verdadero. Hacia finales del siglo XIX, al desarrollo del historicismo en Alemania, con Dilthey, y del pragmatismo en los Estados Unidos, con Pierce y W. James, hemos de sumar el desarrollo de la fenomenología con Husserl. En el siglo XX destacarán además los representantes del Filosofía Analítica, como Russell y Wittgenstein, del Estructuralismo, como Lévi-Strauss, del Existencialismo, como Sartre, o los de la Escuela de Frankfurt, como Adorno, Horkheimer y Habermas.

Hacia finales de siglo, destaca la actividad de los filósofos posmodernos y posestructuralistas, como Jacques Derrida, que renuevan la crítica a las tradiciones filosóficas desde posiciones muy alejadas de las llamadas metafísicas de la presencia.

1. Karl Marx (1818-1883):



Nació en Tréveris (Alemania) y murió en Londres. Comenzó estudiando Derecho, pero lo abandonó para estudiar Filosofía. Por sus ideas políticas tuvo que exiliarse de Alemania y refugiarse en París donde conoció a Engels con quien escribiría varias obras. Expulsado de Francia, redactaron juntos en Bruselas el Manifiesto Comunista en 1848. Tiene que huir del continente y se refugia en Londres, donde seguirá su tarea política y filosófica. Será partícipe en la creación de la I Internacional junto con Bakunin con quien tendrá serias discrepancias. Además, continuará su labor filosófica hasta su muerte en 1883.

Obras más importantes:

Manifiesto comunista (Junto con Engels)

La ideología alemana

El capital

Desgraciadamente, tengo que firmar solo el prefacio de esta edición. Marx, el hombre a quien la clase obrera de Europa y América debe más que a ningún otro, Marx reposa al presente en el cementerio de Highgate y sobre su tumba verdea ya el primer césped. Después de su muerte no es ocasión de rehacer o de completar el Manifiesto.

F. Engels, *Manifiesto comunista*, Prólogo a la 2^a ed.

1.1. Sus influencias:

La obra de Marx contiene elementos que pertenecen a campos de la reflexión y la actividad considerados tradicionalmente como de orden diferente. Eso ha permitido tratar a Marx como un economista, como un filósofo, como un revolucionario, según los intereses de quien se acerca a sus obras, estableciendo una separación arbitraria en el conjunto de su pensamiento, que se ha prestado a diversas manipulaciones. Pese a ello, ha predominado entre sus estudiosos el afán por comprender su obra en conjunto, dado que el mismo Marx no estableció tales distinciones, y que utilizó elementos procedentes de un campo para aplicarlos a otro, extrayendo conclusiones que difícilmente pueden considerarse estrictamente económicas, filosóficas o políticas.

Se ha convertido ya en un tópico tradicional presentar la obra de Marx como el resultado de una triple influencia: la de la filosofía hegeliana, asimilada en sus años de estudiante en Berlín; la de la economía política inglesa, en la que se inicia durante su primer exilio en París; y la del socialismo francés, con el que también entrará en contacto durante su primer exilio en París, (llamado posteriormente "socialismo utópico", por contraposición a su propia interpretación del socialismo, conocida como "socialismo científico"). Esta triple influencia se puede desglosar en los siguientes elementos:

- a) De la filosofía hegeliana o, más bien, como resultado de su crítica del idealismo, tal como lo presentaba Hegel, (o sus seguidores, tanto de la derecha como de la izquierda hegeliana), conservará algunos conceptos que resultarán fundamentales en su pensamiento (especialmente las ideas de dialéctica y de historia como proceso orientado hacia un fin.)
- b) Del "socialismo utópico" francés (Saint-Simon, Fourier, Proudhom) tomará las ideas socialistas y revolucionarias de su pensamiento político, como la idea de la lucha de clases.
- c) De la economía política inglesa (Adam Smith y David Ricardo), tomará las herramientas técnicas del análisis económico y sobre todo la idea del valor-trabajo como eje articulador de toda actividad productiva.

Se ha discutido el carácter y la permanencia de esta triple influencia en el conjunto de su obra. Los estudiosos del marxismo están de acuerdo, no obstante, en que no se puede reducir su pensamiento a un simple desarrollo de estos tres elementos, sino que el pensamiento de Marx va más allá de las implicaciones de cada uno de ellos tomado aisladamente, no pudiendo reducirse tampoco a una mera síntesis entre ellos; por el contrario, a partir de ellos Marx habría desarrollado un nuevo marco conceptual sobre el que acabaría construyendo su pensamiento: un pensamiento original, creativo, que ejercerá una influencia considerable en el desarrollo del pensamiento, (no sólo político y social, lo que resulta indudable), de la segunda mitad del siglo XIX y a lo largo de todo el siglo XX.

1.2. El problema del hombre y el conocimiento: Alienación e ideología.

1.2.1. La alienación:

Marx es uno de los primeros autores en dar una definición del ser humano como fruto de la naturaleza, como relacionado con la animalidad. Antes de Marx, hemos definido al ser humano a través de su relación con Dios (como creado y amado por Él) o a través de ciertas esencias que le predeterminaban (ser racional, *res cogitans*...). Siguiendo el darwinismo del momento, Marx define al ser humano como un animal más dentro de su medio.

Pero, ¿No hay ninguna diferencia cualitativa respecto del resto de animales? La fundamental es la capacidad de trabajo, pues por medio del trabajo es capaz de configurarse unas condiciones materiales de vida. El trabajo es tomado por Marx como la forma privilegiada a través de la que el ser humano puede introducir cambios en el mundo que le rodea. Por tanto, la relación humano-naturaleza no es algo inmediato, como la de la vaca que pace en el prado; sino que es una relación en la que median otros factores: Es aquí donde nace la cultura.

El hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso este que se halla condicionado por su organización corpórea. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material

Marx, *La ideología alemana*.

Esta cultura no solo se manifiesta en la producción más básica (oficios como el de carpintero o herrero), sino en la producción simbólica (ritos, instituciones, normas sociales, códigos, lenguajes...). La cultura, por tanto, genera una riqueza no solo material, sino espiritual; no solo genera la riqueza de las naciones, sino que permite el avance dentro del campo del conocimiento. Por tanto, el ser humano de la concepción marxiana no deja de estar en una ambigüedad entre lo natural (pues no puede escapar de las limitaciones que le impone la naturaleza, su cuerpo) y lo cultural.

Ahora bien, al analizar las condiciones laborales de la sociedad en la que vive, Marx se da cuenta de que la relación que tiene el hombre con el trabajo se ha desnaturalizado hasta el punto en el que ha llegado a desnaturalizar al hombre. Marx denomina a este proceso como alienación, concepto que toma de la filosofía de Hegel.

En el caso de Marx, la alienación no es de la conciencia (como sí lo era en Hegel), sino del 'hombre por el hombre'; proceso que ha sido posible gracias a la aparición de la propiedad privada. Cuando los medios de producción recaen en lo privado, sucede que los medios se convierten en fines a los que se subordina el hombre.

No es el obrero el que emplea los medios de producción, sino que son los medios de producción los que emplean al obrero; en lugar de consumirlos como elementos materiales de su actividad productiva, son ellos los que lo consumen como fermento de su proceso vital; el proceso vital del capital consiste únicamente en su movimiento de valor que se valora a sí mismo

Marx, (El capital I, III, cap. IX)

El verdadero problema de la alienación no solo está en que altera la relación del hombre consigo mismo, relación ya compleja por la ambigüedad de la que hablamos; sino que también altera la relación del hombre con el resto de hombres. Esto es lo que denuncia Marx en su momento: el trabajo deja de ser la forma en la que el ser humano se relaciona con la naturaleza, transformándola; y se convierte en un instrumento que impide que el individuo ejerza el control sobre su propia vida.

¿Quién se lo impide? Las mismas instituciones criticadas previamente por la Ilustración, que también trabajaba por la autonomía del individuo: poder político que somete a los individuos, haciendo uso también del poder religioso. Es decir, la alienación no es solo 'material' en términos del trabajo, sino que empieza a ser jurídico-social e ideológico-religiosa.

En términos del trabajo, la relación del hombre con el trabajo queda desnaturalizada por la alteración de la relación entre el hombre y el producto fruto de su trabajo. Esto sucede por la diferencia que existe entre lo que Marx denomina "Valor de uso" y "Valor de cambio". El primero es el valor que tiene un producto para satisfacer una determinada necesidad (necesidades que van desde lo fisiológico hasta lo puramente cultural); mientras que el segundo se reduce al valor que un determinado producto tiene en el mercado, expresado en términos monetarios (por lo que dos productos con el mismo valor de uso pueden tener diferente valor de cambio, como al valorar distintas marcas de teléfono móvil).

En el proceso de producción, el trabajo manual es tomado como una mercancía más dentro del proceso, teniendo su valor de uso (el trabajo como forma de satisfacer las necesidades naturales del ser humano, además del valor que tiene para producir mercancía) y su valor de cambio (representado en el sueldo). Lo que sucede dentro de este proceso de trabajo es que el producto no es controlado por el trabajador, sino por el dueño del capital. Además, en la medida en que el producto se convierte en una mercancía, el trabajo objetivado en él es tratado también como mercancía, por lo que el mismo sujeto productor se ve sometido a un proceso de cosificación, terminando por ser considerado simplemente como cosa, como mercancía.

¿En qué consiste, entonces, la **enajenación del trabajo**? Primeramente, en que el trabajo **es externo al trabajador**, es decir, **no pertenece a su ser**; en que, en su trabajo, **el trabajador no se afirma**, sino que se niega; **no se siente feliz**, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que **mortifica su cuerpo y arruina su espíritu**. Por eso el trabajador **sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí**. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo.

Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*.

El trabajo se convierte, pues, en una actividad alienada y alienante, cuando los seres humanos producen objetos sobre los cuales ya no ejercen ningún control, que no ponen de manifiesto su humanidad, ya que no resultan de su libre actividad, sino de una actividad que es "para otro", que ya no les pertenece porque le pertenece a quien haya pagado su salario. De esta manera **es el capitalista el que, con la apropiación del producto, se apropia de la actividad de los demás**, resultando para ellos una actividad enajenada, alienada.

¿Cómo se manifiesta esta alienación económica? La forma más clara de alienación económica se ve en lo que Marx denomina "Plusvalía": Hay una diferencia entre los costes del producto y el beneficio percibido, beneficio que no recae íntegramente en el trabajador, y cuya mayor parte recae en manos del dueño del capital. Al retribuir al trabajador mediante el salario lo necesario para recuperar su "fuerza de trabajo", **esa**

plusvalía no se le restituye, sino que queda en manos del patrón. Y la acumulación de esas plusvalías es lo que da origen al capital. De ahí la producción de las desigualdades sociales, de la división en clases, de la conversión del trabajo en instrumento de alineación y esclavitud, en lugar de realización y libertad de los seres humanos.

Además, el objeto producido se vuelve contra su creador, puesto que sirve para enriquecer al capitalista y aumentar su poder sobre el proletario. De este modo la actividad productiva se convierte en una actividad realizada bajo "dominación, coerción y el yugo de otro hombre". Los seres humanos en vez de relacionarse entre sí cooperativamente lo hacen competitivamente. El amor y la confianza mutua se ven reemplazadas por el comercio y el intercambio de y como mercancías.

La explotación del trabajador se produce por partida doble; en primer lugar, el capitalista lo explota al apropiarse de la materia prima y de los medios de producción, así como de la plusvalía producida por el trabajador; pero, en segundo lugar, lo explota como mercancía, considerándolo un mero apéndice de la maquinaria, una pieza más del sistema de producción. En esta segunda forma de explotación, el trabajador pierde toda autonomía personal y toda posibilidad de encontrar satisfacción en el trabajo.

¿En qué consiste, entonces, la **enajenación del trabajo**? Primeramente, en que el trabajo **es externo al trabajador**, es decir, **no pertenece a su ser**; en que, en su trabajo, **el trabajador no se afirma**, sino que se niega; **no se siente feliz**, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que **mortifica su cuerpo y arruina su espíritu**. Por eso el trabajador **sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí**. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo.

Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*.

Alienación ideológica:

La manera más eficaz de deshacerse de suprimir la alienación económica es la supresión de la alienación ideológica, alienación contra la que también había cargado Marx en sus textos de juventud. Esto sucede porque, por medio de concepciones jurídico-sociales y de teoría filosófico-teológicas, el hombre es capaz de justificar las condiciones económicas miserables en las que vive.

La miseria **religiosa** es, por un lado, la **expresión** de la miseria real, y por otro, la **protesta** contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. La religión es el **opio** del pueblo

La superación de la religión, en cuanto **ilusoria** dicha del pueblo, es la exigencia de su dicha **real**. La exigencia de abandonar las ilusiones acerca de un estado de cosas es lo mismo que exigir que **se abandone un estado de las cosas que necesita ilusiones**. Así pues, la crítica de la religión es, **en germen, la crítica del valle de lágrimas** que la religión rodea de un **halo de santidad**. (...)

La **misión de la historia** consiste, por lo tanto, una vez desaparecido el **más allá de la verdad**, en averiguar el **más acá**. Y en primer término, la **misión de la filosofía**, que se halla al servicio de la historia, consiste, una vez que se ha desenmascarado la **forma de santidad** de la autoenajenación humana, en desenmascarar esa autoenajenación en sus **formas no santas**. De forma que la crítica del cielo llega a convertirse en crítica de la tierra, la **crítica de la religión** en la **crítica del derecho**, la **crítica de la teología** en la **crítica de la política**.

Marx, *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho* (de Hegel)

El trabajador cree que, como el capitalista posee legítimamente los medios de producción (talleres, maquinaria, fábricas...), tiene una pretensión o un derecho fundado para apropiarse una parte de su trabajo, de una parte de su actividad, de una parte de su vida. A su vez, se considera legítima la posesión de los medios de producción porque deriva de una apropiación legítima de plusvalías en etapas anteriores, construyéndose un círculo vicioso en los procesos de legitimación de la explotación. La eficacia de la explotación capitalista descansa sobre la noción de legitimidad: presentarse ante las conciencias de los explotados como moralmente justificables.

La ideología es una forma de ver el mundo que satisface los intereses de los explotadores. La ideología es una falsa conciencia, una representación inadecuada de la realidad a fin de que los explotados consideren naturales y por tanto justificables e inevitables sus condiciones de vida: "siempre ha habido ricos", "es natural que el amo se lleve una parte de la cosecha: es el dueño de la tierra, al fin y al cabo", son expresiones que manifiestan la aceptación de la ideología dominante por parte de los dominados. La ideología se constituye en la culminación del proceso de alienación.

En el capítulo de la religión, viendo los textos de arriba no es difícil sospechar qué piensa el Marx más maduro respecto del fenómeno de la religión. El filósofo alemán Ludwig Feuerbach escribe en *La esencia del cristianismo* que el ser humano no es el producto de los dioses, sino más bien lo contrario, los dioses son el producto de los seres humanos: la religión es una invención de los seres humanos, el resultado de aplicar atributos trascendentes al mundo conocido, al mundo material y sensible, la duplicación trascendente de este mundo terrenal. Una vez creado ese mundo trascendente de la religión, se produce una extraña inversión, por la que se intercambian los papeles del creador y de la criatura, que da lugar a la alineación religiosa.

Las **representaciones**, los **pensamientos**, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como **emanación directa de su comportamiento material**. Y lo mismo ocurre con la **producción espiritual**, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la **política**, de las **leyes**, de la **moral**, de la **religión**, de la **metafísica**, etc., de un **pueblo**. **Los hombres son los productores de sus representaciones**, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias.

Marx, *La ideología alemana*.

Esta valoración realizada por Feuerbach es asumida por Marx, pero al mismo tiempo también es criticada por olvidarse de que la base de la alienación religiosa se encuentra en la miseria social. Los hombres alienan su ser proyectándolo en un Dios imaginario cuando la existencia real en la sociedad de clases impide la realización de su humanidad. Por lo tanto, no solo hay que denunciar la alienación religiosa, sino que hay que cambiar lo que la origina: su base material e histórica.

Además, la religión no sólo es alienación de cada hombre individual, sino instrumento de la clase dominadora para oprimir a los dominados: primero, al justificar teológicamente la división social que provoca la alienación, la explotación existente; y, en segundo lugar, al ofrecer "paraísos" ficticios en los que los hombres pueden realizar su afán de justicia y felicidad, frenan la posibilidad de rebelión y de su realización en este mundo, el único real y existente (la religión es el "opio del pueblo"). La tarea de la filosofía será desenmascarar la autoalienación religiosa: "La crítica del cielo se transforma [...] en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política".

Sin embargo, cabe mencionar que esta posición, la que ha hecho famosa la crítica de Marx a la religión, la formula cuando Karl Marx es aún muy joven (contaba con unos treinta años cuando escribe lo que referimos); y no es lo que siempre había opinado sobre la religión. Marx redactó unas páginas con opiniones radicalmente

distintas con dieciocho años, y que sirvieron para su acceso a la universidad. El tema propuesto fue tal que así: "Fundamento, esencia, necesidad incondicional y efectos de la unión de los creyentes con Cristo, según Juan 15, 1-14". Sobre este tema escribe unas bellas palabras, haciendo del creyente una persona virtuosa en tanto se une a Cristo como el sarmiento se une a la vid; de suerte que es capaz de alcanzar una vida moral recta y superar el mal y las adversidades.

Los pueblos antiguos, los salvajes, entre los que la enseñanza de Cristo aún no ha sonado, revelan el ofrecimiento de víctimas a sus dioses, en el convencimiento de que por las víctimas alcanzarán el perdón de sus pecados, una desazón interior, miedo ante la cólera divina y el convencimiento interno de su reprobación.

En efecto, el mayor sabio de la antigüedad, el divino Platón, verbaliza en más de una ocasión una profunda nostalgia hacia ese ser superior cuya manifestación saciará el impulso insatisfecho en pos de la verdad y de la luz.

De esta manera nos enseña la historia de los pueblos la necesidad de la unión con Cristo.

Marx, *Composición escrita sobre religión para el examen de madurez.*

1.3. El problema de la realidad y la historia: El materialismo histórico.

Frente a las concepciones de la historia que hacen depender la realidad práctica y material de las ideas (o de los ideales políticos, filosóficos o religiosos, de los "grandes protagonistas de la historia"), el materialismo histórico se propone explicar la historia desde la producción práctica de la existencia, invirtiendo la relación que establecía el idealismo. La historia no es, para Marx, ni una colección de hechos (como parecían concebirla los empiristas), ni una sucesión de categorías (como la concebían los idealistas); tampoco el resultado de la acción aislada de los considerados "personajes históricos". La historia es el resultado del modo en que los seres humanos organizan la producción social de su existencia.

Si el materialismo dialéctico se ha considerado tradicionalmente como la expresión "filosófica" del pensamiento de Marx y Engels, el materialismo histórico, la explicación materialista de la formación y desarrollo de la sociedad, ha sido presentado como la expresión científica de su pensamiento. La sociedad y su historia, al ser concebidas como el resultado de la actividad productiva del ser humano, encuentran en tal actividad un elemento objetivo, material, mensurable, del que se pueden extraer leyes tan objetivas como las que puede aspirar a formular cualquier otra ciencia.

La concepción materialista de la historia la resume Marx con estas palabras: "no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino que al contrario es su ser social el que determina su conciencia".

El conjunto de las relaciones de producción constituye la **estructura económica** de la sociedad, o sea, la base real sobre la cual se alza una **superestructura** jurídica y política y a la cual corresponden formas determinadas de la conciencia social. En general, el modo de producción de la vida material condiciona el proceso social, político y espiritual de la vida.

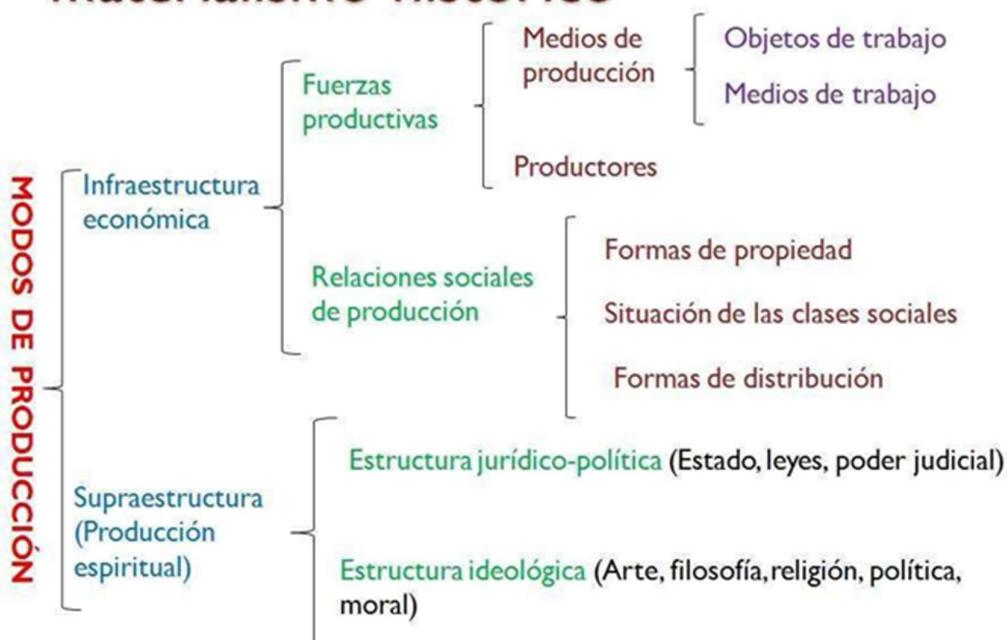
Hasta entonces se había creído que la forma en que se organizaba la producción dependía exclusivamente de la voluntad de los seres humanos, al igual que las formas de organización social y política y, por supuesto, de la conciencia. Marx afirma lo contrario: las relaciones de producción son independientes de la voluntad de los seres humanos, y el modo en que los seres humanos producen la vida material "condiciona el proceso social, político y espiritual de la vida".

Para garantizar su supervivencia, el ser humano ha de conseguir los medios de subsistencia mediante el trabajo. A cada formación social le corresponderá un determinado modo de producir socialmente los bienes necesarios para la existencia, un determinado **modo de producción**, es decir, una determinada estructura productiva, compuesta por el conjunto de los elementos relacionados con la producción material de la existencia, que constituyen la base sobre la que se asientan, y de la que derivan, el conjunto de elementos

jurídico-políticos e ideológicos, que forman la **superestructura** de dicha formación social.

El modo de producción es el resultado de la síntesis de tres elementos estructurales: la estructura económica, la superestructura jurídico-política y la superestructura ideológica. En el modo de producción podemos distinguir, pues, una estructura con dos elementos constitutivos: las fuerzas productivas y las relaciones de producción, entre los que se da un mutuo condicionamiento; y una superestructura en la que se pueden distinguir dos niveles: la **superestructura jurídico- política**, está formada por el conjunto de normas, leyes, instituciones y formas de poder político que, condicionadas por la estructura productiva, ordenan y controlan el funcionamiento de la actividad productiva de los ciudadanos. Las formas del Estado se convierten en instrumentos a través de los cuales las clases dominantes ejercen su poder sobre las clases sometidas. Pasan a ser agentes de represión y sometimiento, de alienación y esclavitud, en función de las exigencias de las relaciones de producción. Y la **superestructura ideológica**, por la que se justifica el orden establecido mediante una falsa conciencia que enmascara la verdadera realidad. Está formada por el conjunto de las ideas, creencias, costumbres, etc., plasmadas en las formas ideológicas de la cultura, la religión, la filosofía, etc., con las que se justifica la "naturalidad" y "legitimidad" del modo de producción del que derivan y cuya realidad social enmascaran. Ambas superestructuras están condicionadas por la estructura económica de la sociedad.

Concepción Social y Política: el materialismo histórico



Por **fuerzas productivas** entiende Marx, el trabajo (o fuerza de trabajo), y los medios de producción. Estos medios se refieren tanto a la materia objeto de transformación, (materia bruta si no ha sido previamente manipulada, y materia prima si es artificial o ha sido previamente manipulada), como a los medios para realizar el trabajo (útiles, herramientas, máquinas, etc.) necesarios para obtener los productos deseados.

Las **relaciones de producción** son las relaciones que se establecen entre los hombres de acuerdo con su situación respecto a las fuerzas de producción. Jurídicamente se expresan por las relaciones de propiedad. En una sociedad capitalista la burguesía posee los medios de producción (elementos no humanos de producción: maquinaria, fábricas tierra, materias primas) y el trabajador sólo posee la fuerza del trabajo. La desigualdad entre trabajo y beneficio comporta la existencia de clases sociales antagónicas y la lucha de clases como fuente permanente de conflictos. Tales conflictos, y su resolución, determinados por procesos estrictamente materiales, constituyen el elemento configurador de la sociedad y el motor de la historia.

Según Marx, a lo largo de la historia de la humanidad se han sucedido varios modos de producción que son los auténticos determinantes de la evolución histórica de la humanidad, por lo que la historia debería ser explicada en función de ellos, y no de otros. Esta evolución histórica, de la que son protagonistas los seres humanos en su actividad cotidiana, partiría del comunismo tribal primitivo y, pasando por el modo de producción antiguo y el feudal, llegaría al modo de producción capitalista, (en plena expansión en la segunda mitad del siglo XIX), por lo que respecta a la historia de Occidente; y al modo de producción asiático, respecto a la historia de Oriente.

Clasificación de los Modos de producción y sus características

Modo de producción	Relaciones de producción	Forma de explotación	Forma de apropiación del trabajo ajeno
Comunismo primitivo	Comunitarias	-----	-----
Asiático	Funcionarios—comunidad de aldea	Esclavitud general	Imposición de tributos colectivos en especie y trabajo (con coacción extra-económica)
Antiguo	Amo—esclavo	Esclavitud	Apropiación privada del trabajador (con coacción extra-económica)
Feudal	Señor—siervo	Servidumbre (dependencia personal)	Apropiación privada del excedente (con coacción extra-económica)
Capitalista	Capitalista—proletario	Trabajo asalariado (formalmente libre)	Apropiación privada de la plusvalía a través del "mercado" (sin coacción extra-económica)
Socialista	Entre libres asociados	-----	-----

El modo de producción tribal. La sociedad tribal primitiva era una sociedad en la que no se daba la propiedad privada de los medios de producción, sino la propiedad colectiva, por lo que Marx llamará a este modo de producción "comunismo primitivo": un modo de producción en el que las relaciones sociales establecidas eran

relaciones de colaboración, y los medios de trabajo y los productos obtenidos pertenecían a la sociedad.

MODO DE PRODUCCIÓN	PROPIEDAD DE LOS MEDIOS DE PRODUCCIÓN	RELACIONES SOCIALES DE PRODUCCIÓN (Principales Clases Sociales)
COMUNISMO PRIMITIVO (No antagónicos)	SOCIAL	SIN CLASE
ESCLAVISMO (Antagónicos)	PRIVADA	ESCLAVISTA-ESCLAVO
FEUDALISMO (Antagónicos)		SEÑOR FEUDAL-SIERVO
CAPITALISMO (Antagónicos)		BURGUESÍA-PROLETARIADO
SOCIALISMO	ESTATAL	GOBERNANTES-GOBERNADOS (Estado) (Pueblo)

El modo de producción asiático (en Oriente). Marx consideró que el modo de producción asiático no podía ser asimilado ni al antiguo ni al feudal, por lo que lo calificó de "asiático" u "oriental".

El modo de producción antiguo. La sociedad antigua es una sociedad civilizada, pero basada en un sistema esclavista de producción. Las relaciones sociales en el régimen esclavista son, pues, de dominio y sometimiento. El agente propietario, el amo, ejerció dominio completo sobre las fuerzas productivas (mano de obra - el esclavo-, y

medios de producción), de las que era propietario.

El modo de producción feudal. La sociedad feudal posee muchas características similares a las de la sociedad antigua. Las relaciones sociales de producción son también semejantes a las del modo de producción esclavista. Pero, pese a que el señor feudal posee la propiedad completa sobre los medios de producción, sólo en parte la posee sobre el trabajador (siervo), con el que establece una relación de servidumbre o vasallaje.

El modo de producción capitalista. Su base es la propiedad privada de los medios de producción, aunque el trabajador es jurídicamente libre. La fuerza de trabajo es la única propiedad que posee el trabajador. El trabajo genera una plusvalía que no reverte sobre el salario del trabajador, sino que es apropiada por el capitalista, generando capital, por lo que la relación capitalista- proletario es una relación de explotación.

El capitalismo deberá dejar paso al **modo de producción socialista**, siguiendo la dialéctica de la historia, por la que la humanidad recuperará, superándolo, el modo de producción del comunismo primitivo. El modo de producción socialista se basa en un régimen de propiedad colectiva, lo que supone la abolición de la propiedad privada de los medios de producción. En consonancia con ello, las relaciones de dominio y sometimiento se sustituyen por las de cooperación recíproca.

Según la concepción optimista y utópica de Marx, es posible y necesaria la transformación de la sociedad y ello mediante una acción y proceso revolucionario que elimine la propiedad privada y suprima las clases sociales. Las **etapas** de este proceso serán la "**dictadura del proletariado**" (el proletariado toma el poder, quita a la burguesía sus privilegios económicos y políticos, y se hace con los grandes medios de producción); **el socialismo** (período de gran desarrollo de los medios de producción y de la riqueza social, que será administrada por el Estado, en representación de los intereses de toda la sociedad) y **el comunismo** (culminación del proceso revolucionario; época de abundancia, de plenitud y libertad, en la que habrán desaparecido definitivamente las clases y también el Estado).

Los comunistas no se cuidan de disimular sus opiniones y sus proyectos. Proclaman abiertamente que sus propósitos no pueden ser alcanzados sino por el derrumamiento violento de todo el orden social tradicional. ¡Que las clases directoras tiemblen ante la idea de una revolución comunista! Los proletarios no pueden perder más que sus cadenas. Tienen, en cambio, un mundo por ganar. ¡PROLETARIOS DE TODOS LOS PAISES, UNIOS!

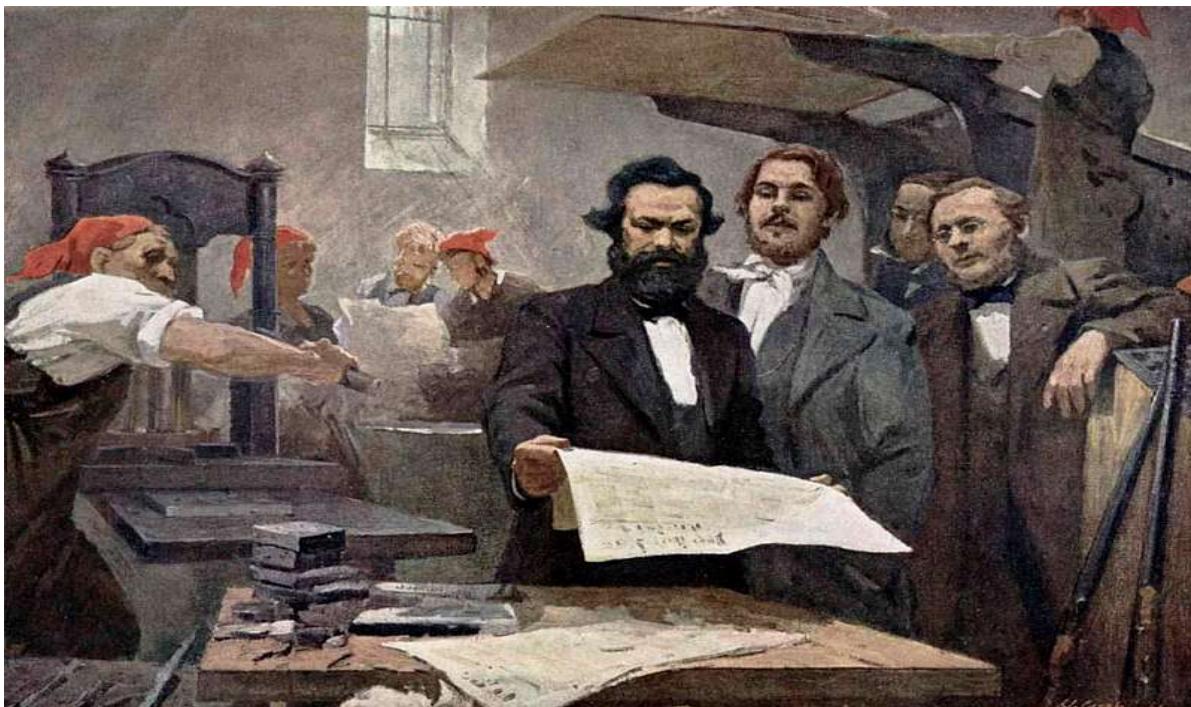
Marx y Engels, *El manifiesto comunista*

1.4. Comentario de texto:

¿En qué consiste, entonces, la enajenación del trabajo? Primeramente, en que el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, trabajo forzado. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. Su carácter extraño se evidencia claramente en el hecho de que tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste. El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo de autosacrificio, de ascetismo. En último término, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que éste no es suyo, sino de otro, en que no le pertenece; en que cuando está en él no se pertenece a sí mismo, sino a otro. Así como en la religión la actividad propia de la fantasía humana, de la mente y del corazón humanos, actúa sobre el individuo independientemente de él, es decir, como una actividad extraña, divina o diabólica, así también la actividad del trabajador no es su propia actividad. Pertece a otro, es la pérdida de sí mismo (K. Marx, Manuscritos: Economía y filosofía. Trad. de F. Rubio. Alianza, Madrid, 1986, p. 108).

Información relevante: Los *Manuscritos* son publicados por primera vez en 1844, cuatro años antes de la publicación del *Manifiesto comunista*. Marx, que cuenta aún con veintiséis años, critica aquí el sistema filosófico hegeliano, de quien es gran deudor, y el sistema económico capitalista, el cual conoce perfectamente gracias a sus estudios sobre la filosofía económica de Adam Smith y David Ricardo.

- Comentario de imagen: Marx.



Marx y Engels examinan la gaceta renana (Autor desconocido)

Marx es, junto con Schopenhauer y Nietzsche, uno de los primeros filósofos de los que conservamos fotografías. Esto no quita que, especialmente Marx, haya sido objeto de retrato en el arte, teniendo en cuenta la inmensa comunidad de hijos políticos que dio el marxismo el siglo pasado.

En esta ilustración se puede contemplar a Marx y Engels contemplando un número del periódico en el que participaban habitualmente: La gaceta renana. A pesar de que el periódico fue censurado por Prusia un año después de su lanzamiento, sirvió para que Marx se pudiera posicionar como editor periodístico, cargo al que accedió en otras ciudades tras su exilio. Tras la revolución de 1848, Marx creó la nueva gaceta renana, con contenido más radicalizado políticamente.

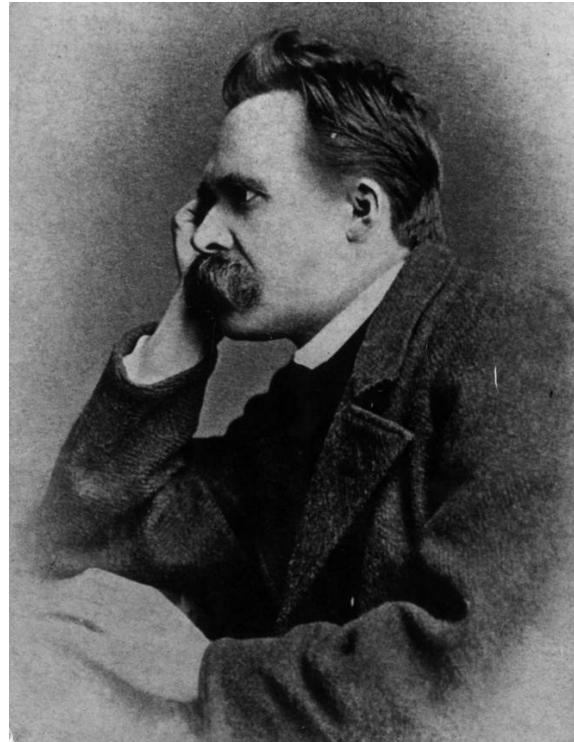
Esto conecta con el auge de la imprenta industrial en el siglo XIX como mecanismo de transmisión de ideas. Es a finales del XVIII cuando empiezan a surgir los diarios en formato periódico en los que se conjugan acontecimientos con columnas de opinión e incluso publicidad. Esto servía para la rápida transmisión de ideas (revolucionarias en este caso), lo cual propició multitud de cambios sociales de forma acelerada, y que conecta con nuestra necesidad cotidiana de información instantánea.

2. Friedrich Nietzsche (1844-1900):

Nació en Alemania. Su padre era pastor protestante. Recibirá una sólida formación humanista con gran sensibilidad para la música. Muy pronto comenzará su enfermedad, con grandes dolores de cabeza. Estudia Filología clásica, donde descubre la obra de Schopenhauer. Admirará a Wagner hasta que rompa con él. Nombrado catedrático de Filología clásica en Basilea (Suiza) la abandonará al agudizarse su enfermedad (a los 35 años) viviendo entre el Mediterráneo y los Alpes suizos. A los cuarenta y cinco años sufrirá un colapso en Turín y los diez años siguientes tendrá una vida casi vegetativa, siendo cuidado por madre y su hermana, que manipulará y falsificará pasajes de su obra.

OBRAS MÁS IMPORTANTES:

La gaya ciencia,
Así habló Zarathustra,
Más allá del bien y del mal
La genealogía de la moral.



Yo soy un discípulo del filósofo Dioniso, preferiría ser un sátiro antes que un santo. Pero léase este escrito. Tal vez haya conseguido expresar esa antítesis de un modo jovial y afable, tal vez no tenga este escrito otro sentido que ése. La última cosa que yo pretendería sería «mejorar» a la humanidad. Yo no establezco ídolos nuevos, los viejos van a aprender lo que significa tener pies de barro.

Nietzsche, *Ecce homo*, Prólogo

2.1. Un previo: ¿Cómo acercarnos a la propuesta de Nietzsche?

Antes de empezar, hay que comprender que la filosofía de Nietzsche tiene, vista desde muy alto, dos modos de expresarse bien diferenciados:

- Un modo de expresión en clave negativa, a través de la que se critica la cultura y el mundo occidental tal como se ha conocido hasta el momento. Así, se criticarán conceptos teológicos, filosóficos y morales que han vertebrado Occidente hasta el momento.
- Un modo de expresión en clave positiva, en el que, visto lo visto hasta el momento, se quiere proponer la vida como el escenario fundamental donde suceden el resto de los acontecimientos. Este modo es, en el fondo, un desvelamiento de la 'verdadera' esencia de lo real (probablemente por herencia de la filosofía de Schopenhauer). Para este desvelamiento, Nietzsche utiliza el método genealógico, sin una exposición sistemática de los temas, pues estos van surgiendo como resultado de la evolución de su pensamiento (y se pueden ver cómo van apareciendo a lo largo de su obra). Entre estos temas se hallan cuatro fundamentales: Muerte de Dios, eterno retorno de lo igual, voluntad de poder y superhombre.

2.1.1. Nietzsche en sus etapas de producción literaria

A) Las etapas 'romántica' y positivista de Nietzsche:

Los escritos del Nietzsche más juvenil, a pesar de la influencia general de su obra, no son tomados con la misma relevancia con la que se toman sus textos a partir del *Zarathustra*. De esta época destacan, fundamentalmente, *El nacimiento de la tragedia*, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y las *Consideraciones intempestivas*. En éstas últimas, Nietzsche critica la cultura del momento para ensalzar a Schopenhauer y Wagner como figuras del educador y genio, respectivamente. A estas obras les siguen las del periodo más cercano a un modelo 'científico', entendiendo la ciencia como sistema crítico.

Así, en este prólogo empieza a gestarse el método nietzscheano, fundado en el análisis genealógico de los conceptos. ¿Qué supone revisar la genealogía de los conceptos? El desenmascaramiento de ciertos impulsos, propios de todos los hombres, y que la cultura occidental ha sepultado en pos de obtener un modelo ideal de vida. Lo que quiere demostrar es que tanto la metafísica, como la religión, el arte y la moral tienen su origen en una serie de tendencias puramente humanas, y que no hay que contenerlas para obtener cierta sensación de seguridad. En el fondo, no deja de ser un sometimiento de la voluntad para rendirse ante lo sobrehumano (sin darse cuenta de que lo sobrehumano ha sido creado por manos humanas): lo infinito, por tanto, está dentro de lo humano. En esta época 'positivista' destacan las obras *Humano, demasiado humano*, *Aurora* (donde hace una crítica a la moral que recogerá más tarde) y *La goya ciencia* (donde empieza a esbozar el eterno retorno de lo igual y la muerte de Dios).

Mi tarea de preparar a la humanidad un instante de suprema autognosis, un *gran mediodía* en el que mire hacia atrás y hacia delante, en el que sustraiga al dominio del azar y de los sacerdotes y plantea por vez primera, en su totalidad, la cuestión del ¿por qué?, del ¿para qué? -. Esta tarea es una consecuencia necesaria para quien ha comprendido que la humanidad no marcha por sí misma por el camino recto, que no es gobernada en absoluto por un Dios, que, antes bien, el instinto de la negación, de la corrupción, el instinto de *décadence* ha sido el que ha reinado con su seducción, ocultándose precisamente bajo el manto de los más santos conceptos de valor de la humanidad. La exigencia de que se debe creer que en el fondo todo se encuentra en las mejores manos (...) representa, retraducida a la realidad, la voluntad de no dejar aparecer la verdad sobre el lamentable contrapolo de esto, a saber, que la humanidad ha estado hasta ahora en las peores manos, que ha sido gobernada por los fracasados, por los astutos vengativos, los llamados «santos».

Nietzsche, *Ecce homo* hablando de su obra *Aurora*.

B) El Nietzsche más original: Zarathustra y posteriores:

Es el periodo más conocido y leído del filósofo, aunque el aumento de la complejidad en la escritura hace cada vez más difícil sus obras. La primera obra dentro de esta etapa será *Así habló Zarathustra*, una obra escrita en tono literario-poético y aglutinadas en torno a una fábula: Zarathustra (profeta del II milenio a. C., y que representa a Nietzsche) quiere comunicar al mundo la sabiduría que ha descubierto luego de estar retirado en la montaña.

A partir de esta obra, Nietzsche inicia su «filosofía del martillo», atacando la filosofía, religión y moral tradicional para poder iniciar su proyecto renovador. En este periodo destacan *Más allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral*, *El crepúsculo de los ídolos*, *El anticristo* y el *Ecce homo*. Se suma, por último, la obra *La voluntad de poder*, inconclusa y compuesta en base a fragmentos esbozados en sus últimos años de vida.

Si alguien quiere formarse brevemente una idea de cómo, antes de mí, todo se hallaba cabeza abajo, empiece por este escrito. Lo que en el título se denomina ídolo es sencillamente lo que hasta ahora fue llamado verdad. Crepúsculo de los ídolos, dicho claramente: la vieja verdad se acerca a su final...

Nietzsche, *Ecce homo* referido a *El crepúsculo de los ídolos*

2.2. La crítica a la cultura occidental:

La crítica que dirige Nietzsche contra la cultura occidental se expresa en varias vertientes, resumidas fundamentalmente en tres: La crítica a la moral, la crítica a la metafísica (tanto en lo ontológico como en lo epistemológico) y la crítica a las ciencias positivas.

a) La crítica a la moral tradicional:

La moral tradicional, tal como la entiende Nietzsche, es una expresión de lo antinatural, una expresión de los valores que aniquilan la vida, una moral que condena encubiertamente los instintos naturales del ser humano. Nietzsche acusa a la moral platónico-cristiana de antinatural por ir en contra de los instintos vitales. Su centro de gravedad no está en este mundo, sino en el más allá, en la realidad en sí, o en el mundo sobrenatural del cristianismo. Se trata de una moral trascendente que no gira en torno al hombre, sino en torno a Dios y que impone al hombre un rechazo de su naturaleza, una lucha constante contra sus impulsos vitales, por lo que significa un rechazo general de la vida, de la verdadera realidad del hombre, en favor de una ilusión generada por el resentimiento contra la vida. Tal moral es síntoma y expresión de la decadencia de la cultura occidental.

La moral tradicional, judeocristiana, es una moral de la "renuncia" y cuyos valores no se encuentran en esta vida, sino en otro mundo, en el verdadero, en el más allá. Esta moral se dirige contra los instintos vitales, ya que propone una evasión con respecto al hombre concreto y respecto al mundo real. En sus obras Nietzsche pretende analizar las raíces de las que brotan estos conceptos morales negativos.

Realiza el análisis de lo moral entre los griegos y del giro que van sufriendo los conceptos morales en la dirección de alejarse de lo vital de lo que surgen, a partir de Sócrates y Platón. Si entre los primeros griegos la virtud era equivalente a la fuerza y "bueno" era el noble, el que despreciaba la debilidad y el miedo, a partir de Sócrates la virtud se convierte en renuncia a los placeres, pasiones, ambiciones, y el único bien que se admite es el de la "sabiduría". Con ello se inicia en Grecia la moral de "esclavos", gregaria y antivital.

Hoy, que hemos entrado en un movimiento totalmente contrario a aquél, hoy que principalmente nosotros, los inmoralistas, tratamos de eliminar del mundo nuevamente, con todas nuestras fuerzas, los conceptos de culpa y de castigo, y de purificar de ellos la psicología, la historia, la naturaleza, las instituciones y sanciones sociales, no contamos con unos adversarios más radicales que los teólogos, quienes, esgrimiendo la idea del «orden moral del mundo», siguen infectando la inocencia del devenir mediante los conceptos de «culpa» y de «castigo».

Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*

En síntesis, lo que Nietzsche critica es la creencia de que el mundo está ordenado moralmente en cosas buenas y malas, virtuosas y viciosas; y que éstas orientan la historia del hombre hacia una meta trascendente, ultraterrena. Por ello es necesaria la constatación de la muerte de Dios como acontecimiento que funde una nueva moral.

b) Muerte de Dios:

¿Qué implica la muerte de Dios? Dios había sido la brújula del hombre occidental. Pero el hombre ha ido matando a Dios sin darse cuenta, expulsándolo poco a poco de su pensamiento y de su cultura. Al descubrir la muerte de Dios el hombre queda desorientado, su vida pierde el sentido.

La muerte de Dios es, en realidad, la muerte del monoteísmo cristiano y de la metafísica dogmática, para quienes sólo hay un Dios y una verdad. Y el responsable de ello es el hombre. Al cobrar conciencia de ello el hombre sustituye a ese Dios y a esa verdad única por múltiples dioses y múltiples verdades, en un intento desesperado por salvar los valores asociados a esa imagen de Dios. Pese a ello, con la caída de Dios y de la metafísica tradicional los valores asociados a ellos no pueden subsistir, no encuentran justificación trascendental alguna y, carentes de fundamentación, serán el blanco de las críticas más exacerbadas y negados como valores. El ateísmo conduce, pues, al nihilismo. Esta propuesta tendrá sus consecuencias en positivo cuando hablemos del nihilismo y del superhombre.

«¡Estoy buscando a Dios!, ¡estoy buscando a Dios!»? (...) «¿Adónde se ha marchado Dios?», exclamó, «¡os lo voy a decir! **Lo hemos matado, ¡vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!** Pero ¿cómo lo hemos hecho? **¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hemos hecho cuando hemos soltado la cadena que unía esta Tierra con su sol? ¿Hacia dónde se mueve ella ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Nos vamos alejando de todos los soles? ¿No estamos cayendo sin cesar? ¿Hacia atrás, hacia un lado, hacia delante, hacia todos los lados? ¿Sigue habiendo un arriba y un abajo? ¿No vamos errando como a través de una nada infinita? ¿No notamos el hálito del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene continuamente la noche, y más y más noche? ¿No es necesario encender faroles por la mañana? ¿No oímos todavía nada del ruido de los enterradores que están enterrando a Dios? ¿No olemos todavía nada de la pudrición divina? **¡También los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Dios seguirá muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo consolarnos, nosotros asesinos de todos los asesinos?** Lo más santo y más poderoso que el mundo poseía hasta ahora se ha desangrado bajo nuestros cuchillos, ¿quién nos limpiará de esta sangre? (...) Finalmente tiró su farol al suelo, de modo que se hizo pedazos y se apagó. **«He venido demasiado pronto»**, dijo después, **«no es todavía mi momento**. Este acontecimiento enorme está todavía viniendo y de camino, y no ha llegado aún a oídos de los hombres.**

Nietzsche, *La gaya ciencia*, §125

c) La crítica a la metafísica y el conocimiento tradicional:

La filosofía de Nietzsche supondrá un enfrentamiento radical con buena parte de la tradición filosófica occidental, oponiéndose a su dogmatismo, cuya raíz sitúa en Sócrates, Platón y la filosofía cristiana. La distinción y oposición, realizada en sus primeras obras, entre lo apolíneo y lo dionisíaco, le llevará a desarrollar una original interpretación de la historia de la filosofía, según la cual el pensamiento se verá sometido a un alejamiento de la vida, a partir de la reflexión socrática, que le llevará a oponerse a ella, negándola mediante la invención de una realidad trascendente dotada de características de estabilidad e inmutabilidad, justo las contrarias de las que posee la única realidad que conocemos, contradictoria y cambiante.

Nietzsche se opone al dualismo ontológico, fiel reflejo del dualismo platónico:

- este mundo, sensible e imperfecto
- el otro mundo, suprasensible y perfecto, fundamento de aquel.

Según tal concepción, la realidad queda escindida en dos ámbitos: una realidad suprasensible, estática e imperecedera, frente a una realidad cambiante, sensible, perecedera... que es el producto residual, "despreciable" de la anterior. Frente a este esquema ontológico reaccionará Nietzsche esgrimiendo tres objeciones.

1. La infravaloración de la realidad sensible se debe a su mutabilidad, mientras que la razón humana opera con categorías inmutables (conceptos); pero ¿Y si la razón no fuera la facultad adecuada para conocer el mundo? ¿Es posible acceder de forma no racional al conocimiento del mundo?
2. El mundo suprasensible no es más que una ilusión, una ficción, una fantasía construida como negación del mundo sensible, única realidad para nosotros.
3. Recurrir a un mundo suprasensible lo interpreta, pues, como una reacción anti-vital, como una negación de la vida, un producto del resentimiento contra la vida. Incapaces de aceptar un destino trágico, los hombres se rebelan contra esa vida que les aboca al sufrimiento y la niegan.

Por lo que respecta a la explicación del conocimiento, la metafísica de tradición platónico- cristiana hace corresponder a una realidad inmutable un conocimiento y una verdad igualmente inmutables: el conocimiento conceptual. Pero el concepto, dice Nietzsche, no sirve para conocer la realidad tal y como es. El concepto tiene un valor representativo, pero siendo lo real un devenir, un cambio, no puede dejarse representar por algo como el concepto, cuya naturaleza consiste en representar la esencia, es decir, aquello que es inmutable, que no deviene, que no cambia, lo que permanece idéntico a sí mismo, ajeno al tiempo. El concepto no es más que un modo impropio de referirse a la realidad, un modo general y abstracto de captar la realidad y por ello, de alejarnos de lo singular y concreto, de alejarnos de la realidad. Lejos de ofrecernos el conocimiento de la realidad, el concepto nos la oculta.

El concepto no es más que una metáfora de la realidad, una representación general de una realidad que es individual. Prescinde, por tanto, de toda diferencia individual. Y la filosofía tradicional ha olvidado este carácter metafórico del concepto y ha pretendido encontrar en él no una simple generalización de las cosas, sino la "esencia", una supuesta realidad suprasensible de las cosas.

Nietzsche dirigirá también su atención al papel que ha jugado el lenguaje en la reflexión filosófica. Dada la íntima relación existente entre el pensamiento y el lenguaje que lo expresa, a medida que el valor de los conceptos es falsificado por la metafísica tradicional, queda también falsificado el valor de las palabras y el sentido en que se usan. De este modo el lenguaje contribuye decisiva y sutilmente a afianzar ese engaño metafísico acerca de la realidad. Recuperar el sentido de lo real exige, por lo tanto, recuperar simultáneamente el sentido, el valor de la palabra. De ahí el estilo aforístico de su obra. Para Nietzsche la influencia de la gramática en el lenguaje da lugar a una visión errónea de la realidad: la estructura sujeto-predicado, el empleo de las mismas palabras (los conceptos) para designar distintos individuos y la primacía que tienen las frases con el verbo ser, favorecen una interpretación substancialista de la realidad, la creencia en entidades dotadas de rasgos permanentes y propios, de esencias y naturalezas universales. Si nuestra gramática fuese distinta, nuestra forma de entender el mundo sería también distinta.

Historia de un error

1. El mundo verdadero es asequible al sabio, al virtuoso; él es quien vive en ese mundo, quien *es ese mundo*. (Esta es la forma más antigua de la Idea, relativamente, simple y convincente. Se trata de una transcripción de la tesis: «yo, Platón *soy la verdad*».)
2. El mundo verdadero no es asequible por ahora, pero ha sido prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso («al pecador que hace penitencia»). (La Idea ha progresado, se ha hecho más sutil, más capciosa, más difícil de entender, y se ha *afeminado*, se ha hecho cristiana...).
3. El mundo verdadero no es asequible ni demostrable ni puede ser prometido, pero, por el hecho de que se pueda pensar, constituye un consuelo, una obligación, un imperativo. (El antiguo sol sigue alumbrando al fondo, aunque se le ve a través de la neblina y del escepticismo; la Idea ha sido sublimada, se ha vuelto pálida, nórdica, koenigsburguense.)
4. ¿Es inasequible el mundo verdadero? En cualquier caso, no lo hemos alcanzado, y por ello nos es también *desconocido*. En consecuencia, no puede servirnos de consuelo, ni de redención, ni de obligación. ¿A qué nos podría obligar algo desconocido? (Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo.)
5. El «mundo verdadero» es una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, una Idea que se vuelto inútil, superflua; *en consecuencia*, es una Idea que ha sido refutada: eliminémosla. (Día claro; desayuno, vuelta del sentido común y de la serenidad alegre; Platón se pone rojo de vergüenza y todos los espíritus libres arman un ruido de mil demonios.)
6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado? ¿el aparente...? ¡no!, *al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente* (Mediodía; instante de la más breve sombra; fin del más largo error; punto culminante de la humanidad; *comienza Zarathustra*.)

Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Sobre cómo terminó convirtiéndose en fábula el mundo verdadero.

d) El conflicto entre lo apolíneo y lo dionisiaco:

Este conflicto es la manifestación más evidente de la crítica que está dirigiendo Nietzsche contra la metafísica y el conocimiento tradicional. Para ello, Nietzsche vuelve a posicionar la vida como el escenario donde surge todo lo particular; siendo el arte la mejor manera de interpretar dicha secuencia de escenas. La razón, en consecuencia, deja de ser el modo privilegiado a través del cual el hombre interpreta lo que sucede, y esto atenta contra lo que Nietzsche considera como vertebrador dentro de Occidente.

¿Cuál es el origen de este conflicto? Nietzsche acude a la cultura griega para discernir entre los dos principios fundamentales, dos fuerzas que se confrontan y se necesitan a la vez: Lo apolíneo (orden, luz, medida, límite, principio de individuación...) y lo dionisiaco (vida misma, sin barreras, sin limitaciones, la unidad primordial de todo sin particularizaciones, un todo indiscernible).

Con sus dos divinidades artísticas, Apolo y Dioniso, se enlaza nuestro conocimiento de que en el mundo griego subsiste una antítesis enorme, en cuanto a origen y metas, entre el arte del escultor, arte apolíneo, y el arte no-escultórico de la música, que es el arte de Dioniso: esos dos instintos tan diferentes marchan uno al lado de otro, casi siempre en abierta discordia entre sí y excitándose mutuamente a dar a luz frutos nuevos y cada vez más vigorosos, para perpetuar en ellos la lucha de aquella antítesis, sobre la cual sólo en apariencia tiende un puente la común palabra «arte»

Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*

2.3. La respuesta original de Nietzsche: Superhombre, eterno retorno y voluntad de poder.

a) Un previo: El nihilismo:

El nihilismo es el proceso que sigue la conciencia del hombre occidental y que quedaría expresado en estos tres momentos:

- El nihilismo como resultado de la negación de todos los valores vigentes: es el resultado de la duda y la desorientación.
- El nihilismo como autoafirmación de esa negación inicial: es el momento de la reflexión de la razón.
- El nihilismo como punto de partida de una nueva valoración: es el momento de la intuición, que queda expresada en la voluntad de poder, en quien se expresa a su vez el valor de la voluntad.

Esta es la base sobre la que ha de construirse, según Nietzsche, la nueva filosofía. El hombre provoca, en primer lugar, la muerte de Dios, sin apenas darse cuenta de ello. En segundo lugar, el hombre toma conciencia plena de la muerte de Dios y se reafirma en ella. En tercer lugar, y como consecuencia de todo lo anterior, el hombre se descubre a sí mismo como responsable de la muerte de Dios descubriendo, al mismo tiempo, el poder de la voluntad, e intuyendo la voluntad como máximo valor.

b) El superhombre:

El concepto de superhombre (*übermensch*) es, probablemente, el más célebre de toda la filosofía nietzscheana, siendo su propuesta antropológica el resultado necesario al que había de llegar toda su crítica de la cultura occidental.

El hombre actual debe ser sustituido por el "superhombre", un hombre que haga de la afirmación de nuevos valores el eje de su vida. Lo único valioso que hay en el hombre actual es su carácter de "puente" hacia el superhombre. El tema del superhombre guarda una relación estricta con el de la muerte de Dios: el superhombre aparece cuando Dios es definitivamente expulsado del espacio que hasta entonces había usurpado, cubriendo el superhombre el vacío dejado por Dios. El hombre crea al superhombre al matar a Dios.

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

Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

Mientras que el hombre actual es un ser domesticado, el superhombre es un ser libre, superior, autónomo; un animal que posee sus propios instintos, los comprende y los desarrolla en la voluntad de poder. Para alcanzar este estadio el hombre actual ha de recorrer un camino largo y no exento de dificultades: ha de experimentar una triple metamorfosis de su espíritu: de camello (animal sumiso) ha de convertirse en león (símbolo de la negación de todos los valores) y de león en niño (símbolo del superhombre que, superando la sumisión del camello y la autosuficiencia del león conquista la auténtica libertad.)

El superhombre no se puede identificar con una clase social con privilegios que le puedan venir por la tradición o que descansen en su poder social (con la aristocracia, por ejemplo), ni con un grupo definido biológicamente (con una raza); pero lo podemos reconocer a partir de su conducta moral. El superhombre no deja de ser la meta a la que debe aspirar el hombre, aceptando el eterno retorno de lo igual, para lo cual debe darse un necesario proceso de transvaloración de los valores: Crear valores nuevos, habiendo destruido los valores preexistentes. ¿Qué rasgos definen el comportamiento del superhombre?

- Rechaza la moral de esclavos: la humildad, la mansedumbre, la prudencia que esconde cobardía, la castidad, la obediencia a una regla exterior, la paciencia consecuencia del sometimiento a un destino o a un mandato, el servilismo, la mezquindad, el rencor.
- Rechaza la conducta gregaria: detesta la moral del rebaño, de los que siguen a la mayoría, de los que siguen normas morales ya establecidas; como consecuencia de su capacidad y determinación para crear valores, no los toma prestados de los que la sociedad le ofrece, por lo que su conducta será distinta a la de los demás.
- Crea valores: aunque los valores morales son invenciones de los seres humanos no todos los hombres los crean; muchos –la mayoría– se encuentran con los valores ya creados por otros, siguen las modas, los estilos vitales vigentes; el primer rasgo del superhombre es precisamente éste: inventa las normas morales a las que él mismo se somete; y los valores que crea son fieles al mundo de la vida y le permiten expresar adecuadamente su peculiaridad, su propia personalidad y riqueza.
- Vive en la finitud: no cree en ninguna realidad trascendente, ni en Dios ni en un destino privilegiado para los seres humanos, una raza, una nación, o un grupo; no cree que la vida tenga un sentido, como no sea el que él mismo le ha dado; acepta la vida en su limitación, no se oculta las dimensiones terribles de la existencia (el sufrimiento, la enfermedad, la muerte) es dionisíaco.
- Le gusta el riesgo, las nuevas y difíciles experiencias, los caminos no frecuentados, el enfrentamiento; no está preocupado ni por el placer ni por el dolor, ni propio ni ajeno, pues pone por encima de ellos el desarrollo de su voluntad y de su espíritu; es duro consigo mismo y con los demás, es valiente, no huye de ninguna forma de sufrimiento: sabe que de estas experiencias puede salir enriquecido y crecer.
- Es contrario al igualitarismo: ama la exuberancia de la vida, le gusta desarrollar en él mismo y en los demás aquello que sea lo más propio; no tiene miedo a la diferencia.
- Ama la intensidad de la vida: la alegría, el entusiasmo, la salud, el amor sexual, la belleza corporal y espiritual; puede ser magnánimo, generoso, como una muestra de la riqueza de su voluntad.
- En conclusión: el superhombre es la afirmación enérgica de la vida y el creador y dueño de sí mismo y de su vida, es un espíritu libre.

Yo os enseño al superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo? (...)

¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa. Y justo eso es lo que el hombre debe ser para el superhombre: una irrisión o una vergüenza dolorosa.

Habéis recorrido el camino que lleva desde el gusano hasta el hombre, y muchas cosas en vosotros continúan siendo gusano. En otro tiempo fuisteis monos, y aun ahora es el hombre más mono que cualquier mono.

Y el más sabio de vosotros es tan sólo un ser escindido, híbrido de planta y fantasma. (...) El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre un abismo. (...)

Es tiempo de que el hombre fije su propia meta. Es tiempo de que el hombre plante la semilla de su más alta esperanza.

Nietzsche, Así habló Zaratustra

c) La voluntad de poder:

Para Nietzsche la voluntad es la verdadera "esencia" de la realidad. La realidad no es más que la expresión de la voluntad: ser es querer (...ser). La realidad no es algo estático, permanente, inmutable; ni la consecuencia de algo estático, permanente, inmutable. Siendo el fruto de la voluntad ha de ser multiforme y cambiante, como aquella. La realidad es devenir, cambio, y no está sometida a otra determinación que a la de su propio querer. Y el querer de la voluntad, al igual que el de todo lo real, es un querer libre, que rechaza toda determinación ajena a su propio devenir. La voluntad, el querer, no se somete a lo querido, sino que se sobrepone a todos sus posibles objetos. No quiere "esto" o "lo otro", sino sólo su propio querer. Se trata de una voluntad libre y absoluta a la que Nietzsche denomina "voluntad de poder": es una voluntad vital, expansiva, dominante... una voluntad que se engendra a sí misma y que tiende a crecer hasta la omnipotencia. La vida, en Nietzsche, se entiende como una lucha constante y como el antagonismo de todo lo existente individual contra todo lo demás.

A la nueva concepción de la realidad corresponde una nueva concepción de la verdad. La verdad no reside en el juicio, ni en la adecuación del intelecto con el objeto. Todos los juicios son falsos, en la medida que consisten en una "congelación" de un determinado aspecto de la realidad mediante el uso de conceptos. Siendo la realidad cambiante no podría dejarse encerrar por conceptos, que son estáticos, inmutables. Y siendo los conceptos la base de todos los juicios estos no pueden expresar ni captar la realidad, el devenir de lo real. Los conceptos no nos sirven para captar lo real, ni los juicios para expresar la verdad de lo real. La verdad ha de ser un resultado de la intuición de lo real, de la captación directa de la realidad. Por ello, no podrá ser una verdad inmutable, y ni siquiera única, pues el mismo cambio de lo real no está exento de contradicciones.

Todas las formas de nihilismo que acabamos de ver son la expresión de una de las cualidades de nuestra Voluntad de Poder: su cualidad negativa. Para Nietzsche, la Voluntad de Poder no constituye una propiedad de los seres, sino la esencia misma de todo cuanto es, es decir, de todo cuanto vive. El ser no es otra cosa que Voluntad de Poder, una cambiante constelación de fuerzas que pugnan entre sí para asegurarse la dominación. Cada centro de fuerza posee su perspectiva particular, desde la cual interpreta y valora el mundo, de acuerdo con sus peculiares intereses vitales. En este sentido, todo ser (no solo el hombre) es esencialmente una voluntad dominadora y creadora, un poder de tabulación que adereza y falsifica la realidad al interpretarla desde el ángulo exclusivo de sus conveniencias vitales

Dolores Castrillo, prólogo a *La voluntad de poder* (Nietzsche)

d) El eterno retorno de lo igual:

El problema del eterno retorno de lo igual es la expresión de la relación de la voluntad de poder con el tiempo pasado, presente y futuro. A pesar de ser, según Nietzsche, el tema más profundo de su filosofía, es de los menos abordados dentro de sus escritos.

Esta concepción del tiempo consiste en aceptar que todos los acontecimientos del mundo, todas las situaciones pasadas, presentes y futuras se repetirán eternamente. Según la tesis del eterno retorno todo va a repetirse un número infinito de veces, lo cual implica que las personas conocidas volverán a estar presentes, pero también el resto de los seres (animales, plantas, objetos inertes), y volverán las mismas cosas con las mismas propiedades, en las mismas circunstancias y comportándose de la misma forma. Para la defensa de esta extraña teoría Nietzsche alega el siguiente argumento: dado que la cantidad de fuerza que hay en el universo es finita y el tiempo infinito, el modo de combinarse dicha fuerza para dar lugar a las cosas

es finito; pero una combinación finita en un tiempo infinito está condenada a repetirse de modo infinito; luego todo se ha de dar no una ni muchas sino infinitas veces.

Sin embargo, cabe entender también la tesis del eterno retorno como la expresión de la máxima reivindicación de la vida, como una hipótesis necesaria para la reivindicación radical de la vida: la vida es fugacidad, nacimiento, duración y muerte, no hay en ella nada permanente; pero podemos recuperar la noción de permanencia si hacemos que el propio instante dure eternamente, no porque no se acabe nunca (lo cual haría imposible la aparición de otros instantes, de otros sucesos) sino porque se repite sin fin. En cierto modo, Nietzsche consigue con esta tesis hacer de la vida lo Absoluto. ¿Cómo lo hace? Admitiendo que la idea de Dios implicaba que de Él emanaban espacio y tiempo, y a Él volvían (como en Platón con el mundo de las ideas, Plotino con el Uno... etc.), pero, tras la muerte de Dios, se recobra la idea de que lo eterno está en lo inmanente: lo eterno/atemporal no puede escapar de lo terreno. Se anula el problema de los dos mundos (eterno vs perecedero).

El mito del eterno retorno viene a decir, *per negationem*, que **una vida que desaparece de una vez para siempre**, que no retorna, **es como una sombra**, carece de peso, está **muerta de antemano** y, si ha sido horrorosa, bella, elevada, ese horror, esa elevación o esa belleza nada significan. [...] Digamos, por tanto, que **la idea del eterno retorno significa cierta perspectiva desde la cual las cosas aparecen de un modo distinto a como las conocemos**: aparecen **sin la circunstancia atenuante de su fugacidad**. Esta circunstancia atenuante es la que nos impide pronunciar condena alguna. ¿Cómo es posible condenar algo fugaz?

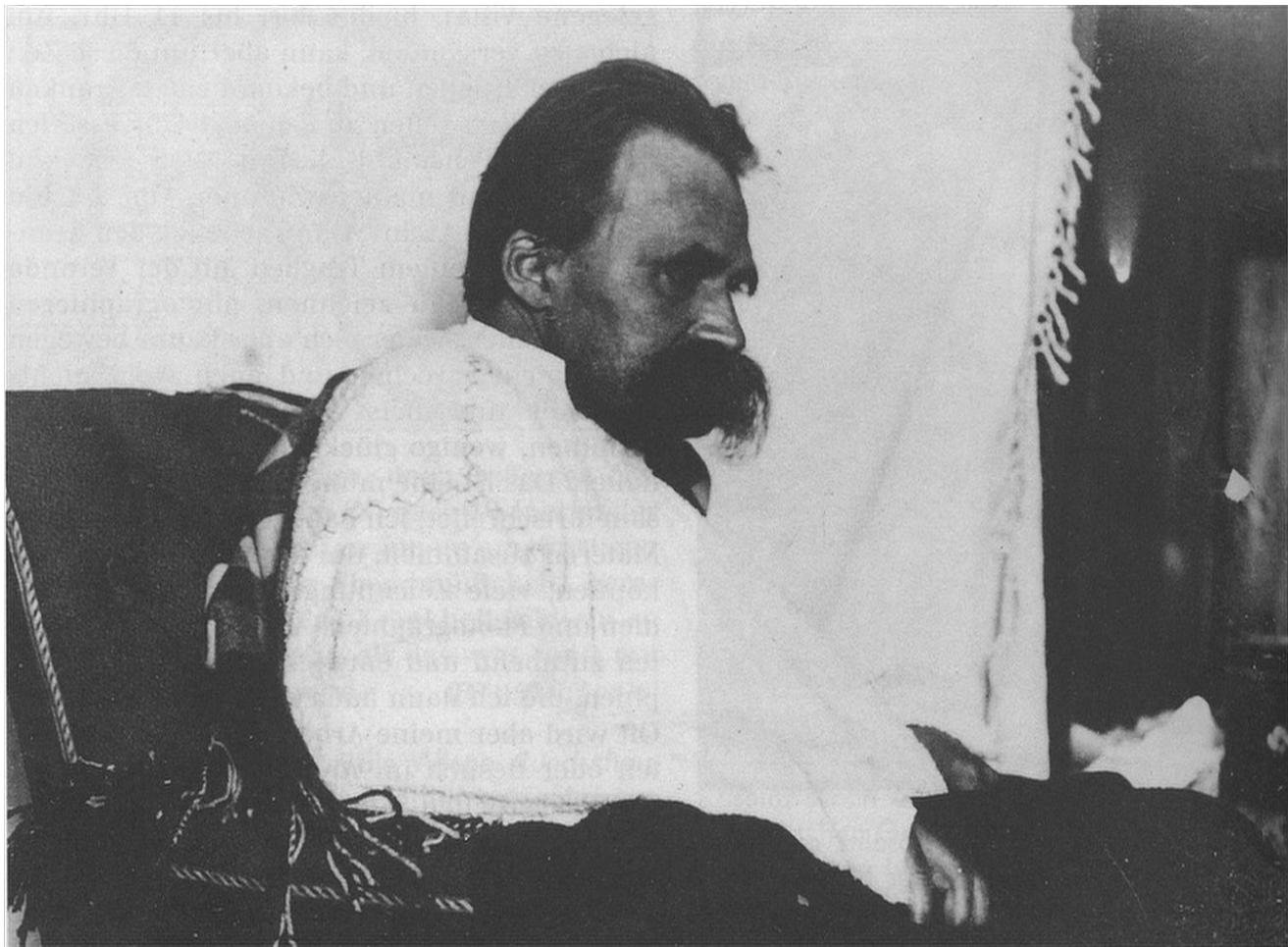
M. Kundera, *La insoportable levedad del ser*

2.4. Comentario de texto:

Tres transformaciones del espíritu os menciono: cómo el espíritu se convierte en camello, y el camello en león, y el león, por fin en niño [...] ¿Qué es pesado? así pregunta el espíritu paciente, y se arrodilla, igual que el camello, y quiere que se le cargue bien [...] ¿Acaso no es: humillarse para hacer daño a la propia soberbia? ¿Hacer brillar la propia tontería para burlarse de la propia sabiduría? [...] Con todas estas cosas, las más pesadas de todas, carga el espíritu paciente: semejante al camello que corre al desierto con su carga, así corre él a su desierto. Pero en lo más solitario del desierto tiene lugar la segunda transformación: en león se transforma aquí el espíritu, quiere conquistar su libertad como se conquista una presa, y ser señor en su propio desierto. Aquí busca a su último señor: quiere convertirse en enemigo de él y de su último dios, con el gran dragón quiere pelear para conseguir la victoria. ¿Quién es el gran dragón, al que el espíritu no quiere seguir llamando señor ni dios? "Tú debes", se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice "yo quiero" [...] Crear valores nuevos -tampoco el león es aún capaz de hacerlo: mas crearse libertad para un nuevo crearse sí es capaz de hacerlo el poder del león. Crearse libertad y un no santo incluso frente al deber: para ello, hermanos míos, es preciso el león [...] Pero decidme, hermanos míos, ¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacerlo? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño? Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí [...] Tres transformaciones del espíritu os he mencionado: cómo el espíritu se convirtió en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño (F. NIETZSCHE, Así habló Zaratustra, Madrid, Alianza, 1984, pp. 49-51).

Información relevante: La obra *Así habló Zaratustra* lleva como subtítulo "un libro para todos y para nadie". Así recoge Nietzsche esa premisa que había hecho en el §125 de la *Gaya ciencia*, al dibujar un profeta que anuncia la muerte de Dios a un gentío que no le escucha. Aquí vemos las tres transformaciones del espíritu que ha de sufrir el hombre para alcanzar el estado del superhombre. Fue redactado entre 1883 y 1885, cuando Nietzsche ya había roto relaciones con Reé, Salomé y con muchos de sus amigos, además de ya sufrir su enfermedad (redacta esta obra entre el norte de Italia y Suiza). Su primera edición fue de muy pocos ejemplares, que Nietzsche distribuyó entre gente conocida.

- Comentario de imagen: Nietzsche.



Nietzsche enfermo (Hans Olde)

Hans Olde hizo una serie de fotografías de Nietzsche en 1899, un año antes de su fallecimiento. También hizo uno de sus retratos a mano en esta misma época, lo cual nos deja testimonio gráfico de sus últimos días mientras era atendido por su hermana. Fue en este momento cuando se tergiversaron algunos de sus textos para acercarlos a una posición más cercana con el nacionalsocialismo posterior.

Su mirada se fue apagando conforme avanzaba la enfermedad. Lou Andreas-Salomé, de quien estuvo enamorado en su día, afirmaba que sus ojos “parecían guardianes que vigilan sus propios tesoros, secretos mudos que ninguna mirada importuna debía rozar (...) solamente dejaba transparentarlo que ocurría en el fondo de su propio interior”.

Nietzsche levantó grandes pasiones en el mundo filosófico, si bien sus obras no gozaron de gran prestigio en vida, como ya hemos visto anteriormente. Siempre pensó que sus libros eran para muy pocos, lo cual contribuyó a crear el aura de genio incomprendido, muy común en el siglo XIX.

3. José Ortega y Gasset (1883 – 1955):



Nace en Madrid, en el seno de una familia liberal e ilustrada: la familia materna es propietaria del periódico madrileño *el Imparcial* y su padre es director de este. Estudia filosofía en la Universidad de Madrid, y visitará las universidades alemanas. Gana la cátedra de Metafísica en la Universidad Central, funda el diario *El Sol* y la *Revista de Occidente*, que también dirige. Sus doctrinas contrarias a la Dictadura de Primo de Rivera le llevan a dimitir de su cátedra, pero continuará sus clases en el teatro Rex y más tarde en el Infanta Beatriz. En la Segunda República funda junto a Marañón y Pérez de Ayala la "Agrupación al servicio de la República" y llegará a ser diputado por León y Jaén. Al comenzar la guerra civil se autoexilia; viaja y da cursos en París, Holanda y Argentina, donde vive hasta que en 1942 se traslada a Portugal y en 1945, vuelve a España. Apartado de la cátedra fundará el "Instituto de Humanidades" donde volverá a ejercer su función de magisterio.

OBRAS MÁS IMPORTANTES:

¿Qué es filosofía?

La rebelión de las masas,

El tema de nuestro tiempo.

3.1. El problema del conocimiento:

Ortega hará una crítica tanto a la filosofía anterior a la modernidad, el Realismo, como al Idealismo, la filosofía que se desarrolló a partir de Descartes.

En el Realismo, la filosofía anterior a Descartes, la realidad es comprendida como el conjunto de las "cosas" que existen independientemente del sujeto. Esta realidad es algo acabado, estático, y se explica con los conceptos de "esencia" o "sustancia". Además, en el Realismo el sujeto es una cosa más siendo el yo absorbido por el mundo. Ha sido la interpretación dominante en las filosofías antigua y medieval. Su tesis principal se puede desdoblar en las dos afirmaciones siguientes: la realidad es independiente de la conciencia que la conoce; el sujeto cognosciente no construye la realidad que conoce. Para el realismo, los árboles, los animales, las personas, el Universo en su conjunto, está más allá de nuestra mente y tiene una existencia propia, autónoma. Para el realismo, en el auténtico conocimiento nuestra mente es pasiva, es como un espejo fiel de la realidad. Todo elemento subjetivo enmascara la realidad, deforma la imagen que ésta puede exhibir en nuestra mente. Por su parte, el idealismo defiende todo lo contrario: la realidad es una construcción de la subjetividad que se la representa, es inseparable de la conciencia que conoce. Esta concepción aparece con el descubrimiento de la subjetividad por Descartes (aunque este autor se sitúa aún en el realismo). Descartes en su afán por dar con una verdad indudable y al exigir la vuelta hacia la mente para la fundamentación absoluta del conocimiento, descubre el ámbito de la conciencia, el mundo de la subjetividad. Con el Idealismo el conocimiento de la realidad se fundamenta sobre el sujeto, sobre el pensamiento, llegándose a afirmar que todas las realidades no son sino ideas del sujeto. Este sujeto es a su vez una sustancia estática que no evoluciona con el tiempo. Por ello, y al contrario que en el Realismo, las cosas son absorbidas por el yo (subjetivismo).

Frente a esto, para Ortega la verdadera realidad está en el yo con las cosas, no siendo ni el yo ni las cosas algo acabado e independiente, sino dependientes ambos en su constitución y desarrollo. Ni la realidad es

una mera construcción del sujeto (este sería el exceso del idealismo), ni la realidad es algo independiente y anterior al sujeto (el exceso del realismo). Son dos extremos que se necesitan y no pueden darse uno sin el otro, ni separados el uno del otro.

Los términos yo y mundo, sujeto y objeto pueden expresarse también con palabras más conocidas: yo y circunstancias. Esta es una de las dimensiones más profundas de la célebre frase “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”: mis circunstancias están ahí porque yo las atiendo; el mundo no es algo independiente, sino que existe más bien en su relación conmigo, con mis intereses, preferencias y pensamientos, con mi subjetividad entera (residuo del idealismo). Pero el yo no puede darse sin las circunstancias, no puede ser lo que es sino es en el ámbito de lo concreto y depende de las cosas para su realización (residuo del realismo). La realidad consta de mundo y subjetividad y ambas se necesitan mutuamente, están radicalmente unidas. Esta relación mutua del sujeto y del objeto se da en la Vida y por ello ésta es el fundamento de toda realidad. Así, la vida se constituye como el elemento fundamental, la vida es la Realidad Radical.

Ortega estudiará las categorías o características fundamentales que definen la Vida:

- La vida es autoconciencia de vivir, reconocerse, saberse como conciencia; los objetos meramente físicos no tienen una noticia de sí mismos, no se sienten ni se saben a sí mismos, nosotros sí. Y en este darse cuenta de nosotros mismos, nos damos cuenta también del no-yo, de las personas y cosas que nos rodean, del mundo circundante. Nos damos cuenta de nuestro mundo y de nuestra intervención en el mundo, y en este darnos cuenta de nuestro mundo nos damos cuenta de nosotros mismos.
- La vida es encontrarse en una circunstancia que es la mutua relación de mi vida y mi mundo; vivir es siempre ocuparse con las cosas del mundo (amarlas, odiarlas, desearlas, pensarlas, percibirlas, ...), es convivir con una circunstancia; en ese encuentro con lo otro distinto a uno mismo se va formando nuestro yo. El mundo o circunstancia al que se refiere Ortega, el mundo como ingrediente de la vida, no es sólo el descrito por la ciencia, es también el mundo de los valores, de los objetos de la religión y en definitiva “todo aquello que nos afecta”; es toda realidad en la que se sitúa y con la que se encuentra el sujeto y que permite sus posibilidades existenciales.
- La vida es fatalidad y libertad. Vivir es algo imprevisto pues no hay una elección en vivir aquí y ahora; la vida es siempre estar en una circunstancia, no se vive en un mundo abstracto e indeterminado, y es a partir de él como debemos actuar y modelar nuestro futuro; este hecho permite precisamente la libertad, la pura indeterminación la haría imposible. La fatalidad de nuestra vida no es completa, existe la libertad: no sentimos que nuestra vida esté prefijada totalmente pues la circunstancia nos permite un cierto margen de posibilidades y, en la misma medida, nos exige decidir. Por esta razón, la vida se presenta siempre como un problema, problema que nadie, excepto nosotros, puede resolver. La idea de la responsabilidad que siempre está presente en nuestro vivir lleva a Ortega a tesis muy próximas al existencialismo sartriano: la vida tiene un inevitable carácter dramático; estamos arrojados a la existencia y nos toca elegir y participar. En consecuencia, tenemos proyectos, y el proyecto, lo que debemos elegir, ha de ser fiel a lo más profundo de nuestro ser; de este modo, la vida es libertad, y debe ser responsabilidad.
- La vida es temporalidad, es futuro permanente pues se vive para y hacia él. Hay tres modos o formas de darse la temporalidad, el pasado, el presente y el futuro; pues bien, de los tres Ortega considera al futuro como el más importante para caracterizar al hombre: nuestra vida es siempre atender al futuro, apostar por un proyecto y actuar para realizarlo; la primacía que tiene el futuro en la vida humana es tal que incluso nuestro presente está condicionado por nuestro futuro, pues hacemos lo que hacemos para ser lo que queremos ser.

De esta forma, la vida es primordial pero también lo será la Razón, pues es la única que puede clarificar la propia vida. Surge así el RACIOVITALISMO donde la razón no es algo que esté fuera o antes de la vida, algo

que existe de forma abstracta, "pura" o "a priori", sino que se encuentra en la vida concreta de cada uno.

El raciovitalismo consiste básicamente en el intento de conjugar la vida con la razón, superando críticamente las contradicciones que se dan entre ambas, tal como se puede deducir de los excesos "irrationalistas" del vitalismo y de los excesos "anti-vitales" del racionalismo.

El análisis orteguiano del vitalismo y del racionalismo se realiza en el artículo "Ni vitalismo ni racionalismo", publicado en 1924 en la Revista de Occidente. Nuestro autor considera que carece de sentido rechazar la racionalidad humana pues es una dimensión básica e irrenunciable al estar incardinada en la vida humana y ser uno de sus instrumentos. El apetito de verdad y de objetividad forma parte de las inclinaciones más profundas del ser humano, así como nuestra predisposición a alcanzar dichos ideales mediante el ejercicio de la razón; además, con la razón construimos descripciones de la realidad que nos permiten orientarnos en la existencia. Pero ello no nos lleva de ningún modo al racionalismo pues la razón vital, a diferencia de la razón pura del racionalismo es capaz de recoger las peculiaridades y reclamaciones de la vida (la perspectiva, la individualidad, la historia, la vocación por la acción, la excelencia y la corporeidad...).

Se trata por tanto de una razón vital y personal pero inmersa también en una determinada realidad social e histórica donde vive el propio sujeto. La razón vital se realiza en y desde la vida del ser humano, es siempre concreta y, por lo tanto, es siempre RAZÓN HISTÓRICA.

La condición histórica del hombre ha sido un descubrimiento del siglo XIX. Sólo a partir de entonces se han empezado a comprender las insuficiencias de la razón físico-natural a la hora de abordar la realidad humana. La razón física sirve para explicar las cosas en tanto que poseen una naturaleza permanente. Cuando esta razón naturalista se aplica al hombre no consigue pensarlo más que como una cosa, dejando inevitablemente al margen su realidad más propia.

La necesidad de pensar la realidad humana en su especificidad nos empuja, pues, a elaborar conceptos capaces de describirla, aunque con ello tengamos que escapar a los imperativos de la ontología tradicional. Dilthey fue el primero en elaborar una razón histórica de este tipo, aspecto que tuvo una gran influencia en Ortega. La naturaleza del hombre es, fundamentalmente, histórica. Eso supone afirmar que no hay una naturaleza humana inmutable: el hombre es, en cada época, en buena medida, lo que hereda de sus antepasados, herencia que se puede consolidar y aumentar, transmitiéndola a las generaciones futuras, o dilapidar. "En suma, que el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene (...) historia. O, lo que es igual, lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia -como res gestae- al hombre".

Razón vital y razón histórica no son pues dos razones distintas. Esta razón asume a la vida como temporalidad y, en consecuencia, comprende la realidad en su devenir. La razón histórica o vital no acepta nada como un hecho fijo, sino que estudia el proceso de la realidad mediante esquemas intelectuales, categorías y conceptos, que van cambiando y modificándose con la vida misma. Por ello, ella misma es algo móvil, igual que la realidad que trata de conocer, siendo un proceso que nunca acaba.

Surge así el Perspectivismo: cada individuo tiene una perspectiva, una verdad propia. Estas verdades individuales son perspectivas de la realidad y no pueden ser, por tanto, tomadas como verdades absolutas. La realidad se dará siempre en perspectivas diversas y cambiantes de cada uno, el cual se relaciona con ellas también desde diversas perspectivas cambiantes, desde las que les da un significado, un valor y un sentido, creando así un mundo, el mundo propio. A su vez, estas perspectivas propias podrán unirse con la de otros formando perspectivas más amplias y verdaderas, pero nunca se llegaría a la verdad absoluta pues esto implicaría la suma de todas las perspectivas pasadas, presentes y futuras.

El filósofo madrileño ilustra con frecuencia su tesis refiriéndose a la perspectiva espacial: el mismo paisaje es distinto visto desde dos puntos de vista; la posición del espectador hace que el paisaje se organice de distinto modo y que haya objetos que desde una se aprecien y desde otra no. Carecería de sentido que uno de los espectadores declarase falso el paisaje visto por el otro pues tan real es uno como el otro; pero tampoco nos serviría declarar los dos ilusorios por aparentemente contradictorios puesto que ello exigiría un tercer paisaje auténtico, verdadero, pero tal paisaje no visto desde ningún lugar carece de sentido. La propia esencia de la realidad es perspectivística, multiforme; todo conocimiento está anclado en un punto de vista, en una

situación, puesto que, en función de su constitución orgánica y psicológica y de su pertenencia a un momento histórico y cultural, todo sujeto de conocimiento está situado en una perspectiva, en un lugar vital concreto. Una realidad que vista desde cualquier punto de vista sea siempre igual es un puro absurdo. El conocimiento absoluto, objetivo e independiente del sujeto cognoscente no existe, es ficticio, irreal.

“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 método filosófico de Ortega partirá de las cosas más próximas, las que nos rodean, para alcanzar las más lejanas, que encontramos tratadas bajo la forma de los problemas filosóficos tradicionales. Eso supondrá el reconocimiento de una jerarquización de las circunstancias (de por sí cambiantes e innumerables) en función de su "cercanía": la reflexión filosófica ha de empezar por lo más próximo, lo más cercano al yo. El método de Jericó es como el de los israelitas ante las murallas de la ciudad, rodeando, explorando, investigando y describiendo siempre de una manera indirecta, señalando poco a poco lo esencial, aplicando las diferentes perspectivas para poder conseguir una visión lo más completa posible.

Además, el propio sujeto tendrá en su mente Ideas y Creencias: las primeras, son aquellas con un puro contenido intelectual; las segundas, las creencias, tendrán un contenido vivencial o existencial que se vivirá en la propia existencia individual.

Está bien que se diga: primero es vivir y luego filosofar —en un sentido muy riguroso es, como ustedes están viendo, el principio de toda mi filosofía—; está bien, pues, que se diga eso —pero advirtiendo que el vivir en su raíz y entraña mismas consiste en un saberse y comprenderse, en un advertirse y advertir lo que nos rodea, en un ser transparente a sí mismo. Por eso, cuando iniciamos la pregunta ¿qué es nuestra vida? pudimos sin esfuerzo galanamente responder: vida es lo que hacemos —claro— porque vivir es saber que lo hacemos, es —en suma— encontrarse a sí mismo en el mundo y ocupado con las cosas y seres del mundo.

(Estas palabras vulgares, encontrarse, mundo, ocuparse, son ahora palabras técnicas en esta nueva filosofía. Podría hablarse largamente de cada una de ellas, pero me limitaré a advertir que esta definición: «vivir es encontrarse en un mundo», como todas las principales ideas de estas conferencias, están ya en mi obra publicada. Me importa advertirlo, sobre todo, acerca de la idea de la existencia, para la cual reclamo la prioridad cronológica. Por eso mismo me complazco en reconocer que en el análisis de la vida quien ha llegado más adentro es el nuevo filósofo alemán Martin Heidegger.)

José Ortega y Gasset, *Qué es filosofía*, Lección X

3.2. Comentario de texto:

La vida humana es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella. La nota más trivial, pero a la vez la más importante de la vida humana, es que el hombre no tiene otro remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia. La vida nos es dada, puesto que no nos la damos a nosotros mismos, sino que nos encontramos en ella de pronto y sin saber cómo. Pero la vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacernosla nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer. Y lo más grave de estos quehaceres en que la vida consiste no es que sea preciso hacerlos, sino, en cierto modo, lo contrario; quiero decir, que nos encontramos siempre forzados a hacer algo, pero no nos encontramos nunca estrictamente forzados a hacer algo determinado, que no nos es impuesto este o el otro quehacer, como le es impuesta al astro su trayectoria o a la piedra su gravitación. Antes que hacer algo, tiene cada hombre que decidir, por su cuenta y riesgo, lo que va a hacer (J. ORTEGA Y GASSET, “Historia como sistema” en *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza, 1981, pp. 13-14).

Información relevante: La obra es redactada como homenaje a la figura del antropólogo Ernst Cassirer, publicado por primera vez en español en 1941, en *Revista de occidente*.

- Comentario de imagen: Ortega y Gasset.



José Ortega y Gasset en su discurso 'Rectificación de la República' (1931)

Ortega no solo es conocido por su filosofía de la vida (alineada con la filosofía europea del momento), pues también es reconocible su participación política. Junto a Pérez de Ayala y Gregorio Marañón fundó la Agrupación al servicio de la república (se conserva una foto de los tres fundadores junto a Antonio Machado, pues era una agrupación de corte intelectual para la defensa del nuevo régimen político, agrupación que se disolvió en 1932 con la consolidación del proyecto republicano).

La fotografía pertenece a uno de los discursos de apoyo al régimen republicano que Ortega hizo en el cine Ópera, organizado por el Ateneo de Madrid. Según la crónica del momento, entre los asistentes se personaron Maura, Azorín, Unamuno, Zuloaga o Pedro Salinas, y la sala se llenó hasta el punto de que el Ateneo de Madrid tuvo que disponer de un altavoz en el salón de actos del Ateneo para que allí también se oyera el discurso.

Como ya se ha visto, esta participación política le trajo no pocos problemas, tanto que estuvo exiliado hasta 1945, una década antes de su muerte (aunque viajaba regularmente a Madrid desde 1942, cuando se estableció en Lisboa). Fue una figura de gran relevancia para la sociedad del momento, prototipo del galán y fotografiado en múltiples ocasiones, llegando incluso a ser retratado por Sorolla en 1918, entre la publicación de las *Meditaciones del Quijote* y su famoso ensayo *España invertebrada*.

4. La filosofía analítica: Su origen, temas y autores:

Hablar de filosofía analítica implica una serie de problemas filosóficos determinados. De ella no podemos decir que sea una escuela determinada, tal como indica Franca D'Agostini, sino un movimiento que surge en los primeros compases del siglo XX, que unificamos por el estilo de su escritura (textos breves, minuciosos, esquemáticos...) más que por los temas que tratan (pues abordan cuestiones desde la ética a la lógica).

Rorty ha señalado en *El giro lingüístico* que, durante mucho tiempo, esta escuela se ha denominado como la filosofía del lenguaje en tanto que es «la concepción según la cual los problemas filosóficos pueden ser solucionados (o disueltos) reformando el lenguaje o ampliando el conocimiento del lenguaje que utilizamos». Estos autores, por tanto, usarán el lenguaje no solo como método, sino como su campo de trabajo, estudiando los argumentos que componen el derecho, la ética, estética... etc. Su origen se encuentra en el positivismo lógico del S. XX (donde destacan, entre otros, Russell, Frege, Peano y Wittgenstein).

4.1. Ludwig Wittgenstein (1889 – 1951):



Nació en Viena (Austria) en 1889. Desde pequeño vivió en un ambiente intelectual y culto, recibiendo una esmerada educación musical. Luchó como voluntario en la I Guerra Mundial, en cuyas trincheras escribió el *Tractatus*. Esta obra alcanzó un gran éxito, siendo nombrado profesor en Cambridge (Inglaterra) donde impartió docencia hasta 1947. De carácter extraño, unas veces altruista y otras irascible, murió en 1951.

Obras más importantes:

Tractatus logico-philosophicus;

Investigaciones Filosóficas.

Wittgenstein es muy nervioso: tiene más pasión de la que tengo yo por la filosofía; sus avalanchas hacen que las más parezcan simples bolas de nieve. Tiene una pasión intelectual pura, del más alto grado; lo que hace que le tenga cariño. Su disposición es como la de un artista, intuitivo y de carácter voluble. **Dice que cada mañana empieza su trabajo con esperanza, y que cada tarde termina desesperado** (se enrabieta cuando no entiende las cosas como yo)

Bertrand Russell, *Cartas a Lady Ottoline*, 16-3-1912

4.2. El problema del conocimiento: la epistemología.

Wittgenstein buscará conocer los límites de aquello de lo cual se puede hablar con sentido y por ello conocer con seguridad. Esto se debe a que hasta ahora la filosofía ha intentado argumentar sobre todas las cosas, pero no ha logrado demostrar nada. Por tanto, la tarea consiste en trazar los límites del lenguaje y ver cómo se relaciona esta realidad con el pensamiento humano.

En su primer período, y en su obra el *Tractatus*, Wittgenstein se muestra seguidor del Atomismo lógico de Russell, intentando conocer la estructura del mundo a través de la Lógica matemática, que es el lenguaje ideal, prototipo de los otros lenguajes, pero vacío de contenido.

En esta obra, una de las más concisas y enigmática de la historia de la filosofía, pretende fijar unos límites absolutamente precisos del pensamiento, como interpretación de la realidad, en su expresión perceptible, que es el lenguaje.

Parte de una estructuración de la realidad. La Realidad es todo aquello posible lógicamente. El Mundo, más reducido, sería el conjunto de hechos que realmente existe dentro de todas las posibilidades de lo que podría existir. Los Hechos serían el estado de cosas actualmente existente, es decir: la relación dada entre los objetos o las cosas y que se está produciendo en la actualidad. Por último, las Cosas u Objetos serían lo individual existente y fijo.

En esta etapa, Wittgenstein defiende el principio de la isomorfía. Según él, hay una relación lógica entre la realidad y el lenguaje y por ello es posible hablar sobre el mundo. Así, la estructura lógica del lenguaje tiene que ver con la forma lógica del mundo y por ello el lenguaje fija el límite de aquello que del mundo podemos conocer racionalmente. De esta forma, las proposiciones lingüísticas tendrán sentido cuando hablan de aquellas cosas del mundo donde la isomorfía se pueda realizar. Pero que algo tenga sentido no implica que sea necesariamente verdadero. Una proposición será verdadera cuando aquello que exprese coincida con un hecho del mundo: si lo representado existe, la representación será verdadera; si no existe, será falsa.

El lenguaje, por tanto, solo habla del mundo cuando es posible aplicar la isomorfía. Por ello, las proposiciones verdaderas serían la totalidad del contenido de la ciencia (a un objeto le corresponde un nombre, a un hecho una proposición y al mundo el lenguaje). La proposición es un retrato lógico de un hecho, “pinta la realidad”. Cada hecho tiene una sola forma lógica y no puede ser correctamente expresado más que por una sola proposición. Y por ello, aquellas proposiciones a las que no se les puede aplicar la isomorfía son pseudoproposiciones.

Estas pseudoproposiciones son de dos tipos fundamentales. En primer lugar, están las pseudoproposiciones lógicas y matemáticas que aunque carezcan de sentido, pues no hablan del mundo, no son absurdas, pues son útiles para ciertos procesos. En un segundo lugar están las pseudoproposiciones de la filosofía. La verdad filosófica, como tal, aspira a estar más allá de la experiencia y por eso es un sinsentido. Las cuestiones filosóficas no se pueden responder y la verdadera tarea de la filosofía es convertirse en una actividad de clarificación sobre lo que puede conocerse. Así la filosofía es crítica del lenguaje y análisis de los límites del conocimiento. Si Kant demostró los límites de la razón, preguntándose por las condiciones de la posibilidad del conocimiento, Wittgenstein se pregunta por las condiciones de posibilidad del lenguaje y por los límites del lenguaje.

Hay realidades que no son hechos, y que caen entonces fuera de la realidad de los hechos: es el terreno de lo místico, de lo misterioso, de lo inexpresable, como puede ser la inmortalidad, el sentido de la vida, los valores, el mundo de la ética, de lo religioso, de lo estético. Todo esto traspasa los límites del lenguaje. Lo afirma contundentemente: “Es claro que la ética no se puede expresar”. Todo el significado del libro podría resumirse en esto: “Todo lo que puede decirse, se puede decir con claridad, y ante lo que no se puede hablar, mejor es callarse”.

En su segunda etapa, que guarda relación con las Investigaciones Filosóficas, Wittgenstein abandona la isomorfía y defiende la idea de juegos de lenguaje y el concepto de uso. Esta revisión crítica de su propia filosofía será la base teórica de la corriente de pensamiento llamada FILOSOFÍA ANALÍTICA. Ya no se tratará de seguir analizando el lenguaje científico como el único que propiamente tiene significado, sino analizar el lenguaje común con su pluralidad de usos y significados.

Es en el uso del lenguaje donde está la clave del significado y dicho significado radica en un juego compartido por el oyente y el hablante. Según Wittgenstein, es el modo en que se emplee el lenguaje, el uso que se le dé, el que determina su significado. La precisión del lenguaje estará en las reglas que se marquen para el uso concreto y que gobiernan su funcionamiento, no siendo entendido quien se salte las reglas.

Así, la clave del lenguaje es su uso y a cada uso le corresponde un juego de lenguaje propio. El juego del lenguaje es así ese conjunto de reglas que tiene un determinado uso de lenguaje y cada situación, cada juego, tiene unas determinadas y propias de él y que no pueden ser aplicadas a otro juego distinto. Estos usos del

lenguaje proceden de la situación concreta y, a su vez, de la tradición anterior.

Ya no hay un único lenguaje, el descriptivo y formal que defendía antes, ni un único juego, el de la lógica; hay muchos lenguajes, ya que nos encontramos con expresiones que no sirven para establecer ninguna relación con las cosas sino que describen, pero también dan órdenes, inventan historias o cuentan chistes.

Los juegos del lenguaje no tienen ninguna esencia común que los defina a todos ellos; entre ellos sólo se da “un aire de familia”. Estos juegos son una forma de vida: el lenguaje se emplea siempre en un entorno social, en una actividad común; forma parte de la vida de cada persona, y sólo desde ella puede ser comprendido. Para comprender un lenguaje, más que conocer las reglas en sí mismas, lo que le interesa a la filosofía es saber cómo debemos usarlas.

Wittgenstein plantea también en esta segunda etapa el problema de la filosofía. La filosofía produce una fascinación porque es un embate contra los límites del lenguaje y busca siempre tratar problemas que están más allá de nuestra comprensión. Por ello, su problema es el mal uso del lenguaje. La filosofía debe tener como tarea aclarar y elucidar conceptualmente los términos del propio lenguaje para que no puedan ser utilizados de forma errónea. Así, su función es descubrir y poner en claro las estructuras del lenguaje esclareciendo las reglas y, con ello, determinar el uso correcto del lenguaje.

La función de la filosofía será entonces la de “mostrar a la mosca el agujero de salida de la botella. Tendrá una función terapéutica: la de sanear el lenguaje. Los problemas de la filosofía vienen por los malentendidos o confusiones de uso de los distintos juegos de lenguaje. El significado de una palabra no es unívoco, no es un reflejo de una realidad, cosa, objeto, sino el del uso que se le da en el lenguaje ordinario.

La filosofía es por tanto y fundamentalmente una actividad. No busca resolver los problemas filosóficos ni fundamentarlos, más bien los describe, dejando las cosas tal y como están (tal y como lo propone la filosofía analítica).

Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo.

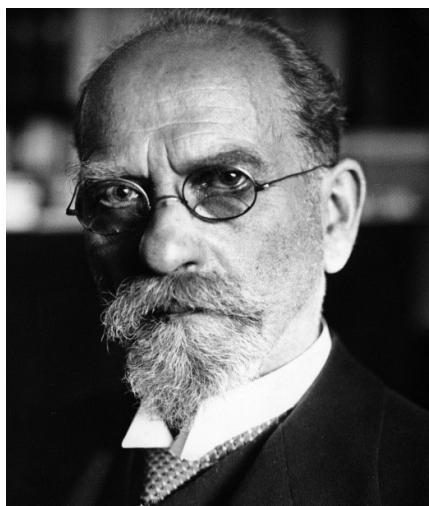
Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, prop. 5.6

De lo que no se puede hablar, mejor es callarse.

Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, prop. 7

5. Otras corrientes filosóficas:

5.1. Fenomenología:



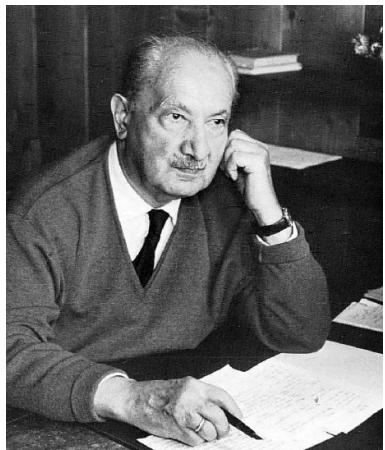
Creada por Edmund Husserl (1859-1938). Está muy basada en el sistema cartesiano y kantiano. Entiende el mundo como un conjunto de fenómenos que se presentan a la conciencia. Intenta volver a las cosas mismas, poniendo entre paréntesis toda la realidad (epokhé) para poder conocerlas de un modo pleno. Esta reducción fenomenológica, también denominada eidética, lo que intenta es detener la constante interpretación de la realidad como algo ya dado, para invertir la mirada hacia el sujeto, y, de esta forma, evaluar cómo se presentan las cosas a la conciencia.

Para ello, Husserl recupera un concepto del fundador de la psicología como ciencia, rescatando el concepto de “Intencionalidad” de Brentano: La conciencia está dirigida hacia algo, orientada, tiene, en sentido estricto, un sentido, una dirección de la mirada; lo que también permite tratar el tema de la intersubjetividad como encuentro de conciencias.

Pongamos todas estas tesis «fuera de juego»; no tomemos nada más; dirijamos nuestra mirada de manera tal que pueda captar y estudiar teóricamente la conciencia pura en su absoluto ser propio. Es pues esto lo que queda como el «residuo fenomenológico» buscado; lo que queda a pesar de haber puesto «fuera de circuito» al mundo entero, con todas sus cosas, seres vivos, hombres, y nosotros mismos. Propiamente, no hemos perdido nada, sino ganado la totalidad del ser absoluto, el cual, si se lo entiende correctamente, alberga dentro de si todas las trascendencias del mundo, las «constituye» en su seno.

Husserl, *Investigaciones Lógicas II*, §11

5.2. Martin Heidegger (1889 – 1976): Entre la fenomenología y el existencialismo.



La vida de Martin Heidegger está marcada por la circunstancia tan peculiar que rodea a la Alemania del momento. Nacido en Messkirch, primero sería conocido como discípulo de Husserl y entusiasmado por su proyecto fenomenológico, para después abandonar las tesis de su maestro y dar un giro radical a la filosofía del s. XX.

Si Husserl, como ya se ha dicho, presuponía la existencia de una conciencia que percibe el mundo, Heidegger va más allá al preguntarse por el *Ahí (Da)* de las cosas; pues las cosas están ahí antes de que sean percibidas. A esto consagra su obra más capital, a la pregunta por el sentido del ser. Heidegger afirmará que estamos en el mundo, pero no como están los objetos y resto de seres vivos, pues somos conscientes de nuestro estar-en-el-mundo. A la vez, *Ser y tiempo* puede leerse como la obra en la que se recupera la esencia del hombre entendida como cuidado (*Sorge*), especialmente de uno mismo, acercando a la filosofía al concepto que tenían de ella los antiguos: una forma de vivir.

Como se ha dicho, nos movemos desde siempre en una comprensión del ser. Desde ella brota la pregunta explícita por el sentido del ser y la tendencia a su concepto. No sabemos lo que significa “ser”. Pero ya cuando preguntamos: “¿qué es ‘ser’?”, nos movemos en una comprensión del “es”, sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el “es”. Ni siquiera conocemos el horizonte desde el cual deberíamos captar y fijar ese sentido

Heidegger, *Ser y tiempo*, §2

5.3. Existencialismo:

El existencialismo tiene su origen en el filósofo danés Kierkegaard (1813- 1855) y en la fenomenología de Husserl. Tendrá un auge muy relevante dentro del siglo XX, debido a la experiencia de crisis y de guerras. Algunos autores que destacan en el existencialismo son Albert Camus, Martin Heidegger o Jean Paul Sartre. Entendemos por existencialismo como toda escuela que analiza la existencia. El existencialismo entiende como existencia al modo de ser del hombre en el mundo, de suerte que pone en tela de juicio el modo de ser del ser humano en su relación con el mundo, que no tiene por qué estar dado o pre-constituido. Encontramos en esta etapa al Heidegger posterior a 1930, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir o Albert Camus

5.3.1. Jean-Paul Sartre (1905-1980)



Jean Paul Sartre nació en París, el 21 de junio de 1905. Durante su infancia y los primeros años de su juventud Sartre será educado en un medio burgués e intelectual, que marcará buena parte de su formación intelectual, pero que irá evolucionando hasta terminar por ser considerado un símbolo del pensador comprometido con los problemas de su tiempo.

Una vez consumada la ocupación de París por las tropas nazis, tras el derrumbe inesperado del ejército francés, la actividad cultural se ve limitada y censurada, pese a lo cual publicará en 1943 la primera edición de "Las moscas", que será representada en París, en plena ocupación, y de "El ser y la nada". Simone de Beauvoir publica, ese mismo año, "La invitada". Sartre se adhiere al "Comité nacional de escritores" y colabora con los periódicos clandestinos "Combat" y "Lettres françaises". Conoce a Albert Camus. Sartre vive estos años un periodo de intensa creatividad, combinada con la actividad política, que continuará con éxito en los años

siguientes.

En 1945 participa, junto con Simone de Beauvoir, entre otros, en la creación de la revista "Les Temps Modernes". Muere el 15 de abril de 1980 en el hospital Broussais. Es enterrado el 20 de abril, rodeado de una inmensa multitud. Varias decenas de miles de personas le acompañan hasta el cementerio de Montparnasse.

El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, **sino tal como él se quiere**, y como se concibe **después de la existencia**, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que **lo que él se hace**. Éste es el primer principio del existencialismo. Es también lo que se llama la subjetividad, que se nos echa en cara bajo ese nombre. Pero ¿qué queremos decir con esto sino que el hombre tiene una **dignidad mayor que la piedra o la mesa**? Pues queremos decir que **el hombre empieza por existir**, es decir, que empieza por ser algo que se lanza hacia un porvenir, y que **es consciente de proyectarse hacia el porvenir**. El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; **nada existe previamente a este proyecto**; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será, ante todo, lo que habrá proyectado ser.

J.P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, 17-18

Para Sartre, el hombre es el ser cuya aparición hace que exista un mundo, al cual accede por medio de la apertura a él, dándose a sí mismo una serie de objetivos que dan sentido al mundo. Por el contrario, cuando descubrimos que el mundo que nos rodea es contingente, y que toda la realidad está rodeada de lo absurdo, el sentimiento que se genera es el de la náusea: náusea provocada al conocer que todo lo que nos rodea aparece y desaparece, gratuita y absurdamente.

Ante esta sensación, Sartre distingue la realidad en dos categorías: lo "en-sí" y lo "para-sí". Para Sartre, el mundo es lo "en-sí", lo que está lleno de sí mismo, absolutamente contingente. Frente a ello se presenta la conciencia, que es lo "para-sí", vacía de contenido, y, por tanto, libre, posible. Esto es lo que nos invita a dar sentido a nuestras vidas: el no estar determinado nos 'condena' irremediablemente a ser libres, a tomar decisiones para dar sentido a nuestra vida, a que, en definitiva, cada persona vaya 'eligiéndose', vaya formándose a través de su toma de decisiones.

5.3.2. Simone de Beauvoir (1908-1986):

Nace en París en 1908 en el seno de una familia de la burguesía media. Recibió una educación profundamente religiosa, a la que renunció siendo aun adolescente; la religión le parecía una forma de coacción hacia el individuo y siempre se declaró atea. Durante este primer periodo junto a Sartre, De Beauvoir tomó algunas determinaciones que, con el tiempo, marcarían su estilo vital y de pensamiento. No quería contraer matrimonio, no quería tener hijos y, en esta búsqueda de su autonomía, pactó con Sartre una relación que admitía “amores contingentes”, siendo el suyo un “amor necesario”. Esta forma de entender la amistad, también en relación con sus alumnos/as, le granjeó más de un problema con las autoridades académicas y con las familias de éstos/as. Con todo, fue una de sus grandes reivindicaciones vitales y teóricas.

Sin lugar a duda, su culminación como pensadora feminista se produjo en 1949 con la exitosa publicación de *El segundo sexo*, obra transgresora, ícono de la lucha por la igualdad de género, que abordó con valentía y sagacidad la impostura de la institución matrimonial, la defensa del aborto y muchos otros temas nunca

antes tratados abiertamente por la moral burguesa. La tesis general de la obra afirma que la mujer ha quedado relegada en Occidente a ser una mera construcción cultural definida según los parámetros de su relación con el varón. Es necesario que la mujer recupere su capacidad de autodefinirse sin predeterminaciones: “*No se nace mujer, se llega a serlo*”. Desde la perspectiva existencialista, el ser humano -independientemente del sexo asignado- no es una esencia sino un existir, un proyecto por definir, un constructo libre. Influída también por el marxismo, argumentó que la emancipación de la mujer debía diferenciarse de la lucha de clases, si bien es cierto que consideró que seguían caminos paralelos en muchos sentidos puesto que el problema de la mujer a lo largo de la historia había sido más económico que ideológico. La mujer ha sido un objeto antes que un sujeto; ha llegado el momento de recuperar su plena existencia.

Al igual que en *El segundo sexo* respecto de la mujer, en su estudio *La vejez* analiza el fenómeno de la ancianidad como una alteridad social. Los ancianos son los otros respecto de la sociedad productiva y, en este sentido, se les considera como universales abstractos y no como sujetos individuales, por tanto, libres, por tanto, susceptibles de crear su propio proyecto de vida. También para ellos, los individuos viejos, reivindica su libre elección de vida particular.

Finalmente, en una de sus últimas obras, *Una muerte muy dulce*, en la que narra los últimos momentos de vida de su madre, también se atrevió a defender la eutanasia, otro gran tabú de la moral burguesa. La muerte de Simone de Beauvoir se produjo en París en 1986.

No se nace mujer: llega una a serlo. Ningún destino biológico, físico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; la civilización en conjunto es quien elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica como femenino. Solo la mediación de un ajeno puede constituir a un individuo en otro.

Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*.

5.4. Hermenéutica:

Movimiento popularizado por Hans Georg Gadamer (1900-2002), discípulo de Heidegger. Sin embargo, los orígenes de la hermenéutica pueden rastrearse desde más antiguo. Jean Grondin entiende que hay cuatro sentidos en los que se puede entender la ciencia hermenéutica:





- a) Un sentido clásico, entendiendo la hermenéutica como la técnica para interpretar textos religiosos, jurídicos o filológicos, siendo una técnica de interpretación del texto. Esta es la que se inaugura desde Aristóteles con el *Sobre la interpretación (peri hermeneias)*.
- b) Un sentido propio del romanticismo, entendiendo la hermenéutica como un fundamento metodológico de las ciencias del espíritu. Así, las humanidades tendrían como método la interpretación que intente hallar cierta noción de verdad. Esta es la concepción de Dilthey y Schleiermacher, fundamentalmente.
- c) Un sentido contrario al romántico, entendiendo la hermenéutica no como un método (que intentaba hacer que las ciencias del espíritu se parecieran a las ciencias naturales, especialmente en su rigor); tomando la interpretación como un proceso vital en el que ya estamos siempre inmersos; esto es, que nos constituimos como seres ávidos de sentido.

Esta forma de entender la hermenéutica es deudora indirecta de Nietzsche y deudora directa de Heidegger.

- d) Un sentido contemporáneo, entendiendo la hermenéutica como escuela que, sin desoír los postulados de Heidegger, intenta reanudar la investigación dentro del método de las ciencias del espíritu, haciendo hincapié en el valor de lo lingüístico e histórico como constitutivo de lo humano. Aquí encontramos a Gadamer, Ricoeur y sucesores. Gadamer afirma en *Verdad y método* que en el arte, historia y filosofía siempre hay algo que nos habla a nuestro presente. Esto sucede porque entre el artista y el intérprete hay una fusión de horizontes, de suerte que la vida de ambos se conecta en un punto común, y la historia pasada tiene algo que decirnos en nuestros días, así como la filosofía.

En todo nuestro pensar y conocer, estamos ya desde siempre sostenidos por la interpretación lingüística del mundo, cuya asimilación se llama crecimiento, crianza. En este sentido el lenguaje es la verdadera huella de nuestra finitud. Siempre nos sobrepasa. (...) ¿Cómo existe entonces el lenguaje? Es cierto que no existe sin la conciencia individual; pero tampoco existe en una mera síntesis de muchas conciencias individuales.

Gadamer, *Hombre y lenguaje* (en *Verdad y método II*)

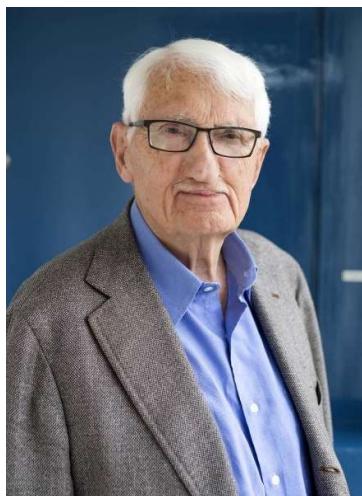
5.5. Posmodernidad:

Movimiento filosófico popularizado por Gianni Vattimo, Jean François Lyotard y Jean Baudrillard. Tiran abajo los grandes relatos que nos han acompañado durante la historia, volviendo sobre la frase de Nietzsche “No hay hechos, solo interpretaciones de los hechos”. Esta gran narrativa caída nos deja un tanto “huérfanos”, y responsables de nuestra propia vida y cómo le dotamos sentido.

De modo distinto de los escépticos antiguos, los construccionistas postmodernos no ponen en duda la existencia del mundo; sólo que sostienen que está construido por esquemas conceptuales y que, por lo tanto, es en sí mismo amorfo e indeterminado.

Maurizio Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*.

5.6. Jürgen Habermas (1929):



El contexto filosófico de Habermas ha estado delimitado por las denominadas Escuelas de Frankfurt. Siendo él máximo representante de la segunda, los planteamientos de la primera suponen la base de su desarrollo expositivo.

El Instituto de Investigación Social (I Escuela de Frankfurt) tenía como objetivo analizar las transformaciones sociales en las sociedades avanzadas. Surge tras la I Guerra mundial (1923), con la pretensión de contrarrestar el modelo oficial de enseñanza universitaria alemán. Con el ascenso del nazismo, se traslada a Ginebra y con la II Guerra mundial, a Nueva York.

En un primer momento, sus componentes fueron muy críticos con el modelo capitalista de manipulación de las masas, desde una perspectiva marxista (pero no soviética). Su “teoría crítica” pretendía fundamentar la praxis emancipatoria de las condiciones sociales existentes en el capitalismo avanzado sin caer en los reduccionismos o manipulaciones de lo que se entendía por movimiento obrero. La teoría crítica, en fin, destacaba la estrecha relación entre conocimiento y acción, entre teoría y praxis, entre razón teórica y razón práctica.

Así pues, la teoría crítica debía de estar al servicio de la transformación práctica de la sociedad, frente a la neutralidad valorativa de la teoría y de la ciencia, del positivismo. Se propuso, de este modo, superar el amoralismo de las ciencias sociales, que en tanto que razón instrumental deshumanizaba a los individuos objetivándolos. Los autores más importantes fueron: Horkheimer, Adorno, Marcuse y Benjamin.

Habermas pretende continuar con el análisis crítico del proyecto ilustrado, pero superando el pesimismo; dándole una dimensión emancipatoria. Esta va a ser la clave de la II Escuela de Frankfurt. En concreto, lo que este autor se plantea es el objetivo de fundamentar de nuevo la teoría crítica a través de una renovada teoría de la racionalidad que, aunque novedosa en algunos aspectos, considera, siguiendo con ello la tradición de la ilustración alemana, enlazados de manera esencial razón y emancipación.

Pretende reconstruir el proyecto de la modernidad: al progreso de la ciencia y la tecnología tiene que acompañar un progreso moral y político; para lo que realiza un análisis crítico de las sociedades modernas a fin de esclarecer nuestro horizonte actual y las perspectivas de futuro; y mostrar que es posible, y cómo lo es, dar cumplimiento adecuado al proyecto que abre nuestra modernidad.

En su teoría de la acción comunicativa, Habermas pretende superar los modelos antimodernos de la postmodernidad apelando a la teoría dialógica de la racionalidad: el uso compartido del lenguaje nos permite llegar a acuerdos sobre la verdad y la justicia.

[Cuando hay un debate ético en el que participan personas de diferentes credos religiosos y diferentes culturas] las perspectivas iniciales de los participantes, que tienen su raíz en su propia religión y cultura, van “descentrándose” [los participantes van dejando de ver todo desde su propia perspectiva para ir poniéndose en el lugar de los otros+ cada vez con más fuerza *...+ a medida que el proceso de interrelación mutua de las diferentes perspectivas se va acercando a la meta de la inclusión completa. Resulta interesante constatar que la práctica de la argumentación ética apunta ya, por su propia dinámica, en esta dirección de que el participante en un debate ético salga de su propia y exclusiva posición para incluirse en la posición del otro. Si atendemos al punto de vista del diálogo, bajo el cual sólo obtienen aceptación aquellas normas morales que son igualmente buenas para todos, el discurso racional aparece como el procedimiento más apropiado [para resolver un conflicto ético], ya que se trata de un procedimiento que asegura la inclusión de todos los afectados y la consideración equitativa de todos los intereses en juego

Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*. (trad. Propia)

5.7. Hannah Arendt (1906-1975):



Hannah Arendt nace en 1906 en Hannover, en el seno de una familia judía, dato este que va a condicionar no sólo su biografía sino también su pensamiento. Curiosamente pasará su infancia en Königsberg, ciudad natal de Kant, uno de sus referentes filosóficos más claros (frente a su concepto de mal radical, propondrá su célebre noción de la banalidad del mal).

En 1933, ya licenciada en Filosofía y habiendo sido alumna de personajes de gran renombre como Jaspers y Heidegger (filósofo que militó en el partido nazi a pesar de su amistad con judíos como Hannah Arendt), tuvo que trasladarse a Francia a consecuencia de la intensificación de las persecuciones antisemitas. Allí colaboró con el movimiento sionista, hasta que en 1940 -con la guerra ya en curso- fue arrestada y logró huir a EE. UU., donde establecería su residencia definitiva. Fue profesora, escritora, conferenciante y colaboró con revistas y periódicos; en concreto, fue el *New Yorker* el que la envió a cubrir el juicio contra Eichmann en Jerusalén, por su directa participación en el holocausto. Arendt murió en 1975. En su trabajo abordó diversos temas todos ellos relacionados con la ética y la política. Uno de sus estudios más importantes fue el que realizó sobre los totalitarismos (*Los orígenes del totalitarismo*, 1951), y en concreto su relación con el antisemitismo, encuadrando el nacionalsocialismo entre los régimes totalitarios generados por una sociedad de masas.

Arendt entiende que, en esta operación, la masa renuncia al estado de derecho ya conseguido para retrotraerse a un modelo imperialista. El hombre masa es aquel sujeto sin conciencia que puede gasear judíos al tiempo que ayuda a una anciana a cruzar la calle; es un sujeto irreflexivo, cuya única pretensión es que no se le considere responsable de sus actos porque sólo los realiza por sumisión a la norma. El hombre masa pues se presenta como el opuesto al superhombre nietzscheano que asume sobre sí todas y cada una de las responsabilidades, en un ejercicio de libertad creativa sin límites. De este modo, Arendt se distancia de la reflexión de Simone Weil, para quien el problema radica más bien en la masa que sigue a un líder, que se siente la cúspide del aparato normativo. Murió en Nueva York en 1975, tras una larga carrera dedicada a la filosofía política.

Resulta, sin duda, muy inquietante el hecho de que el Gobierno totalitario, no obstante, su manifiesta criminalidad, se base en el apoyo de las masas. Por eso apenas es sorprendente que se nieguen a reconocerlo tanto los eruditos como los políticos, los primeros por creer en la magia de la propaganda y del lavado de cerebro, los últimos por negarlo simplemente, como, por ejemplo, hizo repetidas veces Adenauer.

Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, prólogo a la tercera parte (totalitarismo)

5.7.1. Los orígenes del totalitarismo:

Hannah Arendt escribe esta obra en 1951 para poder analizar los rasgos comunes entre dos grandes totalitarismos: el nazismo y el estalinismo. ¿Qué rasgos confluyen en estos totalitarismos? Arendt divide el libro en tres secciones: 'Antisemitismo', 'Imperialismo' y 'Movimiento total y dominio total'. En estos tres apartados, Arendt concluye:

- a) El totalitarismo abandona la ley y se construye sobre la voluntad del líder. La voluntad del dictador es lo que se constituye como ley del país. No hay ley posible que no pase por su voluntad, y no hay medidas legislativas más allá de las que él mismo promulga.
- b) El poder del totalitarismo es invisible, se camufla bajo la existencia de policía secreta (siendo, a su vez, la policía la institución más visible del régimen). El resto de las instituciones quedan supeditadas

- al capricho del líder.
- c) La creación de un enemigo público, justificando la sospecha sobre el resto de los ciudadanos por su pensamiento, por sus actos..., pero por el mismo hecho de ser como son. En el caso alemán, son los judíos, los perseguidos no por ninguna acción hostil, sino por puro azar de la ideología nacionalsocialista, concentrándolos en campos de concentración.

Éste último punto es la clave sobre la que nacerán multitud de reflexiones en la filosofía arendtiana. Cabe destacar la preocupación de Arendt por la exclusión del marco jurídico común de ciertas clases sociales, desamparándolas de sus derechos legales (no así de sus obligaciones). Por ello, al desproveer de derechos a judíos, gitanos, homosexuales..., los individuos son enviados a campos de concentración, que son la alternativa a los tribunales legales convencionales, y donde son enviados no por haber cometido ningún crimen, sino por su propia identidad.

En estos campos de concentración es donde surge el asesinato de la conciencia moral del hombre, erradicando los juicios morales de los prisioneros (y de sus verdugos). Los individuos que allí se encuentran presos no están allí por ningún crimen, pero, además, deberán sufrir castigos arbitrarios, entre los que estaban no solo los homicidios (obligando a madres a matar a sus hijos, a presos a traicionar a sus compañeros...). La conciencia de que se convertirán en cenizas y nadie guardará memoria de su paso por la tierra elimina la conciencia moral del hombre: Ya nadie sabe distinguir entre bueno o malo, y, así, el hombre se convierte en ganado, en cosa, no en un individuo objeto de derecho. También el ciudadano se ve desprovisto de su capacidad de actuar y pensar políticamente, desarmando su capacidad para pensar y oponerse, usando el arma del terror. Por ello, cada nacimiento de un ser humano constituía una esperanza de posibilidad de cambio, antes de que el aparato totalitario apresara la capacidad de pensar y actuar.

Cuando lo imposible es hecho posible, se torna en un mal absolutamente incastigable e imperdonable, que ya no puede ser comprendido ni explicado por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía. Por eso la ira no puede vengar; el amor no puede soportar; la amistad no puede perdonar. De la misma manera que las víctimas de las fábricas de la muerte o de los pozos del olvido ya no son "humanos" a los ojos de sus ejecutores, así estas novísimas especies de criminales quedan incluso más allá del umbral de la iniquidad humana.

Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*.

5.7.2. La condición humana:

Sobre la última de las afirmaciones, Arendt recoge el testigo y elabora en 1958 *La condición humana*. Es una obra de marcado carácter político, en el que busca un nuevo comienzo de la reflexión política después de que el totalitarismo hubiera puesto en jaque toda la reflexión política previa. A esta situación se había llegado por la prioridad del trabajo en el mundo contemporáneo, olvidando que el trabajo es un medio y no un fin (aquí encontraríamos un vínculo con la filosofía moral de Kant, por el auge del individualismo consumista, viviendo el individuo al margen de la sociedad para privilegiar la esfera de lo privado (lo cual le alejaba de la vida pública y del compromiso político), por la ausencia de capacidad teórica y por la falta de creatividad e innovación, privilegiando la existencia como de hombre-masa, del hombre como rebaño).

Arendt pone el foco en una teoría de la acción, entendiendo la acción como aquello que nos hace puramente humanos. Esta acción tiene un problema de doble vertiente: Lo irrevocable de lo hecho (pasado, ante el que solo cabe el perdón), y lo imprevisible de la acción (futuro, ante el que cabe la promesa). La política consistirá, entonces, en conceder protagonismo a todos los individuos, con participación activa, de manera que se creen

nuevos marcos políticos, frente a los regímenes totalitarios y a los regímenes de hombre-masa.

La tarea y potencial grandeza de los mortales radica en su habilidad de producir cosas -trabajo, actos y palabras- que merezcan ser, y al menos en cierto grado lo sean, imperecederas con el fin de que, a través de dichas cosas, los mortales encuentren su lugar en un cosmos donde todo es inmortal a excepción de ellos mismos. Por su capacidad en realizar actos inmortales, por su habilidad de dejar huellas imborrables, los hombres, a pesar de su mortalidad individual, alcanzan su propia inmortalidad y demuestran ser de naturaleza «divina»

Hannah Arendt, *La condición humana*.

5.7.3. Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal.

Por su trabajo en *The new Yorker*, Arendt pidió cubrir los juicios que tuvieron lugar en Jerusalén, entre los que destacaron los juicios contra Adolf Eichmann, el ideólogo de la solución final en los campos de concentración. De su experiencia como reportera en este proceso surge este libro, del que nace, sin quererlo, uno de los conceptos fundamentales de la filosofía arendtiana: la banalidad del mal.

Arendt hace un retrato de la personalidad de Eichmann en el que, sorpresivamente, no constan antecedentes antisemitas ni una maldad patológica dedicada al sufrimiento ajeno. Por el contrario, Eichmann actúa de tal manera para satisfacer el deseo de ascenso profesional, siendo sus actos la expresión del cumplimiento de órdenes superiores. Eichmann, en consecuencia, no aparece como una persona retorcida, sino como un burócrata que no pensó en las consecuencias de sus actos, en el que no hay un sentido del bien y del mal, sino del celo y de la eficiencia por el cumplimiento de los deseos de sus superiores.

Este hecho constata que el holocausto no se debe a consecuencia de personalidades enfermas, sino de personas normales, ordinarias, en las que el mal es algo banal, vacío de sentido. El mal sigue siendo radical y extremo, pero aparece en la vida del hombre de forma banal, de manera que hay un abismo entre el horror de los hechos y la insignificancia del hombre que los había cometido. Eichmann era el claro ejemplo del individuo que habitaba el totalitarismo: un individuo que repetía eslóganes para no pensar, un burócrata irreflexivo que había desencadenado uno de los peores males de la historia. El peligro era el de no pensar a la hora de actuar.

Hay quien señala que Arendt está señalando constantemente esta ausencia de pensamiento como contraposición del *sapere aude* kantiano, impidiendo que el individuo sea capaz de ponerse en la piel ajena, y considerar así los resultados de sus actos. La única preocupación de la burguesía alemana del momento era su esfera privada, su bienestar privado y el de sus familias. Esto es lo que había desvirtuado la reflexión sobre la moral, en pos de un mundo de obediencia y control. Por eso Arendt insiste constantemente en la educación moral y política del individuo.

No, Eichmann no era estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión -que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez- fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo. Y si bien esto merece ser clasificado como "banalidad" e incluso puede parecer cómico, y ni siquiera con la mejor voluntad cabe atribuir a Eichmann diabólica profundidad, también es cierto que tampoco podemos decir que sea algo normal o común [...] En realidad, una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén fue que tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizás, a la naturaleza humana.

Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*.

5.7.4. Comentario de texto:

Tras el asesinato de la persona moral y el aniquilamiento de la persona jurídica, la destrucción de la individualidad casi siempre tiene éxito. Conceiblemente, deben encontrarse algunas leyes de la psicología de masas para explicar por qué millones de seres humanos se permitieron a sí mismos marchar sin resistencia hacia las cámaras de gas, aunque estas leyes sólo explicarían la destrucción de la individualidad. Es más significativo que los condenados individualmente a la muerte rara vez intentaran llevarse consigo a alguno de sus ejecutores y que apenas hubiera rebeliones graves y que, incluso en el momento de la liberación, se registraran muy pocas matanzas espontáneas de hombres de las SS, porque destruir la individualidad es destruir la espontaneidad, el poder del hombre para comenzar algo nuevo a partir de sus propios recursos [...]. Sólo quedan entonces fantasmales marionetas de rostros humanos que se comportan todas como el perro de los experimentos de Pavlov, que reaccionan todas con perfecta seguridad incluso cuando se dirigen hacia su propia muerte y que no hacen más que reaccionar. Este es el verdadero triunfo del sistema: «El triunfo de las SS exige que la víctima torturada se deje llevar hasta la trampa sin protestar, que renuncie a sí misma y se abandone hasta el punto de dejar de afirmar su identidad. Y ello no por nada. Los hombres de las SS no desean su derrota gratuitamente, por obra del puro sadismo. Saben que el sistema que logra destruir a su víctima antes de que suba al patíbulo... es incomparablemente el mejor para mantener esclavizado a todo un pueblo. Sumiso. Nada hay más terrible que estas procesiones de seres humanos caminando como muñecos hacia su muerte. El hombre que ve esto se dice a sí mismo: 'Cuán grande es el poder que debe ocultarse en las manos de sus amos para que éstos se hayan sometido de esta manera', y se aparta lleno de amargura, pero derrotado» (HANNAH ARENDT, Los orígenes del totalitarismo, Madrid, Taurus, 1998, pp. 364-365).

Información relevante: El texto está al final de la obra, una vez Arendt ha analizado la mayoría de las causas que permiten el avance de los régimes totalitarios. Arendt había vivido esta situación cuando estuvo presa en un campo de concentración francés, además de la represión que había vivido por su condición judía en Alemania. Escribió esta obra en 1951 ya en Estados Unidos, una vez se había instalado y había conseguido la nacionalidad estadounidense.

5.8. Filosofía española: Miguel de Unamuno y María Zambrano.

5.8.1. Miguel de Unamuno (1864 - 1936):

Unamuno nace en Bilbao y muere en Salamanca, luego de estar bajo arresto domiciliario tras el famoso incidente en el Paraninfo con Millán-Astray. Sus dos obras más importantes, en términos filosóficos, podrían ser *Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo* (esta última escrita en uno de sus períodos de exilio), aunque en su producción se mezclan la producción de lo filosófico y de lo literario.

Unamuno, entre muchos problemas, aborda el problema de la síntesis entre lo propio de la fe y lo propio de la razón, para lo cual se ve fuertemente influido por Pascal y por Kierkegaard. También aborda, como hacen los autores de la generación del 98, los problemas relativos a España. Sobre el primer problema, Unamuno lo afronta desde el "hombre de carne y hueso", que es el sujeto y el objeto de la filosofía. Lo verdadero del hombre, al igual que en Kierkegaard, es su existencia: en ella se define, y el hombre es lo que hace de ella. Para Unamuno, la existencia humana está marcada por el anhelo de trascendencia, de inmortalidad.



"Lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia; lo único sustancial es la conciencia. Y necesitamos a Dios para salvar la conciencia; no para pensar la existencia, sino para vivirla; no para saber por qué y cómo es, sino para sentir para qué es. El amor es un contrasentido si no hay Dios."

Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*.



5.8.2. María Zambrano (1904-1991):

María Zambrano es la representante más conocida de la filosofía española del exilio, junto con José Gaos. Discípula de Ortega, de él recoge el problema de la vida como realidad radical, trasladando el problema hacia la razón poética: Si Unamuno había hablado del conflicto de razón-fe, Ortega del problema de la razón vital y Zubiri desde la inteligencia sentiente; Zambrano vincula razón y poesía, entendida esta última como la capacidad de crear palabras que estructuran el pensamiento.

El esquema de desarrollo de la filosofía de María Zambrano será el siguiente: primero, el estudio de la razón poética como medio de hacer frente a la crisis filosófica de su momento; después, lo sagrado, como fondo último, que da fundamento a la realidad y sentido a la historia y al pensamiento, por último, el problema del hombre y el problema de España.

La Filosofía ha ido dejando a la poesía esa función redentora de lo que gime condenado. No fue así siempre. En el momento actual tenemos todos esos intentos, de vitalismos y existencialismos, que claman por una amplia, totalizadora razón vital que dé cuenta de todo lo que quedó apresado por la legitimidad victoriosa o de los victoriosos.

María Zambrano, *Un descenso a los infiernos*.

5.9. El feminismo en la época contemporánea:

La Real Academia Española (RAE) define el término feminismo como «principio de igualdad de derechos de la mujer y el hombre» y como el «movimiento que lucha por la realización efectiva en todos los órdenes del feminismo», cuyo antónimo es el antifeminismo. Se entiende, por tanto, que el feminismo es contrario al sexism («discriminación de las personas por razón de sexo») y al patriarcado («Predominio o fuerte ascendiente masculino en una sociedad o grupo»).

Sin embargo, habría que rastrear los orígenes de este movimiento que ha trabajado por hacer efectiva la igualdad entre hombres y mujeres para, así, poder entender los movimientos actuales en torno a la cuestión feminista.

5.9.1. Los precedentes: La antigüedad y la medievalidad.

En la Antigüedad clásica, la mayoría de las culturas —desde Mesopotamia hasta Roma— estaban organizadas bajo estructuras patriarcales. El papel público y jurídico de la mujer era muy limitado. Este papel tan limitado ha llevado a algunos autores (como Samuel Butler) a afirmar, por ejemplo, que la *Odisea* homérica fue escrita, al menos parcialmente, por mujeres: no se podría haber descrito con tanto detalle tareas femeninas como el telar.

En este sentido, hay textos que defienden la igualdad formal entre varones y mujeres, aunque otros fragmentos son conocidos por mantener el *statu quo*. Así, Platón, en el libro V de *República* pone a las mujeres como comunes entre la tarea de los guardianes, y llega incluso a afirmar que hombres y mujeres no cumplen igualmente sus trabajos por no haber sido alimentados y enseñados de la misma manera (451e-452a). Aristóteles, a pesar de ser discípulo de Platón, no mantendrá esta estela. Los textos de Aristóteles en materia femenina son hijos de su tiempo, relegando a la mujer al espacio doméstico, a la inferioridad respecto del varón y a múltiples estereotipos (más compasivas, más propensa a las lágrimas, más celosa, más mentirosa...).

Esta perspectiva se mantiene parcialmente en la medievalidad, con una situación sociológica similar a la del mundo griego, si bien hay textos que intentan deshacer esta situación. Así pues, encontraremos a san Agustín afirmando que varón y mujer son ambos llamados a multiplicarse, llenar la tierra y someterla, no solo es tarea del varón (CD, XIV, 22). Del mismo modo, también santo Tomás, comentando el Génesis, también tendrá textos similares a Platón y san Agustín, aunque también tendrá algunas afirmaciones en la línea de Aristóteles (ver S. Th. I, qq. 92 y ss.).

Con todo este sustrato no es difícil imaginar el por qué de la ausencia de mujeres dedicadas al pensamiento (labor más asociada a los varones, por ser algo más público), y, a su vez, ver figuras que, con su ejemplo, reivindican la igualdad entre varones y mujeres. Así pues, merece la pena rescatar figuras como Hipatia, Aspasia, Hiparquia, Hildegarda de Bingen o Christine de Pizan, ya vistas junto a sus compañeros varones anteriormente.

La presencia del elemento femenino no se confía únicamente a Diotima como protagonista del diálogo [Banquete]: de hecho, su discurso como sacerdotisa está completamente impregnado del tema y la metáfora del embarazo, el parto, la crianza —el traer al mundo. No es casualidad que Sócrates actúe como su discípulo y sea quien transmita su discurso: Sócrates es un experto en el método mayéutico, el arte de la comadrona que no “introduce” nociones en el alma del oyente, sino que más bien ayuda a las almas a dar a luz una verdad que ya llevan dentro. (...) En otras palabras, las obras de Platón y de Sócrates parecen estar marcadas por un deseo mimético de la experiencia femenina. El varón embarazado y parturiente, como el varón que ejerce de comadrona, se erige en figura emblemática de la verdadera filosofía.

Adriana Cavarero, *A pesar de Platón*.

5.9.2. El origen: la modernidad.

A pesar de lo dicho, la modernidad surge como el espacio donde las mujeres empiezan a reivindicar de manera activa su presencia en el mundo público. Encontramos un precedente claro de esta situación en Christine de Pizan, así como en la vida de tantas mujeres que, desde su esfera de acción, fueron haciéndose hueco entre varones, como es el caso de Teresa de Jesús, quien en su *Camino de perfección* se abandona a la Providencia, siendo Dios “justo juez, y no como los jueces del mundo, que como son hijos de Adán y, en fin, todos varones, no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa” (CaminoE, 4, 1).

En esta línea, encontraremos los primeros testimonios de mujeres que publicarán sus obras de manera abierta (no solo Christine de Pizan, pues también conservamos los textos de Isabel de Bohemia, relacionados con los textos cartesianos, Mme de Stael, Mme du chatelet... entre otros).

Cabe una mención especial a las vidas y obras de Mary Wollstonecraft y de Olympe de Gouges. Ambas, en el ámbito inglés y francés, respectivamente, sentarán las bases del feminismo filosófico tal como lo entendemos hoy en día, apostando por una igualdad efectiva de derechos entre varón y mujer.

En efecto, Wollstonecraft, quien dice «hablar por su sexo y no por sí misma», hizo hincapié en la educación, argumentando a su favor, pero sobre todo refutando «las opiniones prevalecientes» basadas en prejuicios sexuales, «pues se asocia prematuramente y sin piedad ni examen a las mujeres con las incapacidades». Es la falta de formación y desarrollo de su carácter lo que las convierte solo en «el sexo», implicando un socavamiento de la moral, con efectos perniciosos y distinciones no naturales, establecidas únicamente por la sociedad.

María Luisa Femenías, *Ellas lo pensaron antes*.

5.9.3. El desarrollo: la contemporaneidad.

En la segunda mitad del siglo XX, la figura de Simone de Beauvoir marca un punto de inflexión en la historia del feminismo. En 1949 publica *El segundo sexo*, un libro que no solo se convirtió en una obra de referencia, sino que transformó la forma en que se entendía la condición femenina.

En sus páginas, Beauvoir sostiene que la opresión de las mujeres no responde a una inferioridad natural, sino a un proceso histórico y cultural que las ha situado en una posición subordinada. Su célebre afirmación “no se nace mujer: se llega a serlo” resume una idea que resultará decisiva: la distinción entre sexo, entendido como dato biológico, y género, concebido como construcción social y cultural. Para Beauvoir, la mujer es educada desde la infancia para encarnar un conjunto de roles y expectativas que limitan su autonomía, y solo una liberación que afecte tanto a las estructuras sociales como a la conciencia personal podrá devolverle su condición de sujeto pleno. Desde esta perspectiva, el feminismo deja de ser únicamente una reivindicación de derechos formales para convertirse en un proyecto de emancipación existencial, en el que la mujer pueda definirse a sí misma al margen de las imposiciones históricas.

El impacto de Beauvoir se deja sentir de forma especialmente intensa en la llamada segunda ola feminista, que se desarrolla entre los años sesenta y ochenta. Este movimiento amplía el campo de batalla más allá del sufragio y la igualdad jurídica, poniendo el acento en la igualdad real: igualdad de oportunidades en el trabajo y en la educación, derecho al control del propio cuerpo mediante la contracepción y el aborto, crítica a la división sexual del trabajo doméstico y a la cultura patriarcal que sostiene la desigualdad. En este contexto, la distinción entre sexo y género se convierte en una herramienta analítica central para comprender cómo las diferencias biológicas son transformadas en desigualdades sociales.

A finales del siglo XX, la filósofa estadounidense Judith Butler recoge este legado y lo somete a una revisión radical. En obras como *El género en disputa* y *Cuerpos que importan*, Butler argumenta que no solo el género, sino también el sexo, está atravesado por construcciones culturales y por relaciones de poder. No existe un

sexo puramente natural que luego se vista de género; ambos niveles están mediados por discursos, normas y prácticas que determinan qué cuerpos cuentan como masculinos o femeninos y qué expectativas se asocian a cada uno. Su concepto de performatividad de género sostiene que el género no es una esencia estable, sino el resultado de actos repetidos que, a fuerza de reiteración, producen la apariencia de algo fijo. Así, lo que llamamos “ser hombre” o “ser mujer” es, en buena medida, el efecto de una actuación continua dentro de un marco normativo.

La propuesta de Butler no sustituye a la de Beauvoir, pero sí la desplaza. Allí donde Beauvoir diferenciaba sexo y género para liberar a las mujeres de la determinación biológica, Butler difumina esa distinción para mostrar que incluso el propio sexo es una categoría cultural. Esta divergencia ha dado lugar a debates intensos en el feminismo contemporáneo. Por un lado, las corrientes más cercanas al planteamiento de Beauvoir mantienen la centralidad de la categoría “mujer” como sujeto político de derechos, mientras que las inspiradas por Butler cuestionan la estabilidad de esa categoría y abogan por un feminismo más inclusivo y atento a la diversidad de identidades.

En este cruce de caminos, el feminismo actual se enfrenta a retos complejos. Las reivindicaciones clásicas de igualdad salarial, corresponsabilidad doméstica o lucha contra la violencia machista conviven con debates sobre identidad de género, derechos de las personas trans, interseccionalidad o representación mediática. Vivimos en un tiempo en que la cuarta ola feminista, impulsada en gran parte por el activismo digital, ha globalizado las denuncias de violencia y discriminación, conectando luchas locales con movimientos internacionales como #MeToo o #NiUnaMenos. En esta conversación, Beauvoir y Butler siguen siendo dos referencias imprescindibles: la primera, para recordar que las desigualdades no son naturales sino construidas; la segunda, para advertir que incluso lo que creemos natural está atravesado por el poder y el lenguaje. Entre ambas, el feminismo de nuestro tiempo continúa buscando la forma de articular la igualdad con el reconocimiento de la pluralidad, y de conjugar la fuerza política de las categorías con la flexibilidad necesaria para incluir todas las experiencias.

¿Qué es lo que quiere el género? Hablar de esta manera puede parecernos extraño, pero resulta menos raro cuando nos damos cuenta de que las normas sociales que constituyen nuestra existencia conllevan deseos que no se originan en nuestra individualidad. Esta cuestión se torna más compleja debido a que la viabilidad de nuestra individualidad depende fundamentalmente de estas normas sociales.

Judith Butler, *Deshacer el género*.



Platón

Salir de la caverna sin morir en el intento

Metafísica:

Es dualismo: Hay dos mundos, sensible e inteligible.

El mundo sensible es una copia del mundo de las ideas

Demiurgo: Ordena la materia (eterna) y le da forma.

Ideas jerarquizadas: Bien, belleza, matemáticas y objetos sensibles.

Bien: Idea que gobierna a todas, que ilumina a todas

Epistemología:

Anamnesis: Nuestra alma aprende todas las cosas, solo tiene que recordar lo que ha visto (reminiscencia) ¿Recordar? Dialéctica/Diálogo

Dos niveles de conocimiento: Opinión y Ciencia

Doxa: Imaginación (eikasía) y creencia (pistis) \ Episteme: Int. lógica (dianoia) e intuitiva (nóesis)

Mito de la caverna: Símil de la línea, escalar hasta conocer la verdad. Caverna: Vuelta para liberar a los prisioneros (Sócrates)

Antropología:

Cuerpo y alma: Cuerpo como cárcel del alma

Alma: Parte mejor dentro de las personas, es inmortal y transmigra entre cuerpos.

Triple alma (carro alado): Auriga/razón, C. Dócil/Fortaleza, C. Rebelde/Templanza

Ética:

Virtud: Conocimiento (Sócrates). Ignorancia es la falta de virtud.

4 virtudes cardinales: Prudencia, Fortaleza, Templanza y Justicia. Carro alado.

Ética relacionada con política (Comportamiento individual con comportamiento en sociedad)

Política:

Tres tipos de ciudadanos: Gobernantes, defensores y artesanos.

Justicia como virtud que rige en la ciudad

Gobernantes y defensores: No propiedad privada ni familia (altera el uso de sus funciones). Sólo Artesanos.

Formas de gobierno: Aristocracia, Timocracia, Oligarquía, Democracia y Tiranía (juicio a Sócrates, no democracia, gobierno de los mejores)





Aristóteles

Metafísica sin morir en el intento

Metafísica:

Sustancia y accidentes (contra Platón): Sustancia/Esencia, Accidentes es lo que se añade a la esencia (Posición, Lugar, Tiempo, Relación...). No cambian a la sustancia.

Acto y potencia (contra Parménides): Acto/actual, potencia/lo que puede llegar a ser algo. Explicación del cambio: Actualización de la potencia

4 causas: Material, formal, eficiente y final. Material + formal = Hilemorfismo

Ejemplo: Persona. Cuerpo (materia), Alma (Forma), Padres/familia (Eficiente), vocación propia/lo que me llama (final).

Epistemología:

Conocimiento: Empieza con lo sensible, con las cosas del mundo. Empieza con los sentidos.

Sentido común: Unifica los datos de los sentidos (qué veo, oigo, saboreo...)

Imaginación (crea imagen) y memoria (la retiene).

Entendimiento: Agente/activo (abstrae lo universal) y paciente/pasivo (recibe/conoce lo universal)

3 tipos de conocimiento: Productivo, Práctico y Teórico.

Conocimiento no innato (contra Platón): Conocimiento científico, aprender no es recordar

Antropología:

Hilemorfismo: Materia (cuerpo) y forma (alma).

3 tipos de alma: Vegetativa (plantas, funciones fisiológicas como alimentación y reproducción), Sensitiva (animales, funciones de los sentidos, el deseo, el movimiento local...) y racional (humanos, funciones de pensamiento, intelectivas). El alma superior es la racional, el pensamiento nos asemeja a los dioses.

Antropología que fundamenta ética y política.

Ética:

Teleológica y eudemonista: Todos los hombres desean por naturaleza ser felices.

Virtud (areté): Actuar de acuerdo a lo que somos. ¿Humanos? Reflexionar.

Virtud en el medio: mitad dinámica, no fija. No blanco/negro, escala de gris.

Dos tipos de virtudes: Éticas (del hábito/costumbre) y dianoéticas (de la razón).

Éticas: Volición (deseo), deliberación y decisión: Hábito, comportarse bien

Dianoéticas: Sabiduría que determina y distingue lo verdadero de lo falso

Política:

Zoon politikón y zoon lógon ékhon: Humano dotado de palabra, hombre como animal político/sociable. Somos sociales por naturaleza, necesitamos la sociedad como hábitat natural. Suple nuestras necesidades.

Ciudad: Justicia que la rige, tiene que satisfacer las necesidades de los ciudadanos.

Formas de gobierno: viciosas o virtuosas; de uno, varios o todos.

Virtuosas: Monarquía, Aristocracia, Política (actual democracia)

Viciosas: Tiranía, Oligarquía, Democracia (como la entiende Platón)





San Agustín

Gracia divina sin morir en el intento

Metafísica y Razón y fe:

Creer para comprender, comprender para creer. Razón: Ancilla fidei (Sierva de la fe). Nuestra razón no es suficiente para comprender, necesitamos de la fe para culminar el proceso. ¿Dónde encontrar a Dios? En el interior. Dejar atrás lo exterior por lo interior, de ahí a lo superior. Dios como ser inmutable, eterno, creador, fundamento de las verdades que no cambian, inmutables. ¿Cómo llegar a Dios? Iluminación, Dios nos ilumina con su Gracia (gratis), gracias a eso podemos tender a Dios, conocerle: Él quiere que le conozcamos ("Para Ti nos hiciste, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti")

Epistemología:

Necesitamos de la Gracia: Nuestro conocimiento es insuficiente para alcanzar la Verdad. Tipos de conocimiento: Sensible y Racional (Sensible e inteligible, como en Platón)

Sensible: No hay división entre imaginación y creencia. Todo lo sensible está aquí, no hay grados de verdad en el conocimiento (Dios crea las cosas, y ve que es bueno). Racional: Inferior y superior.

Inferior: Conocimiento de lo universal, la esencia, de las cosas del mundo (Esencia de la mesa, del lápiz...).

Depende de nuestra alma, en contacto con lo sensible. Superior: Conocimiento de las verdades últimas, "abstractas". Ideas en la mente de Dios. Las alcanzamos gracias a la Iluminación, a la Gracia

Antropología:

Ser humano: Compuesto de materia y forma, de cuerpo y alma. El alma es la parte más elevada, es una sustancia espiritual, simple e indivisible. No es eterna, como en Platón. Es eviterna (Tiene principio, pero no fin).

El alma tiene la facultad de la inteligencia, pero también la memoria y la voluntad (deseo, capacidad de querer actuar).

Pecado: libertad del hombre, el hombre tiene capacidad de elegir, de realizar acciones. Cuando elige lo sensible en lugar de lo racional, el hombre escoge algo peor, por lo que peca. Necesitamos de la Gracia y del perdón de Dios para volver a Él.

Ética:

Ética basada en el cristianismo. Conquista de la felicidad, inalcanzable en esta vida, se tiene que conseguir en la vida futura.

Felicidad: Visión beatífica, contemplación de Dios.

¿Cómo alcanzar esa visión de Dios? Actuando bien, tenemos que volver la mirada a Dios. Evitar el pecado

Todo lo creado es bueno, por lo que el mal no existe en sí: es la privación del bien. Mal que tiene su origen en la libertad del hombre. Hay que saber elegir el bien

Política:

Ciudad de Dios vs Ciudad de hombres. Ciudad ideal vs Ciudad humana, finita

Apocalipsis: Jerusalén celeste vs Jerusalén terrestre: Vence la celeste, ciudad de los que siguen los mandatos de Dios.

¿En el mundo? Primado de la jerarquía eclesiástica sobre la civil. Ley divina por encima de la civil/humana. La Iglesia manda sobre las repúblicas civiles.

[PODCAST:](#)



IMAGEN DE CABECERA: ©NACHO GARCÍA BENAVENTE



Sto. Tomás

5 vías sin morir en el intento

Metafísica y Epistemología:

Aristóteles: Cuatro Causas, Hilemorfismo, Sustancia y Accidentes, Ser en acto y ser en Potencia

Avicena: Esencia y Existencia: Seres contingentes y ser necesario (Cuya esencia es la existencia)

Aristóteles: Sentidos, sentido común, imaginación, memoria y entendimiento agente y paciente.

Tábula Rasa: Nacemos como un folio en blanco, por medio de los sentidos vamos adquiriendo el conocimiento.

¿Seres de los cuales no tenemos percepción? Hablamos por analogías

Antropología, ética y política:

Hilemorfismo Aristotélico: Compuesto de materia y forma, de cuerpo y alma. Contra Platón: El cuerpo no es un castigo para el alma, todo es digno.

Tres facultades del alma (+- Aristóteles) Vegetativa, sensitiva y racional. Alma como principio de la libertad (S. Agustín)

Eudemonismo y teleología: Estamos hechos para ser felices, para contemplar a Dios. Virtudes morales, intelectuales y teologales (fe, esperanza y caridad)

Iusnaturalismo: Ley eterna, ley natural (para todos) y ley positiva/humana Hombre como ser social, vive en comunidad, debe supeditarse el poder religioso al civil. Se admite el regicidio

Razón y fe:

San Agustín: Creer para comprender, comprender para creer, dos caras de una misma moneda

Averroes: Es posible que existan dos modelos de verdad, una que viene desde la razón, otra que viene desde la fe.

Santo Tomás: Puede haber conflicto entre ambas, entre la verdad que proviene de la razón y la que proviene de la fe, pero deben complementarse, y, llegado el caso, privilegiar la fe por encima de la razón.

5 vías:

Demostración racional de la existencia de Dios. ¿Novedad? Es a posteriori, no a priori, como el argumento anselmiano. ¿Origen? Tres del mundo clásico, una de san Anselmo y una propia de Sto. Tomás

1ª Primer Motor: Todo lo que se mueve es movido por algo, pero no podemos hacer una cadena infinita de motores movidos. Debe haber un motor inmóvil: Dios

2ª Causa eficiente: Todo lo que existe es efecto de una causa, pero no podemos hacer una serie infinita de efectos causados. Debe haber una causa incausada: Dios

3ª Seres contingentes: Todos los de esta realidad somos contingentes, no somos necesarios. Debe haber un ser cuya existencia sea necesaria para la realidad: Dios

4ª Ser perfecto: Los seres tenemos perfecciones, pero debe haber un ser que sirva como ejemplo de perfección, el espejo en el que medir la perfección, un ser perfectísimo: Dios

5ª Diseño inteligente: Todo lo que existe sigue unas leyes, pero no hay leyes de la nada, alguien ha debido crear esas regularidades: Dios

PODCAST:



IMAGEN DE CABECERA: MORALES DE LOS RÍOS



Descartes

Pensar y existir sin morir en el intento

Conocimiento:

Necesidad de un nuevo conocimiento: todo lo anterior es inoperante (lo aprendido en La Flèche). Buscar una verdad indubitable. Duda Metódica:

- Muchas veces he constatado que los sentidos me engañaban
- Ni siquiera podemos distinguir con claridad la vigilia del sueño.
- El mismo Dios que me he creado me ha podido crear de tal manera que cuando juzgo que $2+2 = 4$ me esté equivocando.
- Si me engaño, soy. Pienso, luego existo.

Reglas del método:

- Evidencia: no presentar al alma algo que no sea claro y distinto
- Análisis: Dividir en tantas partes como sea posible.
- Síntesis: Razonar desde lo más simple hasta lo más complejo.
- Comprobación: Enumerar y revisar todo, sin omitir nada.

Tipos de ideas:

- Adventicias: vienen de fuera a nosotros, del mundo a nuestra mente.
- Facticias: han sido creadas por mi mente
- Innatas: Ni externas ni creadas, nacemos con ellas. Ideas creadas por Dios
 - Infinito
 - Perfección

Tres tipos de sustancias:

- Res Cogitans: Sustancia pensante, parte que piensa (nuestra razón)
- Res Extensa: El mundo, lo corpóreo (lo que tiene extensión espacial)
- Res Infinita: Causa de todo lo que existe, causa de las dos sustancias anteriores.

Mecanicismo:

Aceptado en el modo de la res extensa, en el mundo sensible.

Las cosas son geométricas, y puede tratarse como un sistema mecánico, lo cual lo convierte en algo mucho más predictable.

Los animales son mecánicos, no tienen mente, pueden ser explicados desde lo mecánico

PODCAST:



IMAGEN DE CABECERA: ©NACHO GARCÍA BENAVENTE



D. Hume

Intuiciones sin morir en el intento

Conocimiento:

Dos tipos de conocimiento: Impresiones e ideas.

- Impresiones:
 - Sensación (sentidos) y reflexión (percepción de una idea, como en el rechazo de la idea de frío).
 - Impresiones simples (color) y complejas (Ciudades).
 - Son cuestiones de hecho
- Ideas: Copias de las impresiones, simples y complejas (copia de las complejas o combinación de las simples)

Asociación de ideas:

- Semejanza: Parecidos (Autorretrato - Durero).
- Contigüidad espacio-temporal: Al preguntar por el hoy, sé que tengo un ayer y un pasado concreto.
- Causa-Efecto: Accidente: pensamos en cual fue su causa.
- ¿Causalidad? Relación concebida como algo necesario: Hay una causa y su correspondiente efecto de forma necesaria, pero no hay una impresión de ello. Relación habitual, pero no es necesaria.

¿Sustancia?:

Sustancia: Sustento (ousía), lo que se mantiene, el fundamento.

No existe, está producida por la imaginación. Relacionamos varias cualidades con un objeto. No corresponde a ninguna impresión.

No existen los universales, todo es particular.

Tres tipos de sustancias:

- Mundo: Solo conocemos las cualidades de las cosas, no hay nada bajo ellas. Estamos encerrados en nuestras impresiones
- Alma: no tenemos ninguna impresión de nuestra alma más allá de la memoria (archivo de impresiones). No hay un "Yo externo"
- Dios: No tenemos ninguna impresión, no podemos afirmar su existencia.

Ética. Emotivismo moral:

La moralidad existe, pero ¿Dónde se funda? ¿Razón o sentimiento?

Las cuestiones morales no vienen por hechos (No existe lo "bueno" o lo "malo". No se puede hacer uso de la falacia naturalista (deber ser)).

La ética se funda en el sentimiento, por agrado o desagrado, aprobación o rechazo.

¿Todo relativo? No, la utilidad es el criterio, la naturaleza humana es común y constante

PODCAST:



IMAGEN DE CABECERA: ©NACHO GARCÍA BENAVENTE



I. Kant

Noúmeno e imp. categórico sin morir en el intento

Conocimiento:

Todo lo que sabemos lo enunciamos con forma de juicios. Buscamos juicios que nos aporten nuevo conocimiento, pero que no provengan de la experiencia sensible. Los juicios son:

- Amplían o no conocimiento:
 - **Analítico:** El predicado está en el sujeto (El soltero no está casado)
 - **Sintético:** Añade información nueva (Ese soltero X se casa el año que viene)
- Fuente:
 - **A priori:** Son los propios de la razón, no median los sentidos. Suelen ser analíticos.
 - **A posteriori:** Son los propios de la experiencia, se necesita a los sentidos. Son siempre sintéticos.
- Juicio sintético a priori: Kant añade este tipo de juicio como el propio de la ciencia. Amplía información, pero no necesita la experiencia para ello ("La línea recta es la distancia más corta entre dos puntos en el plano" es un Juicio s. a priori).

Nuestro conocimiento se funda sobre tres facultades principales:

- **Sensibilidad** (estética trascendental): Tiempo y espacio es donde se encuadran nuestras percepciones. Tiempo y espacio son formas puras a priori de la sensibilidad: nos es imposible conocer fuera de espacio y tiempo, conocemos aquí y ahora.
- **Entendimiento** (analítica trascendental): Aquí hallamos las **categorías** (cantidad, calidad, relación y modo). Las categorías ordenan nuestras sensaciones, las "metabolizan".
- **Razón** (dialéctica trascendental): Encontramos aquí las **ideas de la razón pura**, innatas: no tenemos experiencia de ellas, pero tampoco sabemos su origen. Son **Dios, alma y mundo**.

Tras este proceso, el **Noúmeno** (de *Nous*, mente: La cosa-en-sí, objetiva) se convierte en **Fenómeno** (De *Phainen*, brillar, aparecerse: lo que se nos muestra). Solo conocemos los fenómenos, lo aparente, lo que viene a nosotros: no podemos conocer las cosas objetivamente.

Necesitamos las dos facultades: sensibilidad (experiencia/empirismo) y entendimiento (razón/racionalismo) para conocer: "Concepto sin intuición es vacío, intuición sin concepto es ciega"

Ética:

La ética debe ser como la ciencia: no puede dejarse fundar sobre el ser humano (relativo), debe tener principios universales. No puede fundarse en la experiencia (cada cultura y tiempo es un mundo), debe trascender todo lo fáctil.

Kant clasifica las éticas anteriores a él (ej., **Aristóteles/Xtianismo**) como:

- **Materiales:** Nos dan normas con las que actuar, contenido (**Honrarás a tu padre y a tu madre, No robarás**).
- **A posteriori:** Se basan en contenidos empíricos (**Todos queremos ser felices**).
- **Heterónomas:** La norma nos viene impuesta desde fuera (**Aristóteles dice...**).
- **Imperativos hipotéticos:** Los imperativos presuponen una condición para lograr un objetivo (**Haz X para obtener Y**).

Frente a eso, Kant propone una ética:

- **Formal:** No nos dice qué hacer, sino que da un criterio sobre el que nosotros decidir.
- **A priori:** No se basa en un contenido empírico, sino en la norma-en-sí misma, por deber.
- **Autónoma:** La norma surge de uno mismo, no es necesario que venga impuesta (ni temer un castigo):
- **Imperativos categóricos:** Ejemplos sobre los cuales decidir nuestra acción. P. ej.:
 - "Obra sólo según aquella máxima por la cual puedes querer que al mismo tiempo se convierta en ley universal."
 - "Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio."

Desde la razón pura no podemos hablar de la existencia de Dios, ni de su esencia. Desde la razón práctica, es necesario que haya un Dios que justifique las buenas acciones. La ética kantiana no garantiza la felicidad en esta vida, por lo que es necesario que haya un Dios que garantice la justicia y que los actos buenos sean recompensados (aunque obremos por deber, y no para obtener el paraíso)

PODCAST:



IMAGEN DE CABECERA: ©NACHO GARCÍA BENAVENTE



Marx

Ideología e H^a sin morir en el intento

Alienación:

La tarea fundamental del ser humano es el trabajo.

¿Problema? "Produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones para el trabajador". "El obrero es más pobre cuanta más riqueza produce".

Alienación: El trabajador reconoce el fruto de su trabajo como extraño, se siente enajenado, alienado.

El trabajo es alienado y alienante: no es naturalizado, por lo que es alienado en sí; pero también alienante: usa al trabajador como un medio de producción más.

Plusvalía:

El trabajador no recibe el fruto completo de su trabajo. La relación valor-precio no es directa (como en los artesanos p. Ej.).

"Resulta que la plusvalía (beneficio) guarda con el capital variable (diferencia entre coste-precio) la misma relación que el sobretrabajo (que mantiene al capitalista) con el trabajo necesario (que sustenta al trabajador".

Ideología:

La alienación no es solo económica, sino también político-social e ideológica:

- Social: distingue entre supuestas clases sociales, que reciben más o menos privilegios conforme a su condición.
- Política: Distingue entre la sociedad civil (conjunto de hombres) y el Estado (como institución)
- Ideológica: Alienación religiosa y filosófica, que adormece la conciencia del trabajador. Legítima/justifica la miseria del trabajador.

Materialismo Hco.:

Marx rechaza el idealismo de Hegel: La historia no es la dialéctica de la razón, sino la de la producción.

Clasifica los modos de producción en:

- Infraestructura económica:
 - Fuerzas productivas: Medios de producción y productores
 - Relaciones de producción.
- Supraestructura:
 - Jurídico-política: Justifica legalmente el sistema de producción
 - Ideológica: El arte, filosofía, religión... Mantiene como natural el sistema. La religión es el opio del pueblo (felicidad ilusoria vs real)

Modos de producción:

- Comunismo primitivo: Producción comunitaria.
- Antiguo: Producción amo-esclavo.
- Feudal: Producción señor-vasallo.
- Capitalista: Producción capitalista-proletario.
- Socialista: Producción de gente libre asociada

PODCAST:





Nietzsche

Sé un superhombre sin morir en el intento

Periodo de Juventud. Crítico:

- Grecia = norma fundamental. Romanticismo vs Razón, Dionisio vs Apolo, Presocráticos vs Sócrates.
- La redención de esta realidad decadente de la razón viene por el arte: Arte wagneriano
- Obra: Consideraciones Intempestivas.
 - Schopenhauer y la voluntad, Wagner y la obra de arte total = Norma para el comportamiento social.
- Volver a la tragedia griega, suprimir el mundo irreal: Matar a la metafísica.

Periodo intermedio. Amanecer:

- Abandono de la metafísica del artista y de la filología: Inicio de la filosofía.
- Crítica moral tradicional: "Tú debes"
- Adiós a la moral tradicional: Genealogía de la moral y muerte de Dios (ver §125 Gaya ciencia).
- Obras: El crepúsculo de los ídolos, La Gaya ciencia, Aurora.

Periodo maduro. Mediodía:

- Tras el amanecer: Anunciar el nuevo orden tras la muerte de Dios, buscar un nuevo horizonte, un nuevo "anclaje".
- Nihilismo: Transvaloración de los valores ("Yo quiero") tras la muerte de Dios.
- Eterno retorno de lo igual (griego) vs Historia lineal/narrativa (xtiana).
- Voluntad de poder: ppio. que vertebría el eterno retorno (inf. Schopenhauer)
- Superhombre: ideal al que tenderán los hombres, afirmación radical de la vida. Nihilismo activo (vs pasivo). Tres transformaciones:
 - Camello: Tú debes
 - León: Mata al dragón --> Yo quiero
 - Niño: Nuevos valores

Voluntad de poder:

- Influencia Schopenhauer (WWV): Voluntad que rige el mundo.
- Vitalismo: vida irracional, romántica. Permite al superhombre vivir la vida de un modo nuevo y pleno. Rechaza la moral de esclavos.
- Nueva concepción de la verdad: No hay hechos, solo interpretaciones.
- Permite el paso del nihilismo pasivo (tras muerte de Dios) a nihilismo activo (nuevos valores).
- Nuevo lenguaje: Metaforología. Acercarnos por medio de semejanzas, no "egipticismo"/momificación de la realidad.

[PODCAST:](#)





Arendt

El mal banal sin morir en el intento

Vida:

- Nace en Hannover. Infancia en Königsberg. Allí se empapa de la filosofía kantiana.
- Estudia junto a Jaspers y Heidegger. Abandona Alemania, se instala en Francia y, después, en EEUU.
- Consigue nacionalidad estadounidense (1951). Trabaja allí como docente, escritora y articulista en prensa
- Escribe "Los orígenes del totalitarismo", "La condición humana" y "Eichmann en Jerusalén".
- Muere en 1975

Los orígenes del totalitarismo:

- ¿Qué rasgos confluyen en los totalitarismos:
- Abandono de la ley: La voluntad del líder es la ley. No hay imperio de la ley, solo su capricho.
- Poder invisible: Creación de policía secreta, instituciones subyugadas al capricho del líder.
- Enemigo público común: Los ciudadanos sospechan de un grupo concreto, por el hecho de ser como son. Esta decisión es arbitraria.
- Desprovisión de derechos: Señalado el grupo, se le saca del marco jurídico común, se les explota y tortura. La conciencia moral del hombre muere. Cada nacimiento es una ocasión de revertir.

La condición humana:

- ¿Origen del problema? Priorizar el trabajo, ponerlo como fin y no como medio. El individuo se vuelve egoísta, no piensa en lo común. Solo piensa en lo privado. Resultado: sociedad de hombre-masa, hombre como rebaño.
- ¿Cómo revertir? Teoría de la acción: Actuar nos convierte en humanos. La acción tiene una parte irrevocable (pasado, solo cabe pedir perdón) e imprevisible (futuro, cabe la promesa).
- Política que da lugar a los ciudadanos, les da protagonismo a través de la participación. Nuevos marcos políticos abiertos.

Eichmann en Jerusalén: La banalidad del mal

- Arendt acude a Jerusalén para cubrir los juicios a Eichmann. No había podido estar en Núremberg. Eichmann es el ideólogo de la solución final.
- Arendt hace un retrato de Eichmann. Éste solo actúa así para ascender profesionalmente, cumple órdenes de superiores. No hay sentido del bien y del mal, solo del 'deber' por cumplir.
- La solución final no es fruto de mentalidades patológicas, sino de gente normal sin brújula moral. El mal aparece de forma banal, no deliberadamente.
- El mal banal se contrapone al sapere aude kantiano.

PODCAST:



Panorámicas por bloques – Actualizados a la LOMLOE

Panorámica de la Filosofía Clásica (bloque I): Bondad, Belleza y Justicia

En la filosofía griega, el concepto de *Kalós kai agathós* (lo bello y lo bueno) era esencial para una vida virtuosa, pues unía la bondad moral y la belleza, tanto en carácter como en acciones. Los griegos creían que un individuo verdaderamente virtuoso debía reflejar esta armonía entre valores éticos y estéticos, un ideal que guiaba su pensamiento, la educación y la vida social, reflejando una visión de perfección y equilibrio personal. Estos individuos, en el período previo al auge de la filosofía, se encarnaba en la figura de los héroes homéricos: Aquiles, Odiseo... etc., eran los mejores representantes de esta unión ético-estética.

1. Presocráticos

Entre los presocráticos, este principio aparece en ideas de armonía y orden. Pitágoras vinculaba la bondad y la belleza con la estructura matemática del cosmos; Heráclito veía en el equilibrio de los opuestos una armonía universal; y Empédocles y Anaxágoras observaban un orden coherente en la naturaleza misma. Estos filósofos sentaron las bases de la relación entre ética, estética y la estructura del universo que marcaría el pensamiento griego.

2. Sócrates

Sócrates centró su filosofía en la búsqueda de la virtud (*areté*) y la justicia. Para él, el conocimiento era el camino hacia la bondad, y sostuvo que la ignorancia era la raíz de los males humanos. A través de su método dialéctico, Sócrates buscaba llegar a definiciones universales de conceptos como la justicia y la virtud, considerando que quien conoce el bien, naturalmente actuará bien. Su influencia en el pensamiento ético fue fundamental y fue continuada por su discípulo Platón.

3. Platón

Platón, discípulo de Sócrates, desarrolló una teoría sobre la justicia, la bondad y la belleza en su obra 'La República'. Para Platón, el mundo sensible es una copia imperfecta del mundo de las Ideas, donde existen formas perfectas de valores como la justicia, la bondad y la belleza. Según su filosofía, la educación y la razón son los medios para acercarse a este mundo ideal. Su alegoría de la caverna ilustra cómo el conocimiento verdadero permite a las personas acceder a la realidad, construyendo así una sociedad justa.

4. Aristóteles

Aristóteles, discípulo de Platón, rechazó la teoría de las Ideas y planteó que la ética debía basarse en el análisis de la naturaleza humana concreta. En su *Ética a Nicómaco*, define la virtud como un punto medio entre dos extremos, y sostiene que el fin último de la vida humana es la eudaimonía, entendida como una realización plena y sostenible del potencial humano. Para Aristóteles, la justicia es tanto distributiva como correctiva, lograda en el justo equilibrio de las relaciones sociales. Respecto a la belleza, en su *Poética* estudia sus principios a partir de la armonía y el orden, enfatizando la coherencia interna que permite apreciar la perfección en las obras de arte y en la naturaleza misma.

5. Helenismo

Durante el periodo helenístico, surgieron varias escuelas filosóficas que abordaron la ética y la felicidad desde perspectivas distintas. Los estoicos, liderados por Zenón de Citio, consideraron la virtud como el bien supremo, enseñando que la sabiduría consiste en aceptar el destino con serenidad y vivir en armonía con la naturaleza. Por su parte, los epicúreos, encabezados por Epicuro, afirmaron que el placer es el principio y fin de la vida feliz, aunque este placer debía ser moderado y acompañado por la prudencia para evitar el sufrimiento.

Panorámica de la filosofía Medieval y moderna (Bloque II): Justicia y el Pensamiento Político

La justicia, entendida como el principio rector de la convivencia humana y la distribución equitativa de bienes y derechos, ha sido uno de los temas centrales del pensamiento filosófico desde la Antigüedad. En la época que abarca desde la medievalidad hasta el fin de la modernidad, este concepto experimenta una profunda evolución, moldeada por el contexto histórico y los desarrollos intelectuales. Desde la teología cristiana que domina el pensamiento medieval hasta el racionalismo y el empirismo que redefinen las bases del conocimiento en la modernidad, la reflexión sobre la justicia se entrelaza con la construcción del pensamiento político, convirtiéndose en un eje articulador de ideas sobre la sociedad, el poder y la ley.

1. La Edad Media: Justicia y Orden Divino

1.1. San Agustín de Hipona (354-430)

San Agustín establece las bases del pensamiento político medieval al situar la justicia en el marco de la teología cristiana. En *La ciudad de Dios*, contrapone la 'ciudad terrena' (marcada por el pecado y la búsqueda del poder) con la 'ciudad de Dios' (fundada en la justicia divina). Según él, la verdadera justicia solo es posible en una sociedad que reconoce y obedece la ley de Dios. La política, en este contexto, no tiene un fin autónomo, sino que debe servir al orden divino.

1.2. Santo Tomás de Aquino (1225-1274)

Santo Tomás profundiza en la integración entre la filosofía clásica, especialmente Aristóteles, y el cristianismo. En su teoría de la ley natural, sostiene que la justicia deriva de un orden racional dado por Dios, accesible a través de la razón humana. Este orden jerárquico, reflejado en la estructura política, vincula la justicia con la idea de un bien común, en el cual el poder político debe estar subordinado a la ley divina y natural.

1.3. Guillermo de Ockham (1287-1347)

Guillermo de Ockham representa una ruptura con el pensamiento medieval tradicional al enfatizar el papel de la voluntad divina y limitar el alcance de la razón humana. En el ámbito político, desarrolla una crítica al poder tiránico del Papa, argumentando a favor de la separación entre la autoridad espiritual y la temporal. Su idea de que el poder político tiene una base contractual prefigura algunos de los desarrollos modernos sobre la soberanía y el gobierno.

2. El Renacimiento: La Política como Técnica. Maquiavelo (1469-1527)

Con Maquiavelo, la reflexión política se emancipa de la teología. En *El Príncipe*, introduce una visión pragmática del poder, desligando la política de consideraciones morales y religiosas. La justicia, para Maquiavelo, se entiende en términos de eficacia y estabilidad del Estado. Su análisis del poder como un fenómeno humano y contingente marca el inicio de la política moderna como una disciplina autónoma.

3. La Modernidad: Justicia y Contrato Social

3.1. El Racionalismo: Hobbes y Spinoza

Thomas Hobbes (1588-1679): En Leviatán, Hobbes redefine la justicia en términos de un contrato social. Para él, en el estado de naturaleza, los seres humanos viven en una condición de guerra constante, y la justicia no existe hasta que se establece un soberano absoluto mediante un pacto social. La justicia, en este modelo, es obediencia a las leyes emanadas del soberano.

Baruch Spinoza (1632-1677): Aunque comparte la idea de un orden racional, Spinoza difiere al integrar la justicia con la libertad y el derecho natural. Para él, la justicia no es solo obedecer las leyes, sino garantizar la convivencia pacífica en un Estado que respete la autonomía de sus ciudadanos.

3.2. El Empirismo: Locke y Hume

John Locke (1632-1704): Locke, en su Segundo tratado sobre el gobierno civil, sitúa la justicia en el respeto a los derechos naturales de la vida, la libertad y la propiedad. Critica el absolutismo hobbesiano y aboga por un gobierno limitado que derive su legitimidad del consentimiento de los gobernados.

David Hume (1711-1776): Desde una perspectiva empirista, Hume analiza la justicia como una convención social necesaria para asegurar la cooperación y el bienestar. Para él, la justicia no es un principio universal o natural, sino el resultado de prácticas humanas adaptadas a las necesidades de la sociedad.

Conclusión: El recorrido desde la medievalidad hasta la modernidad muestra cómo la justicia evoluciona de un orden divino a un principio racional y ético. Kant culmina este desarrollo al definir la justicia como un ideal universal basado en la libertad y la dignidad humana, integrando la razón y la moral en un marco que sigue guiando la reflexión sobre la política y el derecho en la modernidad y más allá.

Panorámica de la filosofía Contemporánea (Bloque III): El problema de la realidad.

El idealismo trascendental kantiano supondrá un antes y un después en la filosofía. La metafísica hasta entonces había sido la ciencia primera, la disciplina por excelencia de la filosofía. Sin embargo, el giro copernicano kantiano abrirá una brecha que, aún hoy, no parece poder cerrarse.

1. Kant y el idealismo alemán.

Para Kant, la realidad ya no es una cuestión objetiva: no podemos conocer las cosas de forma objetiva, sino 'contaminadas', mediadas por nuestra percepción. En definitiva, el conocimiento ya no es nouménico, sino fenoménico. Este problema será el origen de todas las discusiones de uno de los períodos más fructíferos de la filosofía alemana: el idealismo alemán. Jacobi, Fichte, Schelling... tratarán de dar respuesta a esta problemática. También lo intentarán Hegel, con su sistema de la dialéctica (en la que el Espíritu absoluto se desenvuelve a través de un proceso de tesis, antítesis y síntesis/aufhebung); y Schopenhauer, quien intentará acceder a la realidad objetiva rasgando el velo de Maya a través de la voluntad.

2. La filosofía del romanticismo: Marx y Nietzsche.

Los dos últimos autores, Hegel y Schopenhauer, influirán notablemente en las dos figuras más relevantes del canon filosófico de la última mitad del s. XIX., Marx y Nietzsche, respectivamente. El primero verá la realidad como un desenvolvimiento de esa tesis, antítesis y síntesis hegeliana. La realidad también avanza gracias al conflicto, a la tensión. Pero en Marx no se trata del espíritu absoluto, sino de manos puramente humanas, de la tensión entre poseedores de medios y trabajadores.

Por otro lado, en Nietzsche la voluntad también será esencial a la realidad. Hay un matiz respecto de Schopenhauer, porque la voluntad, en Nietzsche, no es voluntad de saber, sino voluntad de poder. Nietzsche cuestionará todo lo que entendemos por verdadero y seguro, de manera que se abrirá una nueva brecha epistemológica en el s. XX.

3. El s. XX y sus escuelas.

Una de las primeras escuelas del s. XX será la fenomenología husserliana. Husserl intentará dar respuesta a todas las incógnitas del conocimiento por medio de la reducción fenomenológica (epokhé). A través de ella, pretende estudiar el modo en el que pre-comprendemos la realidad, intentando llegar a las cosas mismas. En esta misma línea irá el proyecto del primer Heidegger, con la publicación de *Ser y tiempo*, aunque centrándose más en lo ontológico.

Heredero del proyecto heideggeriano será Gadamer. La hermenéutica de Gadamer será quien intente reponer los conceptos de verdad y método para las ciencias humanas (arte, historia y filosofía, fundamentalmente). De

esta manera, pretende restituir el estatus de ‘ciencia’ a estas disciplinas, puesto en duda por el positivismo lógico de origen Wittgensteiniano.

Por último, el siglo XX también está atravesado por la propuesta postmoderna de Vattimo y Lyotard, entre otros. Según algunos autores, podríamos resumir a la postmodernidad con el axioma ‘No hay hechos, solo interpretaciones de los hechos’. Esto dará lugar al pensamiento débil de Gianni Vattimo o a la supresión de los grandes relatos que Lyotard intenta en *La condición posmoderna*.

A esta ultima obra reaccionaron autores como Habermas (con *El discurso filosófico de la modernidad*) y, recientemente, corrientes realistas (como el Realismo especulativo o el Nuevo Realismo).