

HISTORIA de la FILOSOFÍA

2º BACHILLERATO

LIBRO DE APUNTES
Edición 2015 / 2016



Nº.

PROFESOR: JOSE LUIS NAVARRO MESA

GRUPO

ALUMNO/A:

ÍNDICE

TEMA 1

1.0.	INTRODUCCIÓN		001
	FILOSOFÍA ANTIGUA	PRESOCRÁTICOS	005
		SÓCRATES	013
1.1.	PLATÓN		017
1.2.	ARISTÓTELES		035

TEMA 2

2.1.	FILOSOFÍA MEDIEVAL		049
2.1.	PATRÍSTICA:	S. AGUSTÍN	051
2.2.	ESCOLÁSTICA:	Sto. TOMÁS	057

TEMA 3

3.0.	RENACIMIENTO		081
3.1.	RACIONALISMO:	DESCARTES	085
3.2.	EMPIRISMO:	LOCKE	095
		HUME	111

TEMA 4

4.0.	ILUSTRACIÓN		115
4.1.	KANT		125

TEMA 5

5.0.	De KANT a MARX		155
5.1.	MARX		163

TEMA 6

6.1.	NIETZSCHE		187
-------------	------------------	--	------------

TEMA 7

7.1.	ORTEGA Y GASSET		203
-------------	------------------------	--	------------

TEMA 8

8.1.	RAWLS		219
-------------	--------------	--	------------

	TEXTOS propuestos para las P.A.U.		249
--	--	--	------------

ÍNDICE

TEMA 1

1.0.	INTRODUCCIÓN		001
	FILOSOFÍA ANTIGUA	PRESOCRÁTICOS	005
		SÓCRATES	013
1.1.	PLATÓN		017
1.2.	ARISTÓTELES		035

TEMA 2

2.1.	FILOSOFÍA MEDIEVAL		049
2.1.	PATRÍSTICA:	S. AGUSTÍN	051
2.2.	ESCOLÁSTICA:	Sto. TOMÁS	057

TEMA 3

3.0.	RENACIMIENTO		081
3.1.	RACIONALISMO:	DESCARTES	085
3.2.	EMPIRISMO:	LOCKE	095
		HUME	111

TEMA 4

4.0.	ILUSTRACIÓN		115
4.1.	KANT		125

TEMA 5

5.0.	De KANT a MARX		155
5.1.	MARX		163

TEMA 6

6.1.	NIETZSCHE		187
-------------	------------------	--	------------

TEMA 7

7.1.	ORTEGA Y GASSET		203
-------------	------------------------	--	------------

TEMA 8

8.1.	RAWLS		219
-------------	--------------	--	------------

	TEXTOS propuestos para las P.A.U.		249
--	--	--	------------

INTRODUCCIÓN A LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

- Pretendemos con este material un cierto conocimiento de la Historia del pensamiento occidental.
- El pensamiento de la humanidad, a través de los siglos, que tiene su propia historia personal, que es la historia de su vida. También tiene una manera de pensar que va evolucionando: va cambiando el modo y los contenidos del pensar, desde los cinco años a los dieciocho, pasando por diversas etapas de los 8, los 12, los 15... Cada uno tienen la historia de su propio pensar.
- Pero, el pensar de cada uno, lo mismo que el pensamiento de la humanidad no está en la luna, sino en la tierra, en el mundo, está enraizado en una serie de acontecimientos que han tenido lugar en su vida: su casa, su familia, la profesión de su padre, las costumbres, el colegio, los profesores, el nivel económico, el nivel social, las condiciones políticas, etc. ... Lo mismo ocurre con el pensamiento occidental europeo: todo pensar está encarnado en una época concreta de la historia.

Decía Hegel: "...las filosofías son su propia época expresada en pensamiento; pertenecen a su época y se hallan prisioneras de sus limitaciones: el individuo es hijo de su pueblo, de su mundo, y por mucho que quiera estirarse, jamás podrá salirse verdaderamente de su tiempo, como no puede salirse de su piel" (*Lecciones de Historia de la Filosofía* I,17,18)

- Los autores y las corrientes filosóficas que vamos a estudiar no son los fósiles o cadáveres intelectuales: son parte viva de la historia de la humanidad, es parte de la historia de mi propio pensamiento, el que tengo ahora (aunque no lo sepa ni me dé cuenta); es mi herencia cultural. Soy europeo, no soy chino. La historia de la filosofía es la historia de nuestro propio pensamiento, que arranca del siglo VI a. C. hasta el siglo XX actual.

Decía Hegel: "La Historia de la filosofía no sería otra cosa que un campo de batalla cubierto de cadáveres, un reino no ya de solamente de individuos muertos, físicamente caducos, sino también sistemas refutados, espiritualmente caducos, cada uno de los cuales mata y entierra al que le precede" (Ib.).

- El profesor Sánchez Vázquez refiriéndose a los alumnos se expresaba así: "La filosofía se les suele presentar (a los alumnos) como una inextricable selva en la que unos plantan árboles que otros vienen a derribar: Platón es derribado por Aristóteles, Hume por Kant, Hegel por Marx, etc. ... Es una visión simplista pero no deja de ser verdad que el alumno se encuentra perplejo en esta selva filosófica, ante esa sucesiva plantación y derribo de árboles filosóficos, sin que sepa realmente a la sombra de cual acogerse" (Citado en *Diálogo filosófico*, 1987, 7, 62).

¿Qué es la Filosofía?

1. Lo entenderemos mejor cuando lleguemos al final: desde allí contemplaremos su conjunto con una arquitectura bien trabajada, unida. Hegel nos ayudará a ver la historia de la Filosofía como una unidad histórica, como un caminar hacia la verdad.
2. Por ahora nos basta con saber que no es un cúmulo de opiniones de gente que va pensando a su manera, sino que es el esfuerzo del hombre por alcanzar la verdad. Cada filósofo es hijo de los anteriores, recoge el pensamiento anterior y hace posible el pensamiento siguiente. No es un conjunto de datos sino una concatenación de ideas en busca de la verdad.
3. La verdad está siempre en el horizonte de la historia de la filosofía. Todos los filósofos se plantean los grandes interrogantes del hombre: Dios, el alma, el mundo, la naturaleza de las cosas, el conocimiento... Los filósofos creyentes han conjugado la filosofía y la tecnología, la razón y la fe... Pero siempre en busca de la verdad.
4. Por eso la historia de la filosofía es filosofía, es búsqueda de la verdad, es la filosofía propiamente dicha; no es simple exposición, sino búsqueda del verdadero planteamiento, del porqué y de los porqués, de la verdad. En la filosofía no hay ninguna verdad dogmática, todo es discutible; lo que no son discutibles son los hechos históricos, aunque son objeto de distintas interpretaciones. No se puede separar la historia de la filosofía, ni el pensamiento de los hechos históricos, como no se puede separar hoy los adelantos de la energía nuclear.

5. Entendida así la historia de la filosofía, no genera escepticismo sino que genera confianza en la razón del hombre que quiere conocer la verdad. Cada pensador a ido poniendo su granito de verdad y todos confluyen en la verdad plena. Por eso la historia de la filosofía no nos ofrece pensadores aislados sino que nos ofrece un constante caminar hacia la verdad. El pensamiento de uno no muere sino que es recogido por los siguientes y todos van constituyendo el edificio humano, van haciendo el camino que conduce a la verdad: ésta no es poseída de manera absoluta por ninguno, pero todos la buscan y cada uno posee ya su parte de verdad.

6. Así considerada, cada época hace posible la siguiente: gracias a que un sistema cae puede surgir otro. Cada sistema es una visión parcial de la verdad. Así no hay lugar:

- ni para el escepticismo (la verdad se va logrando)
- ni para el dogmatismo (nadie tiene el monopolio de la verdad)

- La verdad se conquista gradualmente y ello nos obliga a ser críticos con todos. Todos estamos llamados a ser filósofos, a buscar la verdad con espíritu crítico.

7. Tenemos que hacer viva la historia pasada, hacer vivo el pensamiento anterior de otros tiempos, pero que de alguna manera continúa en el presente:

“La Historia de la Filosofía a de ocuparse de lo que no envejece, de lo presente y vivo” (Hegel, *Lecciones de Historia de la Filosofía*).

¿Cómo entenderla?

1. Concepto vago e impreciso: Etimológicamente, sofía = sabiduría; filo = amigo. Por tanto: amante de la sabiduría, deseo de saber.

* La tradición atribuye a Pitágoras la creación de la palabra “Filosofía”; él no quería llamarse sabio, sino “amigo de la sabiduría”. Sabio sólo es Dios. La sabiduría es la ciencia de Dios. La filosofía es la ciencia del hombre.

* Platón dirá que Dios no es filósofo, sino sabio. Sólo el hombre es filósofo.

* Aristóteles dice que “todos los hombres tienden por propia naturaleza a saber”. Por tanto la filosofía, o el deseo de saber, pertenece a la esencia del hombre.

2. Debido a este sentido impreciso, el contenido de la filosofía ha variado a lo largo de los siglos:

* Para los antiguos de la filosofía abarca todo el saber: Física, Matemáticas, Geometría, Astronomía, Teología...

* A partir del cristianismo, se distingue Filosofía y Teología: la verdad natural y la verdad revelada. Así lo distingue Sto. Tomás.

* Todavía en el siglo XIII la filosofía abarca todas las ciencias. En el siglo XVII, Descartes compara la filosofía a un árbol en el que las raíces son la metafísica; el tronco, la física; las ramas, las ciencias particulares.

* En el siglo XVIII, con la decadencia de la filosofía escolástica, la filosofía pierde el sentido amplio que había tenido en la antigüedad, quedando reducida a la metafísica. Se produce la contraposición entre ciencia y filosofía como dos órdenes del saber distintos, que ha cuajado en nuestras Universidades.

3. De todos modos, la filosofía siempre se ha planteado el porqué de las cosas. En este sentido, de manera amplia, la filosofía empieza con la aparición del hombre en la tierra: el hombre es el único ser de la naturaleza capaz de pensar. Pero de una manera más específica empieza con los griegos que son los primeros que se preguntan el porqué de las cosas de una manera científica.

¿Cómo estudiarla?

1. Hay que considerar cada filósofo o cada sistema filosófico dentro de sus circunstancias históricas: el contexto histórico influye siempre en el pensamiento. Y hay que estudiarlo además en sus conexiones históricas: lo anterior a él influye en él, como él influirá en los siguientes. Nadie existe sólo ni aislado, sino en conexión con los demás.
2. En simpatía y empatía con el autor: hay que meterse dentro del pensamiento del autor, pensar como él y desde él. No para aceptar todo lo que él dice, sino para entenderle y poder después criticarle.
3. Espíritu crítico: la historia de la filosofía no es aprenderte de memoria lo que dicen los autores, sino aprender a pensar desde los autores. Hay que ser críticos con todas sus posturas, pero desde un conocimiento objetivo.
4. Hay que leer las obras de los filósofos. No se puede uno conformar con una historia de la filosofía, y menos con un manual. La filosofía la han hecho ellos, y a ellos hay que leer directamente, sin intermediarios.
5. Con todos esos materiales uno debe hacer una síntesis personal, con el pensamiento del autor perfectamente definido y su crítica personal. La filosofía nos debe llevar a tener un pensamiento propio, razonado.
6. Saber encuadrar los grandes interrogantes que se van presentando en cada autor, en cada época, en el marco global de la historia. Los problemas que se debaten a lo largo de la historia son estos tres:
 - El mundo: Todo lo referente al Ser, Cosmos, Naturaleza, Estado, Política, Sociedad.
 - El hombre: El conocimiento, la ética, la política, la antropología.
 - El Dios: Ser supremo, religión, Iglesia.

Encuadrándolos en las épocas históricas:

- * Edad antigua:
 - Mundo: Sociedad, política, imperio.
 - Hombre: Se reduce a una antropología elemental, un principio de ética.
 - Dios: Es simplemente un principio metafísico.

En esta época prevalece el mundo sobre el hombre y Dios. El representante puede ser Aristóteles.

- * Edad media:
 - Mundo: Sociedad, política, Imperio.
 - Hombre: No se le valora como ser independiente; es parte de la Naturaleza.
 - Dios: Es un poder que lo domina todo y se concreta en la Religión y en la Iglesia.

En esta época prevalece Dios sobre el mundo y el hombre. El representante puede ser Sto. Tomás.

- * Edad moderna:
 - Mundo: Creación del estado independiente de la Teología.
 - Hombre: Reconocimiento del valor de la razón.
 - Dios: Empieza un proceso de secularización.

En esta época prevalece el hombre sobre el mundo y Dios. Necesidad de un método para llegar a la verdad.

- * Edad contemporánea:
 - Mundo: Se define la autonomía del mundo y de la ciencia.
 - Hombre: Reconocimiento de los Derechos Humanos.
 - Dios: Independencia Iglesia y Estado.

En esta época parece que se tiende al predominio de la ciencia sobre el hombre. No se ve con claridad ningún representante auténtico.

NATURALEZA Y LOGOS DE LA FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA.

La Filosofía surge de la admiración del hombre por lo que le rodea, su perfección, orden, armonía..., debían tener una explicación racional. Ello supondrá el paso del mito al logos.

Desde el siglo IV a la primera mitad del siglo V, el hombre se pregunta por el Universo, tratan de descubrir la Naturaleza del mundo, el origen esencial que garantice la unidad y orden en el mundo. He aquí el primer problema filosófico: el **Problema Cosmológico**.

Antes de dar una explicación racional a este problema, los griegos lo explicaban a través de la Mitología. El mito es un conjunto de narraciones tradicionales a cerca del mundo, de los hombres, de los Dioses, de la sociedad, que pretende ser una explicación total de la realidad (como los poemas de Homero y Hesíodo). En los mitos, las fuerzas naturales son personificadas y divinizadas (el fuego, el viento, los huracanes, son Dioses que actúan sobre los acontecimientos).

Estos pensadores griegos se dan cuenta de que los antiguos no dan la razón de lo que dicen, no aportan pruebas, se quedan sólo en elementos significativos o sentimentales, no dan respuesta a los verdaderos problemas que se plantea el hombre sobre el mundo. El orden natural y los hechos atmosféricos no son inteligibles en el lenguaje poético o mítico, requieren una explicación racional. Es el paso del mito al logos.

Condiciones en que surge la Filosofía

La Filosofía surge a partir de un ambiente heterogéneo, donde confluyen ideas contradictorias, e igualmente falsas acerca de una misma verdad.

En este momento cuando comienza la Filosofía, los filósofos buscan un principio mediante el cual explicar todo esto: el **Arjé**. Y así, se ve que la Naturaleza está sometida a un orden, a una ley que está dentro de ella misma y no viene regido por los Dioses. Atribuyen al arjé una serie de características que son las siguientes:

- Se considera el origen del Universo.
- Característica esencial del Universo.
- Contiene las leyes de composición y cambio.
- Es el motor del Universo
- Es el principio de inteligibilidad.

A partir de este momento surgen dos tendencias mediante las cuales se intenta explicar el arjé:

- Monista: hay un único principio que lo explicaba todo.
- Pluralista: hay diversidad de principios.

TENDENCIA MONISTA:

Los filósofos presocráticos monistas centran sus reflexiones en el problema cosmológico, el problema de la physis y lo afrontan buscando el elemento primordial y único, el arjé.

JONIOS:

Los Milesios:

Mileto es una ciudad perteneciente a la Jonia caracterizada por su comercio. Debido a este comercio confluyen multitud de culturas, cada una con su propia Mitología.

- Tales de Mileto (640-550 a.C.)

Se le considera uno de los siete sabios de Grecia por haber predicho un eclipse de Sol que puso fin a la guerra entre lidios y medos.

Para él el arjé es el agua. Pensaba que nada podía existir sin humedad, ya que el agua era el alimento de todas las cosas. La Tierra estaba flotando sobre el agua. La semilla de todas las cosas poseía una naturaleza húmeda. En agua se transforman los diferentes estados (sólido, líquido y gaseoso). También se transforma en otras cosas.

“La Tierra flota sobre el agua que es, en cierto modo, la fuente de todas las cosas. La Tierra flota en virtud de su propia naturaleza“

Aristóteles conoció a Tales indirectamente y, según él, fue el primero entre los que filosofaron.

Según Simplicio, *Física*, Diels, pg. 23-21, Teofrasto transmite la versión sobre el principio material de Tales (parecida a la visión aristotélica sobre Tales). Añade otro motivo probable para su elección del agua: la desecación de los cadáveres.

“El mundo está sostenido por el agua y cabalga como un barco y cuando tiembla se está en realidad meciendo por el movimiento del agua”. Es posible que Tales racionalizara la idea tomándola de una forma mitológica griega como la homérica y que recibiera la influencia directa de versiones extranjeras como la egipcia.

“¿Hay alguien que, aceptando esto, pueda sostener que todas las cosas no están llenas de dioses?”. Puede que quiera decir: el mundo, como un todo, manifiesta un poder de cambio y movimiento que en verdad no es humano ni aún de modo preferente, y que tanto por su permanencia, magnitud y variaciones, debe ser considerado como divino, como debido a la inherencia de cierta forma de arjé.

- Anaximandro (610-545 a.C.)

Fue el primer “evolucionista”, reduce los fenómenos atmosféricos a causas naturales, no a los dioses. Aplica por primera vez la palabra *cosmos* a todo el Universo, cosmos significa orden, es decir, todo el Universo está regido por una ley.

Rechaza el agua como arjé, ya que es uno de los elementos que entran en conflicto (tierra, agua, fuego y aire). Lo *apeiron* es el principio de todo, lo indeterminado, lo inexperimentable y, espacialmente, lo indefinido.

Construye el primer globo celeste: la Tierra tiene forma cilíndrica, está en reposo a causa de su equilibrio. Está sentada en el centro y se mantiene en reposo por necesidad.

Los hombres nacen, en última instancia, del limo.

- Anaxímenes (585-528 a.C.)

Sus teorías suponen un retroceso abstractivo respecto a Anaximandro, ya que el arjé para él es el aire. Es el alma del mundo. Los seres viven mientras respiran y mueren cuando dejan de respirar. El aire es un dios engendrado (elemento mítico) infinito e inmenso.

Los cuerpos celestes surgen mediante la conversión del vapor procedente de la tierra por proceso de rarefacción, luego están sobre el aire. Todo surge en definitiva por condensación y rarefacción del aire.

Éfeso:

- Heráclito (544-484 a.C.)

Nacido en Éfeso (Jonia), presenta una filosofía más compleja que la anterior, lo cual se debe a que la vida de su ciudad se centra en la dedicación al templo a la diosa Artemisa que en ella existía.

Despreciaba a sus conciudadanos pues se creía superior. Dada la complejidad comprensiva de sus escritos, lo llamaban “el oscuro”. Fue solicitado para que le instruyera en su filosofía por Darío I, rey de Persia, pero denegó su petición.

Heráclito observa el Universo y se da cuenta de que en éste nada permanece. Todo está en continuo movimiento: “No es posible meterse dos veces en el mismo río ni tocar dos veces una sustancia mortal en el mismo estado; a causa de la velocidad del movimiento todo se dispersa y se recompone de nuevo, todo viene y todo va.” (Frag. 91).

La esencia de todas las cosas es el fluir: “Heráclito dice en alguna parte que todas las cosas se mueven y nada está quieto y comparando las cosas existentes con la corriente de un río dice que no te podrías sumergir dos veces en el mismo río.” (Platón, *Crátilo*). Podríamos, pues, decir, que el arjé es el devenir.

Busca un elemento que simbolice el continuo cambio, ante la exigencia de un elemento material por su cultura jónica. Este elemento lo encuentra en el fuego: “Todas las cosas cambian recíprocamente con el fuego y el fuego, a su vez, con todas las cosas, como las mercancías con el oro y el oro con las mercancías.” (Frag. 90). Sin embargo, este fuego no es una sustancia corpórea sino inteligente, activo y creador. Se atiene a una ley, a un logos común para todos los cuerpos: “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.” (Frag. 30):

Para comprender el logos hay que comprender las cosas: “Malos testimonios son los ojos y las orejas para aquellos hombres que no entienden su lenguaje.” (Frag. 107). Hay que conocer tu propio logos para conocer el logos de la naturaleza, esto es debido a que el arjé está en todas las cosas. Así, con Heráclito, aparece la primera gnoseología: se necesita la interiorización (mirarse a sí mismo) y la comunicación (compararse con los demás). “Yo me he investigado a mí mismo” (Frag. 101) y “La auténtica naturaleza de las cosas suele estar oculta” (Frag. 123).

Una vez realizado esto, lo cual es inaccesible para la mayoría, se descubrirá la ley de la naturaleza, el logos, que se corresponde con: una razón individual (pero no individual para cada persona sino inmanente en el devenir), una razón de la comunidad (Frag. 2), una razón de la ciudad (Frag. 112), una razón de la naturaleza (Frag. 50) y por último, entendido como Dios (Frag. 67):

Frag. 2: “Para él, logos es lo común en la diversidad, la medida en el avivarse y amortiguarse del eterno devenir, la única ley divina que todo lo rige y de la que- todas las leyes humanas se alimentan -, es decir, deben recibir su fuerza de ley.”

Frag. 50: “Tras haber oído al logos y no a mí es sabio convenir en que todas las cosas son una.”

Frag. 67: “Dios es el día y la noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre; su ser cambia; como el fuego que, a tenor de la especie que se mezcla con el se la denomina según este o aquel perfume.”

La naturaleza es una unidad formada por elementos contrarios, éstos están unidos, y esa unidad es la que captan los sentidos. Pero es la razón la que nos lleva a ver la unidad en los contrarios, una unidad dialéctica:

Frag. 88: “Es siempre uno y lo mismo, lo vivo y lo muerto, despierto y dormido, joven y viejo. Al cambiarse es aquello, y luego lo otro; al cambiar de nuevo, otra vez esto”.

Frag. 51: “No comprenden cómo lo discorde, no obstante, concuerda. Es una armónica junta de opuestos como en el arco y la lira.”

Frag. 91: “Se dispersa y se congrega de nuevo; se aproxima y se distancia.”

Ante esta afirmación Heráclito desmiente a Homero, quien pide la desaparición de las discordias de la Tierra, mientras que Heráclito ve necesaria la tensión de los contrarios:

“Heráclito censura al autor del verso - Ojalá que la discordia desapareciera de entre los hombres -, pues no habría escala musical sin notas altas y bajas, ni animales sin macho y hembra, que son opuestos.” (Frag. Aristóteles, *Et. Eudem* H1)

“Homero no se percató de que ruega por la destrucción del Universo; si su plegaria fuera escuchada, perecerían todas las cosas.” (Frag. Diels A. 22)

Para Heráclito la historia no tiene principio ni fin, todos sus puntos están determinados. Al igual que la Naturaleza, la historia es cíclica, simbolizada por el círculo; cifrando el Gran Año Cósmico en 10.800 años solares y siendo éste el eterno retorno de todas las cosas.

Tienen influencia en Heráclito los Pitagóricos, Anaxímenes y Jenófanes.

ELÉATAS:

- Jenófanes de Colofón (580-470 a.C.)

Nacido y criado en la Jonia tuvo una vida errante, pasando su mayor parte tal vez en Sicilia, donde gozó de una favorable acogida entre las familias aristocráticas. Escribe en verso: *Fundación de Colofón* y *La Colonización de Elea*.

Muestra intereses especulativos en especial sobre cuestiones de religión y de los dioses. Reacciona contra Homero. Es un verdadero sabio dispuesto a aplicar su inteligencia a casi todos los problemas, excepto política. Su carácter acientífico no es debido al mero hecho de su dedicación teológica.

Para Jenófanes existe un solo dios, una sola divinidad, inmóvil y no antropomórfica, que es el **Uno** y el **Todo**.

- Parménides (540-470 a. C.)

Nacido en Elea, tomó parte activa en su ciudad natal, componiendo leyes.

Su poema *Perifiseos* está escrito en verso de hexámetros, conservándose 154 versos divididos en tres partes:

1) Proemio: de carácter alegórico-religioso, en el que nos presenta su filosofía como algo revelado por la Diosa de la Verdad ya que teme que lo condenen por impiedad.

2) Vía de la opinión: nos habla de los sentidos y la vía de la verdad, en ella expone su filosofía explicando que los datos que nos llevan a la verdad vienen dados por la razón. Así Parménides es el primero en exponer una epistemología, diferenciando así dos grados de saber. La razón es el único camino para llegar a la verdad. No podemos fiarnos de los sentidos, únicamente de la razón.

3) Vía de la verdad: Para Parménides la esencia de las cosas es **el ser**. Su filosofía parte de este principio: “Sólo el ser es y es imposible que no sea”; el no ser no es y por tanto no se puede hablar de él.

- A partir de la única realidad que existe, que es el ser, es imposible que exista la pluralidad. Lo que no existe no ha existido nunca: “Hay un solo ser, una única realidad”.
- Es eterno, no puede dejar de existir, no tiene principio ni fin.
- Es inmutable; si todo es y la nada no es, es imposible que exista el movimiento.

En conclusión, el ser es uno, único, universal, estático y siempre el mismo.

Es improbable que fuera discípulo de Jenófanes, aunque es posible que considerara con cierto interés las opiniones del pueblo mayor que él. Su conexión con Jenófanes es la semejanza superficial entre su divinidad, una e inmóvil, y la esfera del Ser de éste.

Las teorías de Heráclito y Parménides parecen contradictorias pero no lo son tanto. Las dos se basan en la razón para llegar a la verdad que es única, abandonando ambos los sentidos. Por tanto, podríamos decir que son filosofías distintas, pero no contradictorias.

FRAGMENTOS probablemente auténticos del *PERI FÍSEOS* de PARMÉNIDES

El proemio del poema.

1043 (28 B 1, 1-32) S. E., *Adv. Math. VII* 111, Y SIMPL., *Del Cielo* 557, 28:

Las yeguas que me llevan tan lejos como mi ánimo alcance me transportaron cuando, al conducirme ' me trajeron al camino, abundante en signos, de la diosa, el cual guía en todo sentido al hombre que sabe. Ahí fui enviado, pues ahí me llevaban las yeguas muy conocedoras, tirando del carro, y las doncellas iban adelante en el camino. Los ejes en los cubos <de las ruedas> despedían un sonido sibilante agudo y chispeante (pues era acelerado por dos ruedas bien redondas por ambos lados), cuando con prisa me condujeron las doncellas Helíades, tras abandonar la morada de la Noche, hacia la luz, quitándose de la cabeza los velos con las manos. Allí están las puertas de los senderos de la Noche y del Día, y en torno a ellas un dintel y un umbral de piedra. Ellas mismas, etéreas, están cubiertas por grandes hojas, de las cuales Dike, la de abundantes penas, guarda las llaves de usos alternos; hablándole con dulces

palabras, las doncellas la persuadieron sabiamente para que el cerrojo asegurado quitaran pronto de las puertas; entonces éstas abrieron sus hojas en gigantesco bostezo, con lo cual las jambas, muy labradas en bronce, una tras otra giraron en los goznes, provistas de bisagras y pernos. Allí, a través de ellas, las doncellas, siguiendo la ruta, derecho guiaron al carro y las yeguas. Y la diosa me recibió benévola, tomó mi mano derecha entre la suya, y me habló con estas palabras: "¡Oh, joven, que en compañía de inmortales aurigas y las yeguas que te conducen llegas hasta nuestra morada, bienvenido! Pues no es un hado funesto quien te ha enviado a andar por este camino (está apartado, en efecto, del paso de los hombres), sino Temis y Dike. Y ahora es necesario que te enteres de todo: por un lado, el corazón inestremecible de la verdad bien redonda; por otro, las opiniones de los mortales, para las cuales no hay fe verdadera. Pero igualmente aprenderás también tales cosas; como lo que se les aparece al penetrar todo, debe existir admisiblemente.

El discurso de la Verdad.

1044 (28 B 2, 1-2; 28 B 2, 3-8) PROCLLO, *Timeo* I 345, 1820; SIMPL., *Fís.* 116, 28-32 a 117, 1:

«Pues bien, te diré, escucha con atención mi palabra, cuáles son los únicos caminos de investigación que se puede pensar; uno: que es y que no es posible no ser; es el camino de la persuasión (acompaña, en efecto, a la Verdad); el otro: que no es y que es necesario no ser. Te mostraré que este sendero es por completo inescrutable; no conocerás, en efecto, lo que no es (pues es inaccesible) ni lo mostrarás.»

1045 (28 B 3) PLOT., V 1, 8:

«Pues <sólo> lo mismo puede ser y pensarse.»

1046 (28 B 4, 1-4) CLEM., *Strom.* V 15:

«Observa cómo, estando ausentes, para el pensamiento las cosas están presentes. Pues no se interrumpirá la cohesión. del ente con el ente, ya sea dispersándolo en todo sentido, totalmente en orden, o bien combinándolo.»

1047 (28 B 5, 1-2) PROCLLO, *Parm.* 708, 16

«Común es para mí aquello desde donde comienzo; pues allí volveré nuevamente»

1048 (28 B 6, 1-2; 28 B 7, 1-2; 28 B 6, 4-9) SIMPL., *Fís.* 86, 27-28; 143, 31 a 144, 1; 117, 5 y 8-13:

«Se debe decir y pensar lo que es; pues es posible ser, mientras <a la> nada no <le> es posible <ser>. Esto te ordeno que muestres. Pues jamás se impondrá esto: que haya cosas que no sean. Pero tú aparta el pensamiento de este camino de investigación en el cual los mortales que nada saben deambulan, bicéfalos, de quienes la incapacidad guía en sus pechos a la turbada inteligencia. Son llevados como ciegos y sordos, estupefactos, gente que no sabe juzgar, para quienes el ser y no ser pasa como lo mismo y no lo mismo.»

1049 (28 B 7, 3-6) S. E., *Adv. Math. VII* 111:

«Ni te fuerce hacia este camino la costumbre muchas veces intentada de dirigirte con la mirada perdida y con el oído aturrido y con la lengua, sino juzga con la razón el muy debatido argumento narrado por mí.»

1050 (28 B 8, 1-51) SIMPL., *Fís.* 145, 1-28 y 146, 1-24:

«Un solo camino narrable queda: que es. Y sobre este camino hay signos abundantes: que, en tanto existe, es inengendrado e impercedero; íntegro, único en su género, inestremecible y realizado plenamente; nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo a la vez, uno, continuo. Pues ¿qué génesis le buscarías? ¿Cómo, de dónde habría crecido? De lo que no es, no te permito que lo digas ni pienses, pues no se puede decir ni pensarlo que no es. ¿Y qué necesidad lo habría impulsado a nacer antes o después, partiendo de la nada?. Así es forzoso que exista absolutamente o que no <exista>. Jamás la fuerza de la fe concederá que de lo que es se genere algo fuera de él, a causa de lo cual ni nacer ni perecer le permite Dike, aflojándole las cadenas, sino que lo mantiene. Pero la decisión acerca de estas cosas reside en esto: es o no es. Ahora bien, está decidido, como lo <exige> la necesidad, dejar un <camino>, inmensurable o innumerable (ya que no es un verdadero camino), y <admitir> el otro que existe y es verdadero. ¿Cómo podría ser después lo que es? ¿Cómo se generaría? Pues si se generó, no es, ni <es> si ha de ser en algún momento futuro. De tal modo, cesa la génesis y no se oye más de destrucción. Tampoco es divisible, ya que es un todo homogéneo, ni mayor en algún lado, lo que impediría su cohesión; ni algo menor, sino que todo está lleno de ente; por ello es un todo continuo, pues el ente se reúne con el ente. Pero inmóvil en los límites, de grandes ligaduras existe sin comienzo ni fin, puesto que la génesis y la destrucción se pierden tan lejos, apartadas por la fe verdadera. Lo mismo permanece en lo mismo, y descansa en sí mismo, y así permanece firme en su posición; pues la poderosa necesidad lo mantiene en las ligaduras del límite, que lo rodea en su torno. A causa de lo cual al ente no le es lícito ser inacabado, pues no carece de nada: si <careciera de algo> el ente, carecería de todo. <Lo que> puede pensarse es lo mismo que aquello por lo cual existe el pensamiento. En efecto, fuera del ente - en el cual tiene consistencia lo dicho- no hallarás el ente. Pues no hay ni habrá nada ajeno ,aparte de lo que es; ya que el Hado lo ha forzado a ser íntegro e inmóvil; por eso son todos nombres que los mortales han impuesto, convencidos de que eran verdaderos: generarse y perecer, ser y no <ser>, cambiar de lugar y mudar de color brillante. Pero puesto que hay un límite último, es completo en toda dirección, semejante a la masa de una esfera bien redonda, equidistante del centro en todas direcciones; pues es forzoso que no exista algo mayor ni ,algo menor aquí o allí. No hay, en efecto, no-ente que le impida alcanzar la homogeneidad ni ente que de algún modo sea aquí o allí mayor o menor, ya que es por completo incólume; igual por todos lados, se encuentra en sus lados. Con esto termino el discurso fidedigno y el pensamiento acerca de la Verdad.»

El discurso sobre las opiniones de los mortales.

1051 (28 B 8, 51-61) SIMPL., *Fís.* 38, 31-32 a 39, 1,-9:

«Y ahora aprende las opiniones de los mortales, escuchando el engañoso orden de mis palabras. Según sus pareceres han impuesto nombres a dos formas, de las cuales no se puede <nombrar> a una sola: en eso se confunden. Y las han discernido como opuestas en figura y les han puesto señales que las separan entre sí; allí el etéreo fuego de la llama, suave, muy liviana, idéntica por doquier a sí misma, pero no idéntica a la otra; pero también aquella <otra>, en sí, opuesta, noche oscura, de conformación densa y pesada. Yo te narro este ordenamiento cósmico como un todo coherente, de modo que el parecer de alguno de los mortales jamás te supere.»

1052 (28 B 9, 1-4) SIMPL., *Fís.* 180, 9-12:

«Pero puesto que todo es denominado luz y noche y, según las cualidades de éstas, se aplican a unas cosas tanto como a otras, todo está lleno a la vez de luz y de noche oscura, ambas iguales, ya que nada hay aparte de ninguna de las dos.»

1053 (28 B 10, 1-7) CLEM., *Strom.* V 138:

«Conocerás la naturaleza etérea, y, también en el éter, todas las señales y los efectos destructivos de la pura y clara antorcha del sol y de dónde se han engendrado, también te enterarás de las obras errantes de la luna de ojos redondos y de su naturaleza, y conocerás también el cielo circundante: de dónde ha nacido, y cómo la Necesidad, conductora, ha forzado a mantener- a los astros en sus límites.»

1054 (28 B 11, 1-4) *Del Cielo* 559, 21-24:

«Como la tierra, el sol y la luna, también el éter común, la Vía Láctea y el Olimpo insuperable, así como la fuerza cálida de los astros, son impulsados a nacer.»

1055 (28 B 12, 1-3 y 4-6) *Fís.* 39, 14-16 y 31, 15-17:

«Los <anillos> más estrechos están colmados de fuego sin mezcla; los siguientes, de noche, pero al lado se propaga una porción de llama, y en el medio de ellos está la divinidad que gobierna todo; pues en todo domina, sea en el parto doloroso o en el apareamiento, al enviar la hembra a unirse con el macho, y a la inversa, el macho a la hembra.»

1056 (28 B 13) SIMPL., *Fís.* 39, 18:

«Concibió al Amor, el primerísimo de todos los dioses.»

1057 (28 B 14) PLUT., *Adv. Colot.* 1116a:

<La luna> «brillando de noche con luz ajena, errante en torno a la tierra.»

1058 (28 B 15) PLUT., *De fac. ni orbe lun.* 929b:

<La luna> «vuelve siempre su mirada hacia los rayos del sol.»

1059 (28 B 16, 1-4) TEOFR., *De Sens.* 3:

«Pues tal como en cada ocasión se mantiene la mezcla de órganos tan ambulantes, así ha advenido a los hombres el conocimiento. En efecto, eso mismo es lo que la naturaleza peculiar de los órganos conoce, en los hombres, en todos y en cada uno; pues lo que prevalece es comprensión.»

1060 (28 B 17) GAL., *In Epid.* VI 48:

«Por la derecha, los niños; por la izquierda, las niñas.»

1061 (28 B 18, 1-12) CELIO AUREL., *Morb. Chron.* IV 9:

«Cuando una mujer y un varón mezclan gérmenes de Amor, el poder que se forma en las venas de sangre diferente modela cuerpos bien creados, si se conserva la proporción; pues si en la semilla mixta pugnan poderes y no logran la unidad en el cuerpo mixto, cruelmente atormentarán al sexo que nace de un germen doble.»

1062 (28 B 19, 1-3) SIMPL., *Del Cielo* 558, 9-11:

«Así nacieron estas cosas, según la opinión, y son ahora, y después, creciendo desde allí, llegarán a su fin; para ellas los hombres han impuesto nombres, para cada uno <un nombre> distintivo.»

- Zenón de Elea (490-450 a.C.)

Discípulo de Parménides, que lleva a cabo una actividad política. Defiende las teorías de Parménides, argumentando que de la pluralidad se siguen hipótesis mucho más absurdas que de la unidad, para ello utiliza en sus **aporías** el método de reducción al absurdo. Una de sus teorías respecto al movimiento se basa en que éste depende del espacio y del tiempo, por lo que argumenta contra éste diciendo que tanto espacio como tiempo no son divisibles (símil de Aquiles y la tortuga). En conclusión, el movimiento para él es falso y rechazable por la razón.

TENDENCIA PLURALISTA

Después de Parménides, en el siglo V a.c., Empédocles, Anaxágoras y los atomistas, formulan una nueva solución para el problema general de la filosofía griega sobre la unidad, la diversidad y movimiento de lo real.

Aceptan de Parménides que el ser no pueda nacer del no-ser, que el ser es eterno e indestructible, que de la unidad no puede surgir la pluralidad, pero si se acepta el cambio en la realidad, no basta en dejarlo, por supuesto, sino que es necesario explicarlo. Para explicar esto, Empédocles, Anaxágoras y los atomistas admiten que el principio último de lo real no es único sino múltiplo.

- Empédocles (492-432 a.C.)

Nacido en Agrigento (Sicilia). Personaje extraño, de profesiones diversas: místico, sacerdote, físico, predicador ambulante, político, médico, poeta... Fue un demócrata ardiente, rehusando la monarquía de su ciudad. Se dice que la muerte le vino al arrojarse sobre el Etna.

Seguidor de Parménides, no solo se acomodó a sus cánones, su sumisión era consciente y deliberada. No hubo nunca réplica a éste, a la unidad original, sino más bien sustancias distintas desde siempre: fuego, tierra, agua y aire. Estos elementos tienen entre sí la totalidad del espacio, no dejan lugar en el Universo al vacío inexistente. Todos los seres se componen de estos elementos.

Así mismo está influenciado por Heráclito, cree como éste en la multiplicidad de las cosas y en su continuo cambio. Da una concepción cíclica del Universo.

Refleja también influjo de Jenófanes en su ataque a los dioses antropomórficos; y de los orfistas.

Así concluye en que todo lo que hay en el ser se ha formado a partir de estos cuatro elementos (tierra, fuego, aire y agua). Lo que el hombre llama hacerse y desaparecer, no es otra cosa que mezclarse y de nuevo separarse, es el movimiento mecánico de los cuatro elementos. Existen dos fuerzas externas que impulsan estos movimientos de mezcla y separación: el amor y el odio, respectivamente. Así se han formado los períodos de Constitución del mundo.

Lo semejante se conoce por lo semejante: en la percepción sensible tiene lugar el encuentro entre dos elementos similares, uno interior a nosotros y otro exterior. Empédocles admite la validez del testimonio de los sentidos.

- Anaxágoras (500-428 a.C.)

Pertenece a una familia noble. Introduce la filosofía en Atenas, gobernada entonces por Pericles. Suprime la explicación mitológica en la astronomía, debido a esto, sufre condena a muerte por asebeia.

Igual que Empédocles, Anaxágoras explica la diversidad de lo real a partir de una pluralidad originaria; pero considera que ésta no viene dada por unos cuantos elementos, sino por tantos como clases de cosas distintas hay.

Anaxágoras llama a estos elementos últimos “semillas” y piensa que en cada cosa está la semilla de todas las cosas. Aristóteles llama a estas semillas **homeomerías**; estas son distintas unas de otras, de

manera que si los objetos concretos se distinguen entre sí, se debe al predominio de algunas semillas. Son también eternas e indestructibles. Los objetos se producen al unirse las Homeomerías, y se destruyen al separarse éstas; son pasivas, carecen de movimiento es sí misma.

Anaxágoras habla de la Mente como si fuese de naturaleza sensible, pero por otro lado se refiere a ella atribuyéndole características propias de una divinidad: infinita, autónoma, separada de las cosas, autosuficiente, inteligente y poderosa. El Nous de Anaxágoras no es más que una fuerza cósmica ordenada. Un principio impulsor del movimiento rotatorio o torbellino cósmico, iniciándose así la disgregación de los elementos que en principio formaban un caos confuso.

Para Anaxágoras nuestros sentidos son limitados por naturaleza y, por eso, es imposible conocer por medio de ellos toda la verdad de las cosas. Sin embargo, las apariencias de las cosas son indicativas de lo que está oculto en las mismas. Explica el conocimiento sensible por medio del encuentro entre opuestos, y no por medio del encuentro entre semejantes, al igual que Empédocles.

- **ATOMISTAS**

El fundador de la escuela atomista fue Leucipo, siendo su mayor representante Demócrito (460-370 a.C.). La actividad científica de éste fue asombrosa. Objeto de su especulación no sólo fue la naturaleza sino también el hombre, considerado como un ser que piensa y obra.

Considera que el vacío o no-ser es tan real como lo lleno o lo ser. El ser no es para los atomistas un todo compacto: el vacío penetró en él y lo disgregó en innumerables corpúsculos indivisibles, los átomos.

Los átomos son lo lleno, el ser, sólido, impenetrable, inalterable, indestructible, cualitativamente iguales y difieren sólo entre sí en cuanto su forma o figura, orden y posición. Todos los cuerpos se componen de átomos, la variedad y diversidad de los primeros viene dada por la diferencia de formas, orden y posición de los átomos que los componen; explican el nacimiento y la muerte de los seres por la unión y la separación de los átomos.

Los átomos se mueven en el vacío. Allí a causa de sus semejanzas, chocan, colisionan unos con otros y se entremezclan por azar. Los que son semejantes se mantienen unidos y originan el nacer de los cuerpos concretos.

ESCUELA PITAGÓRICA

Toma su nombre de Pitágoras, filósofo de la 2º mitad del s. VI a.C. Se le atribuye la tabla de multiplicar y el teorema de Pitágoras. Funda una comunidad, asentada en Crotona, de carácter ascético-religioso. Ésta se divide en dos apartados, unos tratan la reflexión mística (acusmáticos) y otros la científica (matemáticos). Profesaban la transmigración de las almas. Esta doctrina coincide con las creencias órficas, pero añade los medios intelectuales como apropiados para conseguir la configuración del alma.

Creían que el arjé de la naturaleza es la armonía. Ante todo son matemáticos. Todas las cosas son reducibles a números. La unidad es un punto; dos, una línea; tres, la superficie; cuatro, el volumen; el número diez, la suma de estos cuatro primeros números es simbolizado con la tetractys. Por lo tanto, el arjé es algo formal, abstracto.

De la consideración aritmética del número se tiene el siguiente conjunto de opuestos elementales: lo par y lo impar.

“Los pitagóricos logran una doctrina cosmológica que los coloca entre los primeros precursores de Copérnico. Conciben el mundo como una esfera, en cuyo alrededor hay fuego y a su alrededor se mueven de occidente a oriente diez cuerpos y el cielo de las estrellas fijas, que es el más lejano del centro, y a distancias cada vez menores los cinco planetas, el sol y la luna.”

LA AUTOEXPERIENCIA MORAL en SÓCRATES

Sócrates nació en Atenas en el año 469 a.C., quizá en el 470, y murió, sin haber abandonado la ciudad ni tan sólo una vez en su vida, en el 399 a.C. Su madre era matrona. Debió de recibir la educación corriente de las familias acomodadas y ejercer como escultor durante un tiempo, al igual que su padre. Es seguro que no tuvo maestros, aunque sin duda alguna debieron llegarle algunos escritos de presocráticos.

Sócrates centra su filosofía, a diferencia de los presocráticos, en el **problema antropológico**, encontrar la esencia del hombre. El “quién soy” está relacionado con el “qué debe hacerse” y “quién debe hacerlo”, quién debe gobernarne. Así, la antropología da lugar a la ética y la política. No obstante, Sócrates no intervino nunca de manera directa en la política de su ciudad natal.

Con tristeza presencia la decadencia de Atenas, culpando de ello a los sofistas, cuyo escepticismo iba destruyendo las instituciones y costumbres tradicionales, así como la religión, a pesar de que él mismo se decantaba por un monoteísmo opuesto a la mitología de su tiempo.

Fue **condenado a muerte**, en parte debido a la oposición de los sofistas. Se le presentaron tres acusaciones fundamentales:

- **Impiedad:** ya que enseñaba que los dioses no gobernaban los fenómenos naturales. Sócrates es un seguidor de su conciencia. Se declina por una religión monoteísta.
- **Corruptor de la juventud:** él no tenía discípulos, sino compañeros, a los que no enseñaba más que a pensar, debido a que “no sabía nada”. El enseñar a pensar se consideraba por aquel entonces como un delito grave. Gracias al peculiar encanto de su personalidad, se convirtió en el líder del grupo de los jóvenes aristocráticos atenienses, quienes veían en él, a pesar de su extrema fealdad y de su extraño carácter, una especie de maestro divinizado.
- * **Introducir nuevas formas de culto:** al no adorar a los dioses mediante los ritos tradicionales. Se decanta por una religión intimista. La voz de la conciencia, la razón, es la nueva categoría religiosa de Sócrates.

Fue condenado a beberse una copa de veneno, como era costumbre entre los ciudadanos honorables. Su muerte fue retrasada treinta días porque se debía de esperar al barco del Estado que había sido enviado a Delos. Durante su presidio su amigo Critón hizo los preparativos necesarios para la fuga, lo cual fue rechazado por Sócrates. La explicación es sencilla: Sócrates había estado toda su vida a favor del Estado y defendiendo la Justicia; si huía de la justicia, estaría traicionándose a sí mismo. **Su muerte fue su hazaña moral más extraordinaria, que sería siempre recordada por sus discípulos.**

Se cuenta que un ateniense preguntó al Oráculo de Delfos en una ocasión que quién era el ser más sabio de Atenas. El Oráculo contestó que Sócrates, quien al enterarse, se sorprendió tanto que fue a ver a un hombre que, a su entendimiento y al de muchos otros, era muy sabio. Pero, cuando finalmente Sócrates se dio cuenta de que aquel hombre no supo responder a ninguna de sus preguntas, comprendió que el Oráculo tenía razón.

El filósofo romano **Cicerón** diría siglos más tarde de su muerte: “Sócrates hizo que la filosofía bajara del cielo a la Tierra, y la dejó en las ciudades y la introdujo en las casas, obligando a los seres humanos a pensar en la vida, en las costumbres, en el bien y el mal”.

Los **sofistas**, como se ha indicado con anterioridad, fueron, en su mayor parte, los causantes de la muerte de Sócrates.

Al principio el término sofista era sinónimo de filósofo, pero fue en Atenas donde adquirió su valor peyorativo, como, según Aristófanes, “maestros de sabiduría impuestos por la moda”, ya que estos no buscaban la Verdad.

La sofística surgió por una serie de razones fundamentales:

- Los resultados de la especulación sobre la naturaleza que había concluido en el escepticismo, debido a la gran diversidad de respuestas existentes.
- La gran amplitud que había ido tomando el campo etnológico y geográfico.
- Las necesidades prácticas de la burguesía democrática: el más poderoso era el que contrataba a los mejores sofistas, maestros en dialéctica, para que les enseñaran ese arte y poder, por medio de éste, conseguir más poder, más dinero, para contratar de este modo, a sofistas todavía mejores.

El pensamiento sofista se caracteriza por el **relativismo** (no existen la Verdad ni el Bien absolutos, sino que éstos son relativos al individuo), el **escepticismo** (en el caso de que existieran la Verdad y el Bien absolutos no sería posible llegar a ellos) y el **convencionalismo** (las leyes no son algo esencial basado en la naturaleza de los hombres, sino algo acordado por la sociedad, que se puede modificar).

Los pensadores sofistas se pueden agrupar en torno a un hecho importantes en la época, las Guerras del Peloponeso:

1. Antes de la Guerras del Peloponeso nos encontramos con:

- **Protágoras de Abdera** (481-411 a.C.), que vivió en Atenas y permaneció allí con Pericles. Fue acusado de impiedad y, cuando huye a refugiarse en Sicilia, muere ahogado. Su pensamiento se resume en que “no existe la verdad absoluta” (cualquier opinión es verdadera), “el hombre es la medida de todas las cosas” (todo es relativo al individuo) y “no existe una norma fija de conducta” (el auténtico sabio adecua su conducta a las circunstancias). Abandera el relativismo sofista.
- **Gorgias de Leontium** (483-375 a.C.), que se estableció, a pesar de no ser ateniense, en esta ciudad. Es el más radical de esta época, lo que se transmite en su pensamiento: “no existe realidad alguna” (si existiera estaría en lo infinito, pero este concepto no existe en la realidad), “si existiera, no la podríamos conocer”, “en el caso de que la conociéramos, no podría ser expresado”, por lo que, en definitiva, “es imposible conocer la verdad”. Es el exponente máximo del escepticismo sofista.

2. Después de las Guerras del Peloponeso, época en la que son menos creadores, representan la degeneración de los sofistas:

- **Calicles y Trasímaco**: su pensamiento se reduce a afirmar que si los hombres por naturaleza son desiguales, ¿por qué las leyes pretenden igualarlos, protegiendo así al más débil?. Debemos aprender de los niños, que por naturaleza buscan el placer, y de los animales, siendo el más fuerte el que domina a los demás, prevaleciendo el más fuerte, que es lo que pide la naturaleza.
- A esta época pertenecen también **Hippias de Elis** y **Critias**, un primo de la madre de Platón.

Frente al relativismo (el bien y la verdad son relativas al individuo) y el escepticismo sofista (aunque el Bien y la Verdad absolutos existieran no podríamos llegar a ellas), Sócrates es **optimista** y **creo en la existencia de un Bien y una Verdad absolutos**, a los que podemos llegar, sin duda alguna, mediante la interiorización. Todo su pensamiento iba dirigido hacia el interior, hacia la intimidad; esta es la causa de que le interesase tan poco lo que acontecía a su alrededor. De ahí que careciera de la sensibilidad y comprensión necesarias para las ciencias naturales. Guarda, sin embargo, algunas semejanzas con los sofistas, como el hecho de ser coetáneos, dedicarse a la enseñanza, aunque Sócrates no cobraba honorarios, y por tanto, el interés por el mismo tipo de problemas.

Sócrates se valió del **diálogo** para llegar a la Verdad. No escribió nunca nada, ya que afirmaba los escritos tan sólo transmiten conocimientos y lo que buscaba era la verdad. Debido a ello, lo que conocemos de Sócrates procede de lo que Platón escribió en sus *diálogos*, conservando el modelo de su maestro, sobre él. Esto puede entrañar serias dudas sobre la fidelidad de la información, dada la extrema admiración de Platón hacia su maestro. A pesar de que se narran algunos datos erróneos tales como la muerte de Sócrates por envenenamiento (los efectos de la cicuta no son los que describe Platón, tal vez

debido a un error farmacológico), se da por buena la información dada por Platón. Debido a esto, desconocemos el momento en que, en la obra de Platón, acaba el pensamiento de Sócrates, especialmente influyente en sus Diálogos de juventud, y comienza el suyo propio. Conocemos, por otra parte, gran cantidad de datos acerca de Sócrates mediante los escritos de **Jenofonte**, sobre todo en sus *recuerdos socráticos*, y algunas noticias que nos da **Aristóteles** sobre la significación de Sócrates dentro de la Historia de la Filosofía griega.

Se considera a Sócrates el fundador de la Ética, que según él se fundamenta sobre el logos, la razón: la moral está en lo más íntimo del alma. De ahí que su ética sea denominada **Intelectualismo moral**, es decir, identifica el Bien con la Verdad, llegando a ellos a través de “los senderos de la dialéctica”.

El punto de partida para Sócrates es el hombre (Antropología). El hombre debe poseer la sabiduría, que procede de su interior, para ser feliz. Al identificar el Bien con el Saber, concluye que nadie actúa mal adrede, sino involuntariamente, por no saber que actuaba mal, es decir, por no conocer el Bien, la Verdad. “solamente sabiendo qué es la justicia se puede ser justo”; “solamente sabiendo lo que es bueno se puede obrar bien”. El que actúa mal no lo hace por mala voluntad, sino por ignorancia, por lo que debería haber, en lugar de cárceles y castigos, escuelas para instruir al ciudadano.

Para llegar a la Verdad, para instruir al individuo, establece un método basado en el diálogo, la mayéutica. Su **método** tiene tres momentos:

- **La ironía:** como punto de partida, mediante la interrogación, una serie de preguntas hechas al individuo, le descubre a éste su propia ignorancia. De la ironía se concluye el famoso: “sólo sé que no sé nada”.
- **La mayéutica:** Mayéutica se deriva de la palabra griega “*mayeueis*”, que significa parto: “yo ayudo a parir verdades”. Al estar el Bien (la Verdad) en el interior del individuo, Sócrates “da a luz” a la verdad mediante el diálogo, consigue que el discípulo llegue a la Verdad, y por tanto, al Bien. Descubrir el espíritu que está en cada uno.
- **La definición:** una vez que el Bien (la Verdad) ha sido descubierta, se reduce a palabras, a conceptos. Definir es reducir los términos de una verdad a conceptos. Sócrates es el inventor de la definición.

PLATON

BIOGRAFÍA

Nació en Atenas probablemente en el año 427 a.C. pertenecía a una familia noble y eran ilustres tanto los ascendientes de sus padres como los de su madre recibió la educación física intelectual de los jóvenes de su época; es posible que haya seguido las lecciones del heraclitano Cratilo. En el año 407 sobrevino el acontecimiento capital de la vida de Platón: su encuentro con Sócrates. El maestro tenía entonces 63 y el alumno 20. Platón debió seguir las lecciones de Sócrates durante ocho años.

Puesto que corría el riesgo de ser molestado por su condición de alumno de Sócrates, se refugió Platón enseguida con alumnos, amigos, en Mégara; allí una célebre escuela los acogió en ella entraron en relación con Euclides el Megálico. De ahí Platón partió para Africa; se detuvo en Egipto, luego en Cirenaica, donde frecuentó a Aristipo de Cirene y el matemático Teodoro. En este lugar los biógrafos de Platón dan diversas versiones del orden de sus viajes. Para unos habría regresado directamente a Atenas; para otros se habría dirigido a Italia meridional con el fin de conocer a los pitagóricos y en particular a Arquitas de Tarento. Es probable que en este período de la vida de Platón se sitúa la composición de las siguientes obras: *Hippias menor, Alsibíades, Apología, Eutifrón, Critón, Hippias mayor, Cármides, Laques, Lisis, Protágoras, Gorgias y Menón.*

Alrededor del año 388 abandona Italia (o Atenas según la otra tradición) para dirigirse a Sicilia. Allí, en Siracusa, reina un griego de modesto origen, Dionisio I el Anciano, quien tiene en jaque a los cartagineses y se ha convertido en el amo absoluto de Sicilia. Su corte es fastuosa; los vicios que en ella reinan, numerosos; mas Dionisio es célebre. Platón intima con Dion, hermano político de Dionisio, quien tiene pretensiones de filósofo y admira a los Socráticos. ¿Qué sucedió en realidad? ¿Fustigó Platón las costumbres disolutas de la corte? ¿Desconfió Dionisio de la presencia de este ateniense amigo de su cuñado? No lo sabemos exactamente; pero, sea como fuere, Dionisio obliga a Platón a embarcarse en una nave espartana. Esta embarcación -¿empujada por la tempestad o debido a un plan de Dionisio?- debe hacer escala en la Isla de Egina, a la sazón en guerra contra Atenas, Platón es vendido como esclavo. Por fortuna, Aníceris, a quien había tratado en Cirene, lo reconoce, paga el rescate y lo libera. Platón puede regresar a Atenas en el año 387.

El filósofo compra un gimnasio y un parque situado en el noroeste de la ciudad y funda en ese lugar una escuela, la Academia. Se trata de la primera escuela de filosofía organizada como una universidad, con su estatuto, reglamento, alojamiento destinado a los estudiantes, sala de conferencias, museo, biblioteca, etc. De todos los rincones de Grecia y del mundo mediterráneo concurren alumnos a seguir los cursos de Platón. En ésta época, sin duda, escribe *Fedón, Banquete, Fedro, Ion, Menexeno, Eutidemo, Cratilo* y comienza *La Republica*.

Hacia el año 367 muere Dionisio I el Anciano, y su hijo primogénito, Dionisio II el joven, asciende al trono; tiene 30 años y carece de mayor experiencia en los negocios públicos. Dion llama inmediatamente a Platón haciéndole ver las perspectivas que se ofrecen para realizar reformas políticas mediante la aplicación de las ideas que le son caras. El filósofo acude y deja a Eudoxio la dirección de la Academia. Dionisio le acoge muy bien y parece mostrarse alumno dócil; sin embargo, muy pronto Dionisio ve en Dion y en el huésped una amenaza. Destierra a Dion y poco después a Platón, a quien había retenido algún tiempo en condiciones de prisionero. El monarca promete, no obstante, llamar pronto a uno y a otro. Vuelto a Atenas Platón permanece en ella seis años, y compone probablemente *Parménides, Teeteto, Sofista, Político y Filebo.*

En el 361, Dionisio invita nuevamente a Platón. El filósofo retorna con algunos discípulos, deja a Heráclides del Ponto la dirección de la Academia. Quizá Platón defendiera la causa de Dion ante Dionisio. Este, lejos de llamar a su pariente, confiscó sus bienes, obligó a la esposa de éste a casarse con el gobernador de Siracusa y forzó a Platón a permanecer en la residencia que le había asignado. Gracias a la intervención de Arquitas, fue liberado y pudo regresar a Atenas.

En cuanto a Dion, termina por reclutar un ejército y embarca con algunos amigos de Platón para tomar a Siracusa por sorpresa. El éxito le acompaña e instaura una dictadura que dura tres años, hasta que finalmente es asesinado por su amigo, el platónico Calipo.

El filósofo permaneció en Atenas y debió de morir allí alrededor del 347 a.C.. En este período final de su vida continuó al frente de la Academia y escribió *Timeo, Critias y Las Leyes*, que quedaron inconclusas

LOS DIÁLOGOS PLATÓNICOS:

El diálogo platónico es, un producto complejo quizás porque el mensaje que se pretende transmitir también lo, sea.

Los antiguos distinguían el diálogo de la thesis:

- ❑ mientras que el segundo expone un pensamiento único;
- ❑ el diálogo presenta varias ideas principales, que pueden ser antagónicas, donde el autor se disimula en un personaje. El diálogo se caracteriza por la falta de transparencia y la posibilidad de lecturas distintas. La multiplicidad de intenciones de Platón se refleja aquí, pues el diálogo porta un mensaje indirecto, produciéndose éste por alusiones o por guiños al lector.

TAYLOR nota cómo Platón se esfuerza en reproducir el pensamiento y la forma de vida de una época muy anterior a la suya: ninguno de sus diálogos se desarrolla en su época histórica. Por ejemplo, dice Taylor, *La República* no se puede comprender si no se sitúa en una fase de la Guerra del Peloponeso: la guerra Arquínámica.

Además, existen una serie de recursos (ironía, sarcasmo, farsa, parodia...): *El Crátilo* es un farso, *El Menéxeno* es una parodia, etc.

Este panorama se complica aún más si pensamos que no hay un solo modelo de diálogo en Platón: existen diálogos aporéticos (primera época) y diálogos dialécticos (última época)

Intentaremos penetrar en la problemática el diálogo platónico abordando dos cuestiones:

- su cronología.
- su consideración: ¿son textos literarios o filosóficos?

CRONOLOGÍA Se han seguido, principalmente, dos métodos heurísticos:

- **Doctrinal:** se basa en el contenido de los diálogos. Se inicia con SCHEIERMACHER (1804). Este suponía que Platón había ido desarrollando sistemáticamente su pensamiento. Por eso, pensaba que el pensamiento de Platón estaba acabado con anterioridad. Pero esto puede criticarse fácilmente, como hizo HERMANON (1834) diciendo que había una evolución en su pensamiento. Por otro lado, este método ha dado unos resultados contradictorios, y a veces incluso absurdos. Véase si no la obra de MUNK (1857). Supuso que la intención de Platón sería la de trazar una biografía de Sócrates (real o intelectual), pensando así que el *Parménides* (donde aparece Sócrates joven) sería el primero, y *Fedón* en último.

- **Estilístico**, o estilométrico. Lo aplicó por primera vez CABELL (1867) en la introducción que hizo a los diálogos platónicos. Tuvo éxito y a partir de entonces ha habido algunos filólogos que se han ido fijando en ese método establecer una cronología.

Platón escribe el diálogo en ático, pero en él aparecen términos que no aparecen en otros textos áticos. La característica de esos términos es que pasan al griego helenístico. Estos términos aparecen más en los diálogos que la tradición nos da como últimos, como es *Las Leyes* que sabemos certeramente que es el último. A su vez, esos términos aparecen menos a medida que se alejan de *Las Leyes* hasta llegar a los aporéticos, donde no se encuentran. La explicación de este fenómeno es en último extremo de índole literaria, afectando a la historia de la lengua:

Ya en el s. IV a.C. existe en Atenas un clima léxico caracterizado por la presencia de una serie de términos que anticipan el vocabulario de la *koine*. Platón se adhiere a tal clima, pero los primeros diálogos no participan de ese rasgo puesto que fueron escritos antes del surgir del movimiento. Los últimos diálogos, al ser compuestos en unas fechas en que el clima léxico había cobrado fuerza, participan de ese rasgo con mayor intensidad. Por esto los diálogos que se aproximan más a las características lingüísticas de *Las Leyes* pertenecerán a la última época. Y el conjunto de la producción se puede ir escalonando según la mayor o menor presencia en los diálogos de estas innovaciones léxicas que hemos comentado.

Por todo lo expuesto, pueden establecerse tres grandes fases en la obra de Platón, y en ese punto la mayoría de los eruditos están de acuerdo, aunque existen diferencias de detalle:

- a) Diálogos escritos en la época de **juventud**: *Laques*, *Cármides*, *Apología*, *Critón*, *Protágoras*, (seguramente el último de esta época sea el *Protágoras*).
- b) Diálogos escritos en la época de **madurez**: *República*, *Fedro*, *Fedón*, *Banquete*, *Entidemo* ...

c) Diálogos escritos en la época de **vejez**: *Leyes, Timeo, Sofista, Parménides, Político*,

Esta evolución fijada por el estudio estilométrico, se acompañará de una evolución en lo referente a la forma y al contenido del diálogo:

- a) **CONTENIDO**: búsqueda de una definición que al final no se alcanza.
FORMA: en ellos la figura central es Sócrates.
(son también llamados diálogos socráticos o aporéticos)
- b) **CONTENIDO**: aparece expuesta la teoría de las ideas.
FORMA: el talento dramático de Platón llega a su punto máximo.
- c) **CONTENIDO**: problemas gnoseológicos (de conocimiento) y dialécticos (método dialéctico).
FORMA: Sócrates aparece como personaje secundario o incluso en *Las Leyes* no aparece. Hay una mayor despreocupación respecto al contenido dramático y poético porque consisten básicamente en exposiciones por parte de un interlocutor al que se le reviste con una especial autoridad mientras que los demás personajes se limitan a asentir.

Pese a la aparente obviedad de esta división, no fue bien establecida hasta que el método estilométrico fijara los grandes periodos platónicos. Esto es porque respecto de su contenido es muy difícil establecer la cronología de los diálogos platónicos.

¿REPRESENTAN LOS DIÁLOGOS ALGO FILOSÓFICO o LITERARIO?

Es una cuestión muy antigua en la que entraron los tratadistas antiguos, los cuales llegan a la conclusión de que sobresalen sobre todo por sus cualidades poéticas, por lo que los consideran productos literarios.

La polémica se ha planteado en la época moderna, y se dan en ella dos grandes posturas:

- **Son obras filosóficas**: Se plantea la cuestión de por qué Platón escribió en diálogos. Las respuestas han sido diversas, entre ellas las de JÜEL y ÜBERWER, que dirán que, si bien es cierto el valor poético y el carácter dramático de los diálogos, esto es algo accesorio.
- **Son obras literarias**: Son el fruto de una simulación, y en este sentido se aproximan más a la obra literaria, ya que el contenido no es explícito. Esta manera de pensar también es muy antigua. Ya en el siglo XIX la defendió GROTE y en el s. XVIII TENEMANN, quien defiende que los diálogos platónicos están escritos para los doctos, en el sentido de que poseen una doctrina oculta sólo captable por estos iniciados. Este planteamiento de Tenemann quedó olvidado posteriormente, pero de 1950 a 1960 comienzan a resurgir estos planteamientos mediante autores como KRÁMER (1959) y GELSER (1961), que vienen a coincidir en la idea de que existe una doctrina platónica que no está explicitada en ninguno de sus escritos, una doctrina que sólo es aludida y que se expondría en cursos que tuvieron lugar en la Academia.

Sobre esto, se basa la suposición de una enseñanza esotérica que constituye el trasfondo de los diálogos. También se ha supuesto que los diálogos constituyen sólo una **preparación para la enseñanza oral de la Academia**, que era la verdaderamente importante (esto lo defiende GAISER).

En otro sentido, se supone que las más profundas y esenciales afirmaciones de Platón están contenidas en los diálogos, pero encubiertas por una serie de disfraces de índole literario que hay que levantar para descubrirlo (es la hipótesis de FINDLAY -1975-).

Se ha creído que Platón se oculta deliberadamente en los diálogos, y que éstos tendrían un sentido profundo sólo accesible a los iniciados, y en un sentido superficial a todos (es la teoría de ROLOFF -1975- y MEISSNER -1980-).

CONTEXTO HISTÓRICO

Platón se llamaba en realidad Arístocles y nació en Atenas aproximadamente en el año 428 a.C. Este dato histórico nos permite entender el mundo en el que Platón vive por medio de tres claves de referencia: la de la vida griega en el Mediterráneo, la de las ciudades griegas entre sí y la de la propia Atenas.

- **En el Mediterráneo:** Tras la caída de los fenicios, las ciudades griegas se convierten en el principal foco comercial. Esto supone un engrandecimiento de la vida cultural y económica que, al contrario de lo que pasara en los Imperios orientales (Persia o Egipto), redundaba en la parte libre de la población, es decir, en los ciudadanos. Este crecimiento económico, intelectual y político puso en peligro la hegemonía de Persia (cuyo sistema político se basaba en la autoridad absoluta y tiránica del monarca). Los persas fueron acercándose a las ciudades griegas del Asia Menor (como Mileto o Éfeso) y desde finales del siglo VI a.C. fueron apoderándose de ellas. Esto provocó la reacción de las ciudades griegas de la península que, lideradas por Esparta, se enfrentaron y vencieron al poderoso ejército persa en las **guerras médicas**. Este triunfo supone la victoria de la racionalidad y la individualidad frente al poder absoluto de un monarca.
- **En Grecia:** La península griega no formaba una nación sino que era un conjunto de polis (ciudades-estado independientes), cuyo modo de vida y actitud hacia la política eran diametralmente opuestas entre sí. En la enorme diversidad de ciudades, dos constituían los modelos de los dos extremos opuestos: Esparta y Atenas:

Atenas evolucionó como la mayoría de las ciudades desde una monarquía al dominio de la oligarquía (un conjunto de nobles que regentaban el poder). Su crecimiento comercial y demográfico implicó una riqueza económica entre las clases populares que les llevó a exigir derechos políticos. Por medio de Solón (emparentado familiarmente con Platón) y Pericles, Atenas fue recibiendo leyes cada vez más justas, que obligaban a todos (principio de la *isonomía* - una ley igual-) hasta convertirse en **el prototipo de la democracia antigua**. La democracia no es el sistema político que hoy conocemos, en el que todos participan en el poder, sino más bien el dominio de las clases no nobiliarias, que se agrupaban en los barrios (*demos*). Esto suponía una ampliación en los derechos de los individuos libres pero quedaban en la *polis* muchos que no los tenían (extranjeros, siervos o esclavos). En el siglo V a.C. (inmediatamente anterior al nacimiento de Platón) Atenas pasó a ser la sede de la cultura y del arte, en lo que se ha llamado - sin ninguna exageración- el siglo de oro de Pericles.

Esparta, al quedar fuera de la ruta mercantil, tendría que haberse visto destinada a una vida pobre y sin brillo. Sin embargo, la grandeza de sus hombres le hizo concebir un camino inesperado: someter los territorios cercanos (en primer lugar la Mesenia) y vivir del trabajo de los *ilotas* (pobladores de los pueblos dominados).

Por ello debía abandonar Pericles cualquier asomo de debilidad y convertirse en un pueblo guerrero, constituido alrededor de la *eunomía* (buena ley), en la que todos los hombres servían al Estado. El aumento de las áreas de influencia de ambas les llevó a **las guerras del Peloponeso**, en la que salió triunfadora la potencia militar espartana y supuso el fin de la hegemonía de Atenas. Platón nace en plena guerra del Peloponeso y es un hombre que vive y sufre la decadencia de su ciudad.

- **En Atenas:** Platón atribuye la decadencia de Atenas a los problemas internos de la *polis*. El mantenimiento de una importante clase nobiliaria y el crecimiento de los barrios populares llevó a la ciudad a una alternancia en el poder que no hizo sino empeorar la situación:

- Los nobles se aprovechaban de los erarios públicos para enriquecerse (primera enfermedad del Estado) y
- en la democracia, los gobernantes no eran capaces de tomar medidas fuertes, necesarias para la vida económica y militar, por miedo a contristar al populacho (segunda enfermedad del Estado).

La guerra del Peloponeso fue un ejemplo de esta situación: los nobles (elegidos como jefes no por su valía sino por su origen familiar) dieron muestras de cobardía y desconcierto en las batallas y los demócratas (cuando alcanzaron el poder) sólo fueron capaces de aceptar una paz vergonzosa, que trajo la ruina a Atenas.

Por su origen, Platón era noble y se había preparado para participar con la oligarquía en el poder, pero los continuos crímenes de ésta durante el gobierno de los treinta tiranos, enfrentaron a Platón definitivamente contra esta clase social, a la que dirigirá graves expresiones en algunas de sus obras.

La llegada de la democracia no le acercó a este sistema: En vez de solucionar los graves problemas, los demócratas se dedicaron a inútiles venganzas, que afectaron además a los que menos habían participado en el gobierno de los tiranos. Ejemplo de esta situación fue la injusta condena de Sócrates.

Este decurso histórico explica dos factores fundamentales de la filosofía de Platón.

a. La convicción de que es necesario proponer una nueva forma de gobierno que no cometa los errores de la democracia y la oligarquía. Con ese objetivo fundó la Academia.

b. La simpatía hacia Esparta - muy presente en *La República*- como forma de gobierno que habiendo superado el dominio de la oligarquía (pues en Esparta todos se sometían al Estado) no había llegado a los «excesos» de la democracia. La obediencia absoluta al gobernante y después a la ley, la dura educación militar, la imposición de comidas en común y la convicción de que el hombre forma parte del Estado eran doctrinas comunes en Esparta. Sin embargo, para Platón, todo esto debe basarse en un factor característicamente ateniense: el uso de la razón.

La guerra del Peloponeso duró 27 años en los que - tras iniciales victorias de los aliados de Atenas- la guerra se fue decantando hacia una batalla generalizada en la Península, en la que se fue imponiendo progresivamente el Imperio espartano. En Pitos, tuvo lugar la última victoria de Atenas, pero desde el 429 a.C. los atenienses habían perdido a Pericles. El gran ingenio que permitió vencer en 425 a.C. a las invencibles tropas espartanas no pudo con la gigantesca máquina bélica de Esparta. Pese a que en el 410 a.C. los espartanos llegaron a pedir la paz, el mantenimiento empeinado de la guerra, les llevó al terrible sitio de Atenas, que concluyó con una ignominiosa rendición en 405 a. C., en la que los atenienses se vieron obligados a derruir sus murallas al son de las flautas. Platón tenía 23 años. Su filosofía será un intento de devolver a la ciudad-estado su antiguo esplendor, que -si en apariencia había pasado de Atenas a Esparta- en realidad se había perdido. En 335 a.C., Alejandro dominará toda la península griega.

CONTEXTO CULTURAL

Una actividad cultural sin precedentes que todavía hoy sigue causando admiración y proponiéndose como referente.

La participación en la vida **política**, remunerados los cargos públicos desde Pericles, solía ser amplia, en las tres instituciones principales de la democracia:

- Asamblea (*Ekklesía*): tenía como funciones principales la de legislar, la de elegir cargos públicos y la de juzgar delitos políticos.
- Consejo de los 500 (*Boulé*): tenía como función principal la de llevar a efecto las órdenes de carácter ejecutivo acordadas por la Asamblea, lo que implicaba una gran variedad de acciones en la administración de la polis, incluido su control.
- Tribunales de justicia (*Dikastería*): intervenían en todos los casos de litigio, públicos o privados, y eran elegidos por sorteo entre los mayores de 30 años.

El interés por lo público y el sometimiento a la ley (*nómos*) prevalece frente al individualismo y el culto a la personalidad, más propio de las sociedades aristocráticas de la época.

La organización **social** está basada sobre la actividad de los esclavos y de los artesanos. Entre los artesanos había, además, muchos extranjeros (*metecos*), aunque estaban también excluidos de la ciudadanía y del derecho a poseer propiedades inmobiliarias.

Entre los ciudadanos atenienses el trabajo físico está mal considerado y, aunque son propietarios de tierras y realizan actividades comerciales, dedican la mayor parte de su tiempo, además de a su participación en la vida política, al ocio, a la preparación física en los gimnasios (el ejército lo constituían los ciudadanos y precisaban de un buen estado de forma), a las reuniones en el ágora o en sus propias casas con sus amigos, en las que se tratan cuestiones de todo tipo: culturales, políticas, filosóficas... Las mujeres están excluidas de estas actividades, así como del conjunto de la vida pública, quedando, sobre todo si eran de buena posición social, recluidas en sus casas, y viéndose privadas de una educación similar a la de los hombres.

Durante los años que gobernó Pericles y las siguientes décadas, en Atenas se desarrollaron **las artes y las letras** hasta cotas no alcanzadas anteriormente:

- Fueron los años de los grandes monumentos de la Acrópolis, como el Partenón y el Erecteión.
- El teatro alcanza su máximo esplendor, con las tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides, seguido de cerca por los logros alcanzados por la comedia con Aristófanes.
- Tucídides y Heródoto sientan las bases de lo que serán los estudios históricos en el futuro.

CONTEXTO FILOSÓFICO

Platón estudió con Crátilo (seguidor de Heráclito) y con algunos sofistas, aunque el hecho más importante de su vida fue el encuentro con Sócrates, que le hizo pasar de la política a la filosofía. Tras la muerte de Sócrates, hace en 393 a.C., su más fructífero viaje. Tras haber pasado por Megara, y Cirene, en ese año llega a la Magna Grecia, donde los eléatas y pitagóricos (en especial Arquitas) dejan una profunda huella en su pensamiento.

- **Sócrates:** El hombre que más influyó en Platón fue su maestro, Sócrates, que le ganó para la filosofía, y al que convirtió en el protagonista principal de sus escritos. Al parecer, Sócrates enunció unos principios prácticos de vida moral y Platón dedicó toda su existencia a sustentarlos bajo una base teórica sólida. Por lo que hemos visto de la vida de Sócrates, éste debió ganar a sus oponentes en sus enfrentamientos dialécticos, pero eso no le daba la razón. Sólo demostraba que era más hábil que sus adversarios. Al rodear la doctrina socrática de una doctrina sobre el conocimiento humano (gnoseología), sobre el hombre (antropología) y sobre el ser (ontología) convirtió la intuición socrática en el primer gran sistema de la historia del pensamiento.

¿Qué doctrinas de Sócrates influyeron especialmente en Platón? Simplificando el grave problema de las relaciones entre ambos podemos indicar los siguientes elementos:

- a) Que existe un bien permanente, objeto de la virtud.
- b) Que el bien es cognoscible y que por tanto la virtud es enseñada.
- c) Que lo mejor del hombre es su interior espiritual.
- d) Que el fin central de la política es educar a los hombres para hacerlos justos consigo mismos y con los otros miembros de la *polis*.

- **Otras influencias:** Platón buscó en otros autores la manera de convertir estas intuiciones en sólidos argumentos filosóficos. Eso explica las otras grandes influencias que su doctrina va a recibir.

Aristóteles ha testimoniado que, antes de su encuentro con Sócrates, Platón había asistido a las clases de Crátilo, discípulo a su vez de **Heráclito**. De éste aprendió la mutabilidad radical del mundo particular y la incapacidad de los sentidos para alcanzar una verdad permanente. Desde uno de sus primeros diálogos, que lleva precisamente el nombre de Crátilo, Platón se esforzó por integrar esta doctrina con la seguridad, recibida de Sócrates, de que existía un bien permanente, cognoscible por el hombre. Esto le llevó a afirmar una de sus tesis centrales: la verdad no puede provenir del conocimiento sensible del mundo particular sino que ha de llegar desde el hombre interior que conecta con la realidad permanente y plena que existe más allá de la sensibilidad.

Parece que la influencia de **Egipto** es clave en la importancia que las matemáticas van a tener en su doctrina y, sobre todo, en su papel para salir del dominio del conocimiento sensible y aspirar a lo universal. Para dar fundamento a estas tesis, Platón se apoyó en las grandes doctrinas que venían de Italia:

□ Primero, en los **pitagóricos**, a los que conoció en sus primeros viajes, y de los que extrajo dos convicciones fundamentales de su filosofía: el alma como verdadera esencia del hombre y la importancia central de las matemáticas para llegar al conocimiento pleno.

□ La distinción entre una realidad sensible (*tó aíszetón*), que es la que vemos, y otra inteligible (*tó noetón*) a la que nos conduce nuestra razón, está prefigurada en la distinción **parmenídea** de la vía de la verdad y la vía de la opinión.

FILOSOFÍA de PLATÓN

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO:

- A. Concepto (¿qué es la verdad?).
- B. Gnoseología (¿Cómo se llega a ella?).
- C. Epistemología (Ciencia de la ciencia. Grados de verdad).

A) Concepto de verdad: Entre los dos sentidos básicos bajo los que cabe interpretar el término verdad, quizás sea el ontológico en prioritario en la obra platónica, entendiéndolo como una propiedad del ser (algo es verdadero cuando es como debe ser, en la medida en que participe de su idea, de su ser). Pese a ello, evidentemente, no es plausible descartar en absoluto una acepción en sentido lógico del término, en tanto que adecuación entre el entendimiento y la realidad.

Por ello, las características de la verdad no serán otras que las de sus ideas, su realidad, su ser:

- Inmutable.
- Idéntica a sí misma.
- Eterna (está fuera del tiempo).

B) Gnoseología: Encuentra antecedentes en Parménides cuando dice que no podemos encontrar la verdad a través de la percepción porque es un conocimiento inseguro e inestable. También los encuentra en Heráclito al asegurar que no podemos llegar a la verdad por medios del mundo corpóreo, ya que éste es un ámbito donde todo se encuentra en continuo fluir.

La verdad tiene que partir del alma y ésta, al pensar, se desplaza hacia lo puro, lo inmortal, y así permanece idéntica a sí misma. El camino de la verdad comienza cuando el alma se retira de lo sensible.

Para explicar cómo podemos llegar a la verdad, Platón enuncia la teoría de la REMINISCENCIA, en la que se dice que el conocimiento es anterior a la experiencia. El saber de lo bueno, de lo justo y de lo bello se encuentra en el hombre desde su nacimiento. Las ideas son innatas y el alma las posee (a priori). Pero cuando el alma entra en el cuerpo, las ideas que poseía se mantienen en estado latente, y sólo pueden ser recordadas (traídas al presente) al producirse la percepción sensible.

Este proceso mediante el cual el alma es capaz de recordar las ideas se denomina ANÁMNESIS. Ésta se produce gracias a que los entes de este mundo no son sino copias más o menos perfectas de sus ideas. Ello es explicado mediante la TEORÍA DE LA PARTICIPACIÓN, donde Platón dice que una cosa será más verdadera cuanto más se parezca a su idea. Esto es debido a que para él existían dos mundos, uno sensible, donde se encuentran todas las cosas perceptibles por los sentidos, y otro inteligible, el de las ideas, donde todo es perfecto.

Las pruebas que ofrece Platón para verificar dicho apriorismo de las ideas son las siguientes:

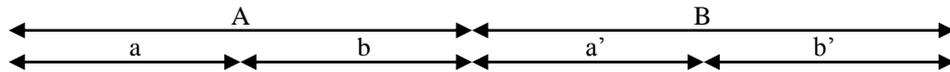
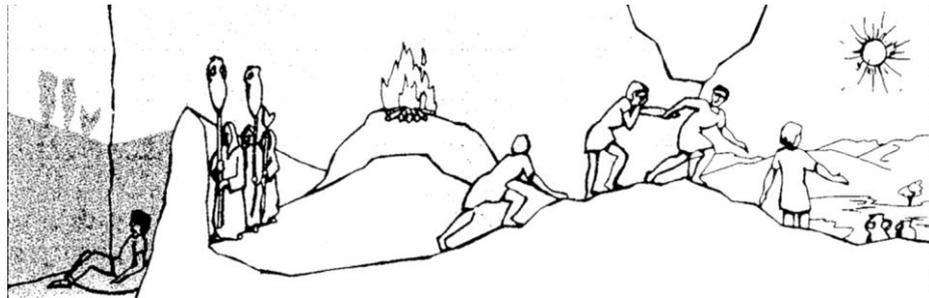
- En el *Menón*, habla de cómo un esclavo, al que se le explican unos conceptos matemáticos fundamentales, es capaz de encadenar una serie de conceptos matemáticos más abstractos.
- En el *Fedón*, da a entender que no es posible la comparación entre dos cuerpos si antes no se tiene el concepto de igual o desigual, de ahí que Platón diga que debemos de tener unos conocimientos básicos a priori.
- En el *Teeteto*, se enumeran otros conceptos a priori (por ejemplo, par-impar) sin los cuales no se podría llegar a determinados conocimientos.

C) Epistemología: Platón nos habla de ella en el libro VII de *La República*, capítulo donde aparece el símil de la caverna, en el cual se describen los procesos del conocimiento.

Según el autor, los grados de realidad son comparables a los saberes existentes sobre ella, tal y como se pone de manifiesto en el símil de la caverna que aparece en este libro para explicar el proceso educativo del gobernante.

La relación sería tal como sigue:

GRADOS CIENCIA	DOXA		EPISTEME	
	eikasia	Pistis	dianoia	Noesis
GRADOS SABER	OPINIÓN		CIENCIA	
	Conjetura	Creencia	Pensamiento Discursivo	Inteligencia
REALIDAD	PALABRAS	SENTIDOS	CONCEPTOS	IDEAS
EDUCACIÓN	retórica	Física	Propedéuticas	Dialéctica
CAVERNA	SOMBRAS	OBJETOS	ASCENSO	EXTERIOR



Tal y como comenta CROMBIE, según el símil platónico de la línea, al que alude el propio autor en el libro VI de *la República*, la proporcionalidad sería:

$$\frac{\text{EPISTEME}}{\text{DOXA}} = \frac{B}{A} = \frac{\text{NOESIS}}{\text{DIANOIA}} = \frac{b'}{a'} = \frac{\text{PISTIS}}{\text{EIKASIA}} = \frac{b}{a}$$

TEORÍA DE LAS IDEAS. (METAFÍSICA)

1. Realidad de las ideas: Independientemente del sentido coloquial del término idea en tanto que presencia mental (subjética) de algo, el término “idea” es empleado por primera vez dentro de la Filosofía por Platón.

Sus precedentes son Heródoto (donde es interpretable como “visible” o “forma visible”) y los Jonios (cuando aluden a “las cuatro formas -ideas- de lo húmedo como la flema, bilis, agua y sangre”).

En principio, los términos empleados por Platón son “eidos” y morfê -“forma”- (posteriormente traducidos al latín como “especie”), por lo que la introducción del término “idea” ha de tener necesariamente algún sentido, y éste no es otro que el de referirse a una realidad distinta.

Según Platón, no todas las ideas tienen el mismo valor: hay ideas subordinadas a otras, ideas inferiores que dependen de otras superiores, las cuáles le sirven de soporte y fundamento, y que a su vez dependen de otras más elevadas hasta llegar al cénit donde está la “Idea”, “la idea de las ideas” (donde se identifican Bien, Belleza y Justicia), de la que dependen todas las demás. Es lo absoluto, de otra naturaleza, es por sí misma, y se sitúa más allá del ser; es la Idea del Bien en sí.

En resumen es posible encontrar en los textos platónicos las siguientes acepciones de “idea”:

- presencia mental (subjética).
- realidad óptica (objetiva).
- Ser Supremo, Bien en sí.

2. Características de las ideas: Las ideas son: - Subsistentes. - Transcendentes. - Eternas.
- Inmutables. - Autosuficientes. - Simples.
- Incorporéas. - Divinas. - Modelos.

3. Función de la Teoría de las Ideas: Platón creó esta teoría para tratar de superar la antítesis presocrática entre lo uno y lo múltiple, lo móvil y lo inmóvil, lo contingente y lo necesario, lo relativo y lo absoluto, el ser y el no ser.

Tal intento de superación del problema presocrático, también fue acometido por:

- El relativismo sofista, para el que no existe la verdad absoluta y sólo existe la verdad subjética, que no tiene que coincidir con la de los demás. No hay verdades ni leyes universalmente válidas.
- Sócrates, con su método inductivo para llegar al concepto universal, lógico, mental y abstracto.

4. Exposición de la teoría de las Ideas: Aparece ya en el período de madurez, donde las Ideas no son simplemente conceptos, son Realidades que existen con independencia de las cosas. Más aún, son la misma Realidad, cada idea es única, eterna, inmutable e inalterable; y sólo perceptible por la inteligencia; se trata de una Realidad inteligible, que no se puede captar por los sentidos. Por ejemplo, una cosa es bella, gracias a la Idea de Belleza. Es así como Platón duplica el Mundo: Un mundo inteligible y real de las ideas (universal) y otro sensible, de las cosas donde se encuentra las cosas particulares que son copias de las ideas que existen en el otro mundo.

En resumen, expone Platón la necesidad de la existencia de dos mundos, dos ámbitos de lo real:

- COSMOS AISTHETÓS (mundo físico), donde todo es devenir, captable por los sentidos, y copia más o menos perfecta de su idea, realizada por el Demiurgo aplicando el modelo a la materia deforme preexistente.
- COSMOS NOETÓS (mundo inteligible), donde todo es inmutable, captable por el entendimiento, y donde las ideas son hipótesis unas de otras hasta llegar al Ser sin hipótesis (Anypózeton): el Bien en Sí.

Ambos ámbitos de lo real, están separados y simbolizados por un abismo (“jorismós”), y su comunicación es muy difícil (representada en el símil de la caverna por el penoso camino de salida).

5. Evolución de la teoría de las Ideas:

* Diálogos de Juventud: Platón, en sus primeros diálogos no da a entender la aparición de la teoría de las Ideas, exceptuando brotes inconscientes y aplicaciones a la investigación ética.

* *Hippias Mayor*: aparecen los primeros indicios de la teoría de las Ideas. Se pregunta por la Belleza. En este diálogo el concepto lógico de Belleza deja de ser una pura abstracción mental para convertirse en una realidad ontológica.

* *Crátilo*: en éste intenta averiguar el origen del lenguaje.

* *Banquete*: se aplica a la Belleza las características de las ideas. Aparecen también dos nociones importantes: imitación y participación.

* *Fedón*: aparece el vocablo "eidos". Da la teoría como corriente doctrina en la escuela. Aparecen las ideas de Justicia, Santidad, Grande y Pequeño, Igual y Desigual. Da varios argumentos para demostrar la existencia del mundo suprasensible: el de la reminiscencia y el de la existencia de la ciencia.

* ***República*: en los cuatro primeros libros no aparece la teoría de las Ideas, y a partir del quinto se hace una ordenación jerárquica de dichas ideas, destacando la de Justicia y Belleza, y por encima de éstas la idea suprema, la del Bien.**

* *Fedro*: intenta explicar la relación entre el mundo de las ideas y el de las cosas mediante la imitación.

* *Teeteto*: trata el problema de la ciencia y realiza una demostración indirecta de su teoría. En este diálogo se concluye que si no hay ideas, no hay ciencia.

* *Parménides*: en éste aparecen las dificultades que implican las relaciones entre los dos mundos, tanto si se concibe como participación, como si se entiende como imitación.

* *El Sofista*: es la cumbre del pensamiento platónico en cuanto a la determinación de la naturaleza de las ideas. Platón trata de salvar el inmovilismo de los eleatas. Considera muy extraño que las ideas, siendo tan perfectas, estén privadas de vida, de alma, de movimiento. Aquí comienza la modificación. El ser no es puramente estático ni dinámico. Es a la vez estático y dinámico. El movimiento y la quietud son dos géneros distintos y contrarios, pero ambos tienen en común un tercer género, que es el ser. Cada uno de los tres géneros es idéntico a sí mismo y diverso de los demás al mismo tiempo. Cada uno de los tres géneros es y no es a la vez.

* Últimas obras: en éstas intenta explicar por la teoría de las Ideas el mundo de las apariencias.

* Último Platón: según los últimos indicios, intenta una enseñanza oral, en la cual, diría Aristóteles, habría una identificación de Ideas y Números. Pero esto, según muchos de los intérpretes del ateniense, es una doctrina de los seguidores de Platón, y no propiamente de él.

6. Crítica a la Teoría de las Ideas: Según Aristóteles, es cuestionable por:

- Las ideas no tienen existencia en sí mismas: son deducidas por nuestra mente de los seres particulares.
- Las ideas separadas implican una duplicación innecesaria de la realidad.
- Las ideas no explican el ser de las cosas, puesto que no están en ellas.
- Las ideas no explican el movimiento, ya que son estáticas, no dinámicas.
- La teoría de las ideas nos lleva a un proceso hacia el infinito, ya que podrían multiplicarse sin límite.

TEORÍA DE LA MATERIA (COSMOLOGÍA)

La Materia, en algunos fragmentos también llamada “la madre” o “nodriza”, es caótica y desordenada (esto permitirá explicar el problema de la imperfección y el mal). Ella, como su movimiento, es eterna (clara influencia atomista, nunca reconocida por el autor), con lo cual se libra Platón de una posible caída en una teoría de carácter pansiquista (todo es espíritu).

La formación del mundo es tratada por Platón en *El Timeo*. Éste, no trata de ser una exposición de la formación y estructuración del Universo tal y como trataría de hacer la cosmología posterior (no olvidemos la concepción de la Ciencia del mundo griego), y en él se mezclan lo mítico y lo objetivo, siempre bajo una clara influencia pitagórica. Platón sólo trata de explicar cómo la materia, donde sólo había cambio y desorden, es ordenada a partir de unas estructuras ideales. Así, el Bien en Sí encarga la creación del Mundo al Demiurgo* (“Hacedor de la realidad”), quien forma el Nous (Alma) Universal (de lo contrario lo formado no sería perfecto) y, tomando como modelo el Mundo de las Ideas, ordena la materia.

* Max Scheler interpreta que el Demiurgo es la Idea del Bien, pero parece que cuando se habla del primero se alude aspectos mucho más operativos y “bajos” (debe “acercarse” a la materia) que los adjetivados al segundo.

El Mundo es comparado con un ser vivo, lo cual es indicativo de la necesidad de una estructura interna y funcional armónica (reflejo de la clara influencia pitagórica asumida por Platón al final de su vida), existiendo incluso una jerarquización de la materia: inerte - vegetal - animal inferior - animal superior - hombre

Platón, fiel a su ascendencia intelectual pitagórica, ordena la materia según cierta configuración geométrica:

- * fuego: tetraedro (4 lados)
- * tierra: hexaedro (6 lados)
- * aire: octoedro (8 lados)
- * agua: icosaedro (20 lados)

TEORIA DEL ALMA (ANTROPOLOGÍA)

La antropología platónica recibe una clara influencia de las concepciones del hombre orfista y pitagórica en lo referente a las dualidades alma/cuerpo y mundo sensible/mundo de las almas, y en la necesaria liberación del alma respecto al cuerpo a través de la contemplación.

El hombre platónico es, pues, una unión accidental de alma y cuerpo.

1. Funciones del alma: Platón va a distinguir dos funciones en el alma:

- función cósmica (física): que es la que produce los movimientos en los cuerpos. Los cuerpos que no poseen esta función del alma son llamados inertes.
- función psíquica (racional): y es la que hace pensar.

2. Naturaleza del alma:

En un principio, Platón explica la confusión del ser humano como consecuencia de la contradicción del alma y el cuerpo.

Posteriormente, el autor reconoce una dualidad, donde habría una dimensión eterna y otra sensible, capaces de asumir la dualidad de funciones del alma.

Por último, considera tres partes o dimensiones en el alma. Estas partes son explicadas a través del mito del auriga aparecido en el *Fedro*. En él nos explica las causas del descenso de las almas hasta los cuerpos, la vida inicial de las almas y las razones de su afinidad con lo divino:

Originariamente, el alma está próxima a los dioses y en compañía de estos vivía una vida divina. Platón describe de forma mítica la cabalgata celeste de las almas, en carros tirados por caballos alados, que avanzan velozmente con movimiento circular por las once esferas de los cielos, precedidas de los dioses. En el mito aparece el alma como un carro tirado por dos caballos y conducidos por un auriga (conductor). Los dos caballos de las almas humanas pertenecen a razas distintas: uno es puro y otro es impuro. El puro es blanco y representa la parte irascible del alma y el impuro es negro y representa la parte concupiscible, y por último el auriga que representa la parte racional.

Las partes del alma son las siguientes:

- ❑ Alma racional: Representada en el mito por el auriga es la parte más noble y elevada. Creada por el Demiurgo, divino e inmortal. Su actividad principal consiste en conocer intelectivamente, dirigir y guiar a las otras dos partes. Conduce las acciones superiores del hombre, y es la que lleva al mundo de las Ideas. Se localiza en la cabeza (cerebro). Es representado por un metal, el oro.
- ❑ Alma irascible: Representada en el mito por el caballo blanco. Creada por los dioses inferiores, simboliza el valor, la fortaleza y la voluntad, es decir, todas las tendencias o inclinaciones buenas en el hombre, las pasiones nobles que hay en él. Se deja conducir fácilmente por el auriga, y se localiza en el tórax (pecho). También es representado por un metal la plata.
- ❑ Alma concupiscible: Representada en el mito por el caballo negro. Simboliza los deseos y tendencias desordenadas, es decir, las pasiones sensibles descontroladas. De ellas proceden todos los apetitos groseros e instintivos que arrastran al hombre hacia lo corpóreo. Localizada en el abdomen (vientre) y extremidades. Se representa con el bronce.

3. Inmortalidad del alma. Los argumentos que da Platón para intentar demostrar la inmortalidad del alma (todos ellos aludidos en el *Fedón*) son los siguientes:

- **Anamnesis:** El alma recuerda las ideas tenidas anteriormente; lo que significa que es capaz de pasar de un estado a otro, de una preexistencia a una existencia unida a lo material del cuerpo. Y luego, lo natural es que vuelva de nuevo a lo que tuvo anteriormente y pase de esta existencia terrena a la pura contemplación del mundo de las Ideas, es decir, la existencia de este alma va más allá de la existencia eterna (*Fedón*, 72).
- **Simplicidad:** El alma es simple, y sólo se corrompe lo que está compuesto por partes; como el alma es lugar de conocimiento de las Ideas, y estas son simples, el alma se identifica con ellas, también es simple. Y como lo simple no puede corromperse (no se puede descomponer lo que no está compuesto), tampoco puede morir, es inmortal (*La República*, 608).
- **Automovimiento:** Alma quiere decir vida, principio de movimiento; pero este movimiento no proviene de nada exterior al alma, sino de su naturaleza, luego por sí misma siempre estará en constante movimiento, siempre tendrá vida, y por lo tanto es inmortal (*Las Leyes*, 895).

4. Origen del alma: En la creación del hombre según Platón, el Bien en sí no puede mezclarse con la materia y para ello crea al Demiurgo, una especie de dios que es quién introduce el alma en el cuerpo.

El hombre para Platón es el alma. El cuerpo es la materia que transporta al alma. Es el primer filósofo en decir que el cuerpo es como una cárcel para el alma. Este pensamiento procede del orfismo (secta religiosa en torno a Dionisos cuyo poeta cantor era Orfeo -de ahí su nombre-. Creían que el hombre se componía de una dualidad cuerpo/alma. Las almas se encontraban prisioneras en el cuerpo, y éstas tendían a escapar del cuerpo para regresar a su mundo, un mundo celestial. El medio para escapar era la orgía, la cual se conseguía a través del éxtasis y la contemplación).

5. Destino del alma (transmigración): En la primera encarnación el alma es entregada por el Demiurgo a los dioses creados, a los elementos del tiempo. Al final de esta primera vida el alma es juzgada por el juez de los Muertos. Según el resultado de este juicio puede adoptar dos caminos: el de los bienaventurados o el de los castigados a lugares subterráneos. Este período dura mil años. Después de éste, cada cuál elige un tipo de vida, con esta elección Platón defiende la libertad frente a la concepción que se mantenía de un destino único a seguir.

Platón establece una graduación entre los distintos tipos de vida (las expuestas abajo) a elegir, desde la inferior (la del tirano) hasta la superior (la del filósofo). Pasado diez mil años, en los que el alma elige nueve tipos de vida vuelve a la estrella. En el caso que haya elegido la vida del filósofo vuelve tras tres mil años después de haber elegido tres veces seguidas el mismo modo de vida.

Todos los hombres tienden a la felicidad (vida del filósofo), pero hay posibilidades de error que provienen de la parte concupiscible o irascible del alma. Sólo la razón garantiza la verdadera felicidad.

1. Filósofo
2. Rey
3. Hombre de Estado, padre de familia o comerciante
4. Gimnasta, artista o médico
5. Profeta o sacerdote
6. Poeta
7. Obrero artesano o labrador
8. Sofista o demagogo (adulador del pueblo)
9. Tirano

TEORIA DEL BIEN. (ÉTICA)

Encuentra sus antecedentes en Sócrates; de hecho, su pensamiento al respecto es frecuentemente encontrado en sus diálogos de juventud, donde asume de forma plena el INTELLECTUALISMO MORAL. Pero Platón va más allá e intentará fundamentar la esencia del bien moral. Con ello intenta prolongar el pensamiento socrático, mediante la comprensión y explicación teórica del valor moral.

Su punto de partida se encuentra en la reflexión socrática: “sé sabio y serás bueno”, pero en Sócrates no quedaba aclarado qué saber constituía el bien moral, ya que es evidente que hay saberes como el saber mentir que no suponen ningún saber moral.

En los diálogos platónicos, el **concepto Bien** toma distintas acepciones:

- *Lisis*: Todo valor depende de otro valor superior, y éste a su vez depende de otro que es superior a él. Continuando esta subordinación finalista, hemos de llegar a un valor supremo del que dependan todos los demás, en caso contrario todos los valores intermedios perderían su sentido. El Valor Supremo debe ser amado por sí mismo, es decir, debe ser un valor a priori. Esto significa en el terreno moral que no es el bien porque de hecho ser amado, sino que es amado porque en sí mismo es digno de ser amado.
- *Banquete*: El bien, aunque es a priori respecto a toda apreciación del hombre, está en relación con una inclinación humana, es el amor, el eros. El hombre ama lo bueno y lo bello porque, en cierto modo pertenece a su naturaleza, y en ello se encuentra la felicidad. Esto no significa una posición hedonista por parte de Platón, ya que no todo amor es bueno, sino sólo aquel que tiene por objeto la Belleza y la bondad original.
- *La República*: Lo que es el bien moral en *La República* se explica indirectamente a través de la imagen del Sol. Sólo indirectamente (por sus efectos) sabemos lo que es el bien. El Bien en Sí se identifica con el fundamento del ser, es decir, el valor moral tiene un fundamento metafísico, Ser y Bien se identifican. Como consecuencia, si el bien es la plenitud del Ser, el mal se entiende por Platón como privación, como carencia de ser.
- Diálogos de vejez (*Teeteto*, *Las leyes*, *Filebo*): En estos diálogos se plantea el problema del placer. Platón se enfrenta con el hedonismo, aunque reconoce que la vida ha de ser mezcla de placer y de virtud, de inteligencia y de pasión. Sin embargo el placer y la virtud no son el principio de moralidad, afirma nuestro autor frente a los cirenaicos.
Ejerce tres argumentos contra el hedonismo:
 - ❑ No se puede establecer como criterio de bien moral algo como el placer, que es subjetivo, pasajero y sensible.
 - ❑ El placer es un apeiron, es decir, una indeterminación.
 - ❑ El placer está sometido al devenir por tanto sufre oscilaciones.

VIRTUD:

Entendida como fuerza interior que nos lleva a actuar conforme al bien (fuerza<virtus<areté), el concepto de virtud adquiere los siguientes sentidos en los diálogos platónicos:

- Sabiduría: Cénit y plenitud del alma humana. Consiste en el conocimiento del Bien en Sí (donde se identifican Bien, Belleza y Justicia).
- Purificación: Liberación del cuerpo para tener acceso al Mundo de las Ideas (En el *Filebo* alude a la vida buena y virtuosa como algo donde el placer moderado tiene cabida).
- Armonía: Equilibrio, síntesis de las virtudes propias de cada parte del alma: prudencia, fortaleza y templanza.

Tipos de virtud:

En los diálogos de juventud *Laques* y *Cármides*, nos habla de cinco virtudes:

- prudencia, valor, templanza, justicia y Santidad.

En *La República* aparecen las conocidas como “Virtudes Cardinales” platónicas:

- Frónesis (sabiduría, prudencia).
- Sofrosine (templanza, moderación individual).
- Andreia (coraje, valor).
- Díké (justicia, equilibrio del estado).

TEORIA DEL ESTADO (POLÍTICA)

1. Origen del Estado: En el mundo griego, ideal y pragmática van íntimamente unidas, de ahí que carezca de sentido separación alguna entre las teorías referentes a cómo se debe actuar (ética) y a quién debe hacerlo (política), ambas íntimamente unidas a la concepción del hombre (antropología), más aún en Platón, para quien el origen del Estado es, evidentemente, natural.

2. Clases sociales: Las necesidades de la polis, hace que en ésta coexistan varias clases sociales, surgidas de las actividades básicas de las mismas: dirección, defensa y mantenimiento.

- En los dirigentes predomina la parte racional del alma y la virtud principal de estos es el buen gobierno (prudencia).
- En los soldados predomina la parte irascible y su virtud es la obediencia (fortaleza).
- En los artesanos el predominio es de la parte concupiscible, su función es producir y su virtud es la templanza.

3. Formas de Gobierno: Platón hace coincidir el orden del Saber con el arte de gobernar. Se trata, pues, de una especie de aristocracia (aristoi -los mejores-) basada en la capacidad intelectual y preparación científica. Platón era un radical oponente a la democracia.

Para Platón hay varios sistemas políticos:

A) Gobiernos unipersonales:

- Monarquía: Se da cuando gobierna un sabio. Según Hirschberger, Platón lo apunta en el *Político* como sistema de gobierno ideal, por ser más flexible y móvil, capaz de acomodación a cualquier situación que se presente. Además, contaríamos para justificarlo con argumentos no sólo epistemológicos, sino también éticos (no olvidemos que, por ser sabio, conoce la Idea suprema de Bien, Belleza y Justicia) y pragmáticos (el sabio ya lo tiene todo, por lo que no aspirará a ningún bien terrenal).
- Tiranía: Se da cuando el gobernante no es conocedor de la verdad y como consecuencia de ello dicho gobernante irá a lo suyo sin preocuparse del bienestar de los ciudadanos.

B) Gobiernos pluripersonales:

- Aristocracia: Es el gobierno de los mejores (evidentemente, desde una perspectiva epistemológica) ya que son aquellos en quienes predomina la parte racional del alma. Es aceptado como gobierno preferido por Platón, y para ello contaríamos con los mismos argumentos señalados respecto a la monarquía.
- Timocracia: Es el gobierno de los militares. No es un buen gobierno ya que ambicionan mayor poder y será un mandato de continuas guerras y conquistas. En ella tienen la dirección estatal aquellos en quienes predomina la parte irascible del alma.
- Oligarquía: Es el gobierno de los ambiciosos, no es un buen gobierno ya que éstos sólo buscan el dinero y su propio bienestar por predominar en ellos la parte concupiscible del alma.

C) Gobierno de todos:

- Democracia: Este gobierno es rechazado ya que puede acabar en conflicto entre los ciudadanos. Platón no lo acepta porque el pueblo no está preparado para elegir su mejor gobernante. Este tipo de Gobierno lleva a la tiranía.

Resumiendo todo lo anterior, podemos realizar el siguiente cuadro:

ALMA	RACIONAL	IRASCIBLE	CONCUPISCIBLE
CUERPO	CABEZA	TÓRAX	VIENTRE-EXTREMIDADES
PROPIEDAD	INTELIGENCIA	VALENTÍA	LABORIOSIDAD
VIRTUD ÉTICA	PRUDENCIA	FORTALEZA	TEMPLANZA
CLASE SOCIAL	GOBERNANTES	GUARDIANES	ARTESANOS
FUNCIÓN-ESTADO	DIRIGIR	DEFENDER	PRODUCIR
CARRO ALADO	AURIGA	CABALLO BLANCO	CABALLO NEGRO
RÉGIMEN POLÍT.	ARISTOCRACIA	TIMOCRACIA	OLIGARQUÍA
METAL OLIMPICO	ORO	PLATA	BRONCE

La **crítica** que se le hace a todo este sistema ideado por Platón consiste en que es considerado un tanto utópico, ya que no siempre gobierna el que más preparado está para ello.

Sin embargo Platón incluso nos propone en el libro VII de *La República* un sistema educativo adecuado para conseguir tal político, es decir un sabio.

4. Teoría de la educación: Los sabios disfrutarán de una educación especial de influencia pitagórica.

Los guardianes no poseen propiedad privada (por lo que no van a tener nada que perder) y además son individuos no sólo físicamente sanos, sino también acostumbrados a obedecer (cualidad necesaria en todo educando); por ello, serán los objetos iniciales de tal sistemas de enseñanza. El aprendizaje comienza desde la niñez y se van eligiendo a los más destacados, a los cuáles se le aplica la ya comentada educación especial que consta de:

- Una buena constitución física la cuál permita pasar una serie de pruebas **gimnásticas**.
- Una vez superadas las primeras se le instruye en las **Ciencias Propedeúicas** las cuales se componían de las siguientes materias:
 - ⇒ Aritmética: Ciencia que trata los números.
 - ⇒ Geometría plana: Estudio de las figuras planas.
 - ⇒ Geometría en tres dimensiones (Esterometría): volúmenes.
 - ⇒ Astronomía: Estudio de los astros (cuerpos perfectos).
 - ⇒ Música: Pertenece al espíritu armónico, con su dominio se intenta penetrar en el conocimiento de la armonía.
- Una vez superadas estas pruebas a los elegidos (los mejores) se les instruye en la **Dialéctica** (Ciencia propia del sabio) que consiste en ir de hipótesis en hipótesis, de verdad en verdad (de idea en idea) hasta llegar al ser *anypózeton* (ser sin hipótesis): el Bien en sí.
- Por último, el sabio (dirigente) debe comprobar sus conocimientos adquiridos volviendo a sus comienzos para dirigir a los demás. Este proceso es llamado **Diáresis**.

Con esto se vuelve a relacionar el tema metafísico con el político, como es característico de la República. La educación debe servir para conducir a los mejor dotados al conocimiento de la Idea de Bien, es decir, a recorrer el pasaje de la línea.

El problema es que a esos individuos les resultará después especialmente difícil adaptarse de nuevo a los temas y problemas del mundo sensible.

Este proyecto educativo sigue otra de las tesis básicas del pensamiento socrático: la verdad está en el seno de cada hombre, escondida en el fondo del recuerdo. La educación consistirá en volver el alma progresivamente hacia lo inteligible. Este esfuerzo intelectual debe compaginarse con una vida de virtud, ejercitada desde la infancia, eliminando el dominio del cuerpo y sus pasiones sobre el alma. Cuando este

doble objetivo se consiga, el conocimiento de lo inteligible será tan claro como hoy nos parece lo sensible.

Volviendo al tema del gobierno, plantea Platón una difícil tesis: los incultos no deben gobernar; los sabios no querrán hacerlo. Será tarea de los fundadores de este nuevo Estado (Sócrates o Glaucón) obligar a que los hombres de naturaleza superior emprendan, en primer lugar, el camino hacia el Bien y, en segundo lugar; hacerles volver para ocuparse de los problemas de la ciudad.

Ante la pregunta de como conseguirá esto, Platón responde a través de otra de sus tesis básicas: la conjunción entre conocimiento verdadero y buena actuación. Si el sabio es sólo quien conoce la Idea de Bien, esa misma contemplación le llevará a ocuparse de la ciudad, aunque no le guste, porque -movidos por ese mismo Bien- buscarán el bien común de la ciudad, no su satisfacción propia.

Platón propone aquí una verdadera revolución en la política: no convertir el Estado en un medio para el beneficio de una clase, sino poner la clase de los mejores al servicio del Estado. Además, como son los demás los que les han permitido dedicarse a la contemplación, ahora les corresponde en justicia servirles por medio de su inteligencia.

Este Estado será necesariamente el mejor; por cuanto sus gobernantes serán, no sólo los más inteligentes, sino también los más desinteresados. Gobernar será para ellos un servicio justo, nunca una ambición. No serán ricos en oro, pero tendrán algo mejor: la sabiduría.

VOCABULARIO

OPINIÓN (doxa): Es el estado propio de las proposiciones cuyo fundamento no está en sí mismas; son, por tanto, dudosas. La realidad de la que trata está sometida al cambio. Para Platón no superan el estado de opinión ni las actividades artísticas o míticas (efkasia) ni el puro conocimiento sensible (pistis).

CIENCIA (episteme): Es lo propio de las proposiciones que están fundadas en un conocimiento verdadero. La realidad que trata no está sometida al cambio. Tal conocimiento sólo es posible en relación con lo universal. Tiene dos niveles: el que se corresponde con las matemáticas (dianoia) y cuando se contemplan los universales (noesis). Este último es el grado más alto de conocimiento (sofia). Aparece en el texto con la expresión “mirar las cosas de arriba”.

CAMINO DEL ALMA: Se refiere a la dialéctica. La palabra camino en griego se traduce como “método”, y ese método para llegar a la verdad es el dialéctico, representado en el texto por el empinado y escarpado camino de salida de la caverna.

DIALÉCTICA: Es el lento y trabajoso camino por el que, gracias a las matemáticas, el hombre se remonta desde el conocimiento sensible a la contemplación de lo universal, ascendiendo de hipótesis en hipótesis hasta llegar al Ser sin hipótesis. En el texto de *La República* se la denomina “facultad o ciencia dialéctica”, y es propia del sabio

DIÁRESIS: Sería el proceso inverso a la dialéctica. Aquél en el que el “ya sabio” afianza sus conocimientos al recorrer el camino inverso de vuelta a la caverna y comprobar de qué son hipótesis cada uno de los conceptos aprendidos.

REMINISCENCIA: Significa recuerdo. Es el punto de partida del conocimiento de lo universal. El alma, al ver las cosas sensibles, recuerda los modelos con los que éstas están hechas y que había contemplado en su vida anterior al cuerpo.

IDEA (eidos): No son los conceptos subjetivos, productos de la mente humana. Para Platón, las Ideas son los principios absolutos de toda realidad y conocimiento. Son únicas, inmutables, independientes y eternos. En *La República* se jerarquizan por primera vez, siendo la superior la Idea de Bien (cfr. apuntes). Plenamente existentes, reciben varios nombres:

- en cuanto que son absolutamente entendibles por la razón se les llama Ideas (idea);
- por no tener materia, se les denomina Formas (eide);
- por ser el modelo de las cosas sensibles, se les llama Arquetipos (arjai).

SER SENSIBLE: A diferencia de las Ideas, nunca es todo lo que tiene que ser, porque no posee como suya su propiedad significativa sino que la recibe de la Idea correspondiente.

PARTICIPACIÓN: Es el modo de conexión entre el mundo sensible y el inteligible, pues el primero está hecho a imagen, recibe una parte (“participa”) de la perfección de lo inteligible.

DEMIURGO: Es un ser divino, inferior a las Ideas, que -a partir de una materia caótica- produce las cosas del mundo sensible. Por ser una unión entre las Ideas y la materia, las cosas pueden tener principios permanentes (pues participan del ser imperecedero de los Arquetipos), pero son siempre finitas (ya que limitan esos principios en una materia concreta).

ESPÍRITU (pneuma): Es la esencia del hombre. Es una sustancia completa, inmortal y simple, de carácter divino que vivía entre las Ideas.

CUERPO (soma): Una materia añadida posteriormente al espíritu por un castigo. Es mortal y mutable.

HOMBRE: Ser compuesto de dos elementos distintos e independientes, espíritu y cuerpo.

ESTADO: Se refiere al gobierno de la ciudad, que debe recaer sobre los más sabios.

ALMA: Es la esencia del ser humano. Platón tiene una concepción tripartita del alma (cfr. apuntes) para explicar las relaciones entre el cuerpo y el espíritu:

- La parte más alta se denomina alma racional (tó logistikón), y se encarga del conocimiento. Es inmortal.
- La segunda se llama irascible (tó timoeidés) y, por medio de ella, actúa el espíritu mandando al cuerpo. Es perecedera.
- La más baja y cercana al cuerpo, es la concupiscible (tó epizimetikón), que se encarga de satisfacer al cuerpo y está enfrentada a la parte racional.

SÓLIDA CREENCIA: Es aquella opinión que está asentada sobre un conocimiento verdadero, bien de tipo demostrativo o de captación directa de las ideas universales. Platón la denomina *episteme* (ciencia) frente a las opiniones sin ciencia de las que habla después, denominadas simplemente *doxa* (opinión)

LOS MEJORES EN EL ESTADO: La tesis política básica de *La República* es que no deben gobernar ni los más ricos, ni los más interesados, sino los mejores. ¿Quiénes son estos? Platón precisa posteriormente que son «los hombres de naturaleza mejor dotada», lo que en su doctrina equivale a aquellos en los que domina el alma racional.

QUÉ ES: Captar lo que algo es consiste para Platón en conocer su esencia. Tiene saber verdadero quien es capaz de definir esencialmente un objeto, es decir, quien lo relaciona con la Idea universal de la que procede.

LO OPINABLE: Es el ámbito de lo sensible y consiste en afirmaciones que son cambiantes y mudables por lo que no son seguras.

MULTIPLICIDAD: Es la característica que define al mundo sensible. En él las propiedades se dan repartidas entre los seres sin que ninguno las tenga en plenitud. Reclama, por tanto, un principio que sí posea plenamente esa propiedad y lo cause en los objetos sensibles.

ÁMBITO INTELIGIBLE: Es el nivel de realidad en el que existen los arquetipos universales. Está formado por los seres inteligibles (entidades matemáticas e Ideas). Es objeto del conocimiento de la *episteme* (con sus dos niveles: *diánoia* y *nóesis*). Aunque se accede a él por medio de la inteligencia, no es una creación de ésta. Es más real que el ámbito sensible que si bien puede verse (captarse directamente) no es pensable (no se puede conocer con seguridad salvo recurriendo al ámbito inteligible). Platón lo llama también «ámbito de lo puro». En el texto se corresponde con el camino de salida y el exterior de la caverna y las llama “cosas de arriba”.

ÁMBITO VISIBLE: No es más que una copia imperfecta del anterior. Es el mundo sensible simbolizado en el texto por la caverna. Está formado por los seres sensibles (presencias mentales y realidades físicas). Es objeto del conocimiento de la *doxa* (con sus dos niveles: *eikasía* y *pistis*). En el texto se corresponde con las sombras y los objetos de barro.

CADENAS: Aquello que nos ata al mundo material: deseos, sensualidad, corporeidad, ignorancia.

TENER INTELIGENCIA: Platón también utiliza el término *inteligir* o *conocer*, y se opone a la simple captación sensible porque supone el conocimiento de la causa que produce un hecho o del universal que es su modelo. *Conocer*, propiamente hablando, se refiere sólo al intelectual. De forma más concreta, la *inteligencia* es la visión de lo universal.

SUPUESTOS: Son el punto de partida del saber discursivo. Los supuestos son tesis que se utilizan como punto de partida pero que no se demuestran, ya que si se demostraran no podrían ser principios. Esto se explica porque el saber discursivo -aún siendo ciencia- no es el saber último en Platón ya que debe fundarse sobre la captación evidente e inmediata de los principios universales (sabiduría o inteligencia)

EDUCACIÓN: Si deben gobernar los más sabios, la educación debe ser una de las herramientas básicas del Estado y es uno de los elementos más estudiados en *La República*. Está representada en el texto por la liberación de las cadenas.

ARISTÓTELES

CONTEXTO HISTÓRICO

Aristóteles no era griego. Nacido en Estagira en el 384 a.C., pertenecía a una familia de clase alta de la corte de Macedonia, en la que su padre era médico. A los dieciocho años fue enviado al centro del saber de su tiempo, esto es, a la Academia de Platón. Macedonia era un Estado bárbaro que estaba situado encima de la península griega. Gobernados por Amintas II constituían un pueblo joven pero desunido, sometido habitualmente a la ciudad-estado que ejerciera su hegemonía en el norte. Tras la guerra del Peloponeso, Tebas impuso su dominio sobre Macedonia y obligó a que el hijo del rey, Filipo, estuviera de rehén en la ciudad. Esta decisión fue fatal para la autonomía de las ciudades pues Filipo descubrió el factor que hacía inferiores a los macedonios: la falta de dirección y de un empeño común.

Por eso, al iniciar su mandato, aprovechó la decadencia de las ciudades-estado tras la guerra del Peloponeso, para irse apoderando de éstas. La ciudad de Aristóteles, Estagira, situada en terreno macedonio pero poblada por emigrantes griegos fue arrasada en 347 a.C. por Filipo. Éste, al buscar un maestro para su primer hijo varón, Alejandro, quiso a alguien que aunara la nueva ciencia helénica con la conciencia nacional macedonia. En este sentido nadie estaba tan preparado como Aristóteles, - que asumió la tarea de educar al joven Alejandro. Aunque ambos mantuvieron una amistosa relación hasta la muerte del rey, Aristóteles no comprendió nunca el plan al que estaba destinado su discípulo - la constitución del primer gran imperio occidental y mantuvo durante toda su vida la tesis del valor supremo de la ciudad-estado. Sus análisis de las Constituciones de las *polis* griegas son, sin embargo, un documento histórico de incalculable valor, gracias al cual conocemos el desarrollo político de muchas ciudades griegas.

Esto es decisivo para entender la relación de Aristóteles con su época histórica: nuestro autor pretendió vivir como un griego más y se instaló en el pasado de la ciudad-estado, pues pensaba que ésta era la entidad política suprema. La muerte repentina de Filipo por asesinato (336 a.C.) llevó a Alejandro del ostracismo al trono, iniciando la corta pero extraordinaria aventura que le permitió extender su imperio hasta las puertas mismas de la India. Esto supuso también la extensión de la cultura griega desde Gibraltar hasta la parte occidental de la China: el inicio del helenismo.

Al acceder Alejandro al trono, regresa Aristóteles a Atenas, donde funda el Liceo, escuela en la que enseñó durante trece años, y que constituye el período más fértil de su producción. A la muerte de su real discípulo, los atenienses quisieron vengarse de la dominación macedónica en el filósofo. Aunque Aristóteles pretendió vivir y pensar como un griego, estos siempre le trataron como un extranjero. Si en vida de Alejandro, los atenienses le nombraron embajador en presencia del Conquistador, lo hicieron más por agrandar al joven rey que por reconocimiento al Pensador, lo que no dudaron en demostrar cuando pudieron. Así, tuvo que huir de la ciudad tras la muerte de Alejandro. El susto, la decepción sufrida y los rigores de la huida a Calcis acabaron con las fuerzas de Aristóteles, que murió poco después en el 322 a.C.

CONTEXTO FILOSÓFICO

«Hasta aquí hemos tratado de los académicos derivados de Platón; pasemos ahora a los peripatéticos (también originarios de Platón) de quienes Aristóteles fue el primero (...) Dice Apolodoro en las *Crónicas*, que Aristóteles nació en el año primero de la Olimpiada XCIX; se puso bajo la enseñanza de Platón, y permaneció en ella veinte años, habiendo entrado el diecisiete de su edad»

(DIÓGENES LAERCIO, *Vida de los filósofos ilustres*, libro V)

- **La influencia de Platón**

Con frecuencia se pasa por encima -a la hora de estudiar los antecedentes del pensamiento aristotélico- el hecho de que el pensador que más influyó en Aristóteles fue Platón, con el que compartió casi 20 años de su vida, desde el 367 hasta el 347 a.C. Éste construyó el armazón intelectual sobre el que se montó la doctrina aristotélica, de modo que el libro A de la *Metafísica*, utiliza todavía el término *emoi* (nosotros) al describir la teoría de las Ideas. Cuando murió Platón, abandonó la Academia para no tener que someterse a Espeusipo, sobrino de Platón, pero permaneció con otros platónicos. De hecho, nunca

hizo una declaración formal de abandono de la escuela. ¿Qué elementos permanecieron en la filosofía aristotélica del pensamiento platónico?

1. Su concepto de ciencia: ésta sólo puede tratar sobre lo universal, tener como objeto lo permanente.
2. Su idea del mundo: éste no es una entidad mecánica, movida al azar, sino un cosmos ordenado por una Inteligencia y movido por la causa final, tal como aparece en el *Timeo*.
3. Su visión del alma humana: ha de ser inmortal y perfecta, capaz del conocimiento de lo universal.
4. Su planteamiento de la metafísica: es el saber humano superior, cuyo objeto es el ser y sus causas, especialmente la divinidad.
5. Su concepción de la vida moral: ésta reside en la virtud, cuyo eje es el conocimiento y la realización del bien.

- **La separación de Platón**

Por todo lo dicho, podría objetarse que el pensamiento de Aristóteles es idéntico al de Platón. No es así, sin embargo, puesto que ambos planteamientos son como dos rectas que, surgiendo del mismo punto, se van separando. El motivo de esa separación es la importancia que dan a la realidad material. Para Platón, ésta es punto de partida, pero se convierte en un trampolín para la realidad verdadera que está en un mundo superior, sólo captada por la inteligencia. En cambio, para Aristóteles, el mundo natural es el objetivo final de la investigación. Se ha indicado que la profesión médica de su padre, Nicómaco, inclinó a Aristóteles al interés por las cuestiones naturales.

El cambio de terminología es clarificador: mientras que el ateniense habla de mundo sensible o visible para diferenciarlo del inteligible, el macedonio sólo hace referencia a la naturaleza (fís) indicando que, salvo la divinidad, no hay otra entidad de realidad superior al mundo que vemos por los sentidos. Posiblemente, la profesión de su padre -médico- y la presencia de la misma profesión en los antepasados de su madre, debieron llevarle a interesarse por el mundo natural y a pensar que si la ciencia no versaba sobre él, dejaba de ser un saber verdadero.

El objetivo central de la crítica aristotélica al platonismo es la doctrina de las Ideas, por cuanto ésta pone en un segundo plano al mundo natural. Es difícil juzgar de forma completa la crítica de Aristóteles, por cuanto el mismo Estagirita es -por un lado- una de las fuentes principales para el conocimiento de las doctrinas platónicas, pero -por otro lado- en su afán de ponerse al margen de la doctrina de las Ideas, presenta ésta de un modo superficial e incompleto. Para él, la Idea no sería sino la conversión del universal -que necesita la ciencia para el conocimiento- en una sustancia real y separada de las cosas, pero esto tiene -para nuestro autor- varios fallos fundamentales:

- a. La doctrina no es correcta, ya que supone como necesario que los universales tengan que existir separadamente, lo que no es indispensable; además, plantea el problema de cómo existen Ideas sustanciales de cosas que no son sustancias (la blancura, la belleza, etc....)
- b. Es inútil, ya que las Ideas no resuelven el problema de la realidad de las cosas, asunto para cuya solución hay que plantear la existencia de un *demiurgo* a través de un mito.
- c. Resulta perjudicial, ya que si el universal es una sustancia, tiene que ser un individuo, por lo que surge un nuevo problema en la relación de las Ideas con las cosas: el hombre ideal sería un hombre más entre los hombres, teniendo que englobarse en un género superior, y así hasta el infinito.

- **La posición de Aristóteles**

De este modo, nuestro pensador se encuentra en una tensión entre la herencia recogida de Platón y las nuevas tesis que presenta como fundamentales: La ciencia ha de versar sobre lo universal pero en el mundo natural sólo existen individuos singulares; el conocimiento es verdadero cuando es una actividad del intelecto, pero nuestro saber ha de empezar por los sentidos. El hombre debe tener un alma inmortal que explique sus actividades singulares, pero su vida está naturalmente ligada a un cuerpo. Su epistemología, el saber que tiene como objeto a la ciencia, ha sido recibida de Platón: sólo hay verdadero conocimiento de lo necesario; pero su ontología, el saber que tiene como objeto a las cosas, parte del sentido común: sólo existen los seres particulares del mundo natural. La ciencia tiene como objeto lo que no existe realmente y lo que existe no puede ser objeto de la ciencia ¿Cómo unir ambas posturas que parecen antitéticas? A ese esfuerzo titánico, se dirigirá toda la inteligencia de Aristóteles.

FILOSOFÍA DE ARISTÓTELES

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

1. Gnoseología.

La explicación de la realidad de Platón es deductiva, ya que parte de lo universal para llegar a lo particular. Para Platón las Ideas son universales, y el universal está antes que lo particular; el particular, el ser material, concreto, físico y real, es una “copia” de la realidad, una participación de la Idea.

Para Aristóteles el proceso es inverso: nuestro entendimiento conoce lo particular, lo concreto, lo físico, antes que lo universal: al universal llegamos por medio de lo particular, y éste es un proceso inductivo.

Al no admitir la preexistencia del alma, explica el conocimiento a partir de los datos que nos proporcionan los sentidos, de la percepción sensible. El alma racional no puede pensar nada sin representaciones que entren por los sentidos. Este conocimiento sensible no es tan inseguro como pretendía Platón: los sentidos captan el objeto propio para el que están hechos, y esto es lo que da seguridad y certeza.

En base a todo esto, el concepto de verdad en tanto que adecuación entre entendimiento y realidad es evidente.

El proceso cognitivo responde, pues, al siguiente esquema:

EL OBJETO		REALIDAD
es captado por		
LOS SENTIDOS	sensación	
se pasa al		
SENTIDO COMÚN		CONOCIMIENTO
se obtiene	imaginación	SENSIBLE
LA IMAGEN (PHANTASMA)	memoria	
	experiencia	
se pasa al		
ENTENDIMIENTO	Paciente: función receptora	
	Agente: función abstractiva	
se obtiene		CONOCIMIENTO
EL CONCEPTO		INTELLECTUAL

El entendimiento responde a **dos funciones**:

- entendimiento pasivo (Nous patetikos): Recibe la especie sensible o Phantasma, captado por las facultades inferiores del alma sensitiva. Produce la especie inteligible, con mayor universalidad que la especie sensible.

- entendimiento activo (Nous poietikós): mediante la abstracción elabora el concepto o idea, extrayendo lo esencial de la especie inteligible. Es el primer paso del conocimiento intelectual.

El entendimiento pasivo se corrompe juntamente con el cuerpo, y el activo, es incorruptible e inmortal.

La crítica posterior a Aristóteles ha planteado un problema de interpretación consistente en que si se considera la abstracción como una intuición de la esencia por parte del entendimiento, podría interpretarse la teoría de Aristóteles como apriorística.

2. Epistemología (Grados de saber).

Para Aristóteles la Ciencia es el análisis de la esencia que incluye una penetración intelectual en el por qué. Se trata, pues, de un saber por causas.

En un principio, el autor distingue los siguientes saberes:

A) Teóricos: tiene por objeto el conocimiento de la verdad. Dentro de ella distingue:

- GENERALES: * Filosofía primera (Metafísica), que es la ciencia del ente en cuanto a ente y separado, ciencia de las primeras causas y principios o ciencia de las ciencias.
- ESPECÍFICOS: * Filosofía segunda (Física), trata de las cosas que tienen en sí mismas un principio de movimiento.
 - * Matemáticas, versa sobre entes permanentes, pero no separados.
 - * Teología (Ciencia sobre el Primer Motor Inmóvil), acerca del ente separado e inmóvil.

B) Prácticos: Tiene por objetivo la consecución de algún fin. La Ética y la Política pertenecen a esta clase.

C) Poéticos: También llamada **creativos** o **técnica** (< *poiesis* = *creación*). El objetivo fundamental es la producción. Las Artes son las que la desarrollan.

La **Lógica** es el instrumento de trabajo intelectual para Aristóteles, desempeñando el mismo papel que la Dialéctica en Platón.

La Lógica puede ser:

- FORMAL, como técnica que se ocupa de las leyes y reglas del silogismo.
- MATERIAL (de contenidos), como medio de acceso a la realidad misma, a través de la definición y demostración.

METAFÍSICA. (PRINCIPIOS ARISTOTÉLICOS DEL SER)

1. La teoría hilemórfica:

Es la doctrina que contempla la realidad física, concreta, como compuesta de materia y forma. Ni la materia sola ni la forma sola constituyen el ser, sino que éste (synolon) es el compuesto de las dos realidades. De esta manera, el dualismo que argumentaba Platón se encuentra en el mismo ser, no en otro mundo.

Según esto, Aristóteles entiende lo particular a partir de lo universal. **La forma** es universal, porque es común a todos los individuos de la misma especie. Es la esencia de la cosa, intrínseca a la misma realidad, eterna y permanente.

Esa forma universal (*morfé, eidos*) se concreta en un ser determinado mediante la materia (*hylé*), que se torna así en un principio de individuación (lo que los aristotélicos medievales denominarán “materia signata quantitate”: entre dos seres con la misma esencia, la diferencia está en la cantidad de materia que lo forma).

Gracias a esta teoría, el estagirita puede decir que la substancia es eterna; aunque desaparezca de un ser particular, sigue existiendo como forma en objetos de la misma especie, así como en la existencia que tiene el hombre en su mente (subsistencias ontológica y mental).

La forma lleva consigo la **materia**, de modo que si la forma universal no se concreta en una materia determinada, no surge el objeto real (ente).

Aristóteles distingue dos tipos de materia:

- **Materia prima:** es la materia absolutamente indiferenciada e indeterminada. Carece de toda forma, pero es capaz de recibir información (forma).
- **Materia segunda:** es aquella de la que algo procede como de su material esencial (tal y como aparece en la realidad).

Aristóteles reconoce que la materia posee una cierta causalidad, por ello la incluye entre los principios explicativos del ser.

2. Sustancia y accidente. El concepto "ousía".

El hilemorfismo permite abordar un problema filosófico fundamental como es el del movimiento. Pero éste puede ser de dos tipos: sustancial y accidental; de ahí que sea necesario hablar de Forma Sustancial (ousía o sustancia) y de Forma accidental (predicados del ente, no esenciales). Siendo lo sustancial, frente a lo accidental, todo aquello que es y no podría dejar de ser sin que cambie el ser.

Aristóteles parte del ser individual, concreto, y observa en ellos que todo cambia. Es la sustancia lo que permanece detrás de la mutación. Cualquier ser tiene una naturaleza tal, una sustancia, que no es la suma de los elementos que lo componen, sino algo distinto de ellos, es lo que distingue a cada ser. La sustancia tiene entidad en sí misma (*ens per se*) y ofrece su apoyo a los accidentes (*ens in alio*) para que existan.

El concepto de sustancia recibe dos atribuciones:

- **Sustancia primera:** Las cosas físicas, materiales y concretas son sustancias, aquello que ni se predica ni está en el sujeto, sino que ella misma es siempre sujeto. Es, pues, sujeto último de predicación.
- **Sustancia segunda:** La esencia común a varios entes; lo universal, la “esencia de la esencia” o “ser de la esencia”, algo que se identificará con la forma.

Cada sustancia se define y explica desde su sustancia primera y segunda a la vez, aunque la distinción entre ellas es puramente mental (recordemos que todo ente es materia y forma)

Al considerar la Sustancia como el ser en su sentido más propio, se produce un distanciamiento de Aristóteles respecto a su maestro Platón, ya que se contrapone a la Teoría de las Ideas. Esto se traducirá en una crítica a la teoría de su maestro (Cfr. Platón)

El concepto de *ousía* tal y como aparece en la *Metafísica* de Aristóteles es interpretado por García Yebra bajo cuatro interpretaciones:

- Sujeto último de la predicación, las cosas que tienen ser independiente.
- Causa del ser de algo, immanente en aquello de lo que es causa.
- Las partes que delimitan y determinan una cosa, y cuya supresión implicaría la destrucción de la cosa.
- La forma y la especie de la cosa.

3. La potencia y el acto.

La teoría aristotélica de la potencia y el acto surge originariamente al enfrentarse con el problema del movimiento. Según Aristóteles, la Naturaleza: - No es un ser estático, como quería Parménides;
- Tampoco todo es movimiento, como intentaba Heráclito.

La nada no es: ¿cómo explicar, pues, el movimiento del ser sin necesidad de recurrir al Mundo de las Ideas platónico?: la base explicativa del movimiento en su doctrina será la teoría de la potencia y el acto.

- **Potencia** es la capacidad pasiva que hay en una ser para transformarse en otro diferente (relacionada con la materia).
- **Acto** es lo que un ser es en un momento determinado (relacionado con la forma).

El **movimiento** es el paso de la potencia al acto. El error fundamental de Parménides consistió en haber concebido el ser unívocamente, cuando el ser es análogo. El ser en acto no procede del no-ser, sino del ser en potencia; del no-ser no sale nada.

Para que se pueda dar el movimiento, son necesarias estas tres realidades:

- Sujeto: la sustancia, lo que permanece a través de los cambios.
- Privación de la forma anterior, para pasar a ser otra cosa.
- Forma final.

Existen varias clases de cambios en el ser: - **SUSTANCIALES**: - generación: paso del no-ser al ser.
- corrupción: paso del ser al no-ser.
(se implican mutuamente)
- **ACCIDENTALES**: - cuantitativo: crecimiento, disminución.
- cualitativo: alternancia.
- locativo: de lugar.

En relación con la Teoría de la Potencia y el Acto, Aristóteles enuncia el **PRINCIPIO DE CAUSALIDAD** según dos formulaciones: - todo lo que se mueve, necesariamente se mueve por otro.
- el ente en acto es siempre anterior al ente en potencia.

Alcance de la Teoría de la Potencia y el Acto:

- Problema del Devenir: con ella el estagirita soluciona la vieja cuestión eléata, al explicar el movimiento sin violar el principio de contradicción.
- Problema de Dios: en el mundo de nuestra experiencia, potencialidad y actualidad están entrelazadas en una mutua implicación. Sin embargo, puede existir una pura potencialidad (materia prima) y un puro acto (o forma pura). Ésta será pura actualidad, un acto sin potencia, que en filosofía tomista será recogido como el Dios cristiano.

4. Las causas del ser:

Conocer algo científicamente es conocer sus causas. El por qué de las cosas físicas tiene una explicación, un origen al que se llama causa.

El ser dinámico es actividad, tiene una naturaleza que es principio de actividad; y es precisamente en las causas donde aparece el aspecto dinámico del ser, ya que todo lo que llega a ser tiene una causa.

Aristóteles hace un estudio de los filósofos anteriores a él y concluye que todos ellos se han fijado solamente en una causa de las cosas, y por eso han permanecido en el error.

Las causas pueden ser:

- **INTRÍNSECAS:**

- causa material: la materia inmanente de la que algo se hace. Es, por tanto, algo indeterminado que puede llegar a ser cualquier cosa.
- causa formal: aquello que hace que la materia indeterminada pase a ser algo determinado. Se identifica con la esencia y con la naturaleza.

- **EXTRÍNSECAS:**

- causa eficiente: es el agente productor de la sustancia. Tiene un sentido dinámico; ejerce una acción transformadora sobre el compuesto, no separado, materia/forma.
- causa final (*entelequia*): es el fin por el que se hace algo. Influye sobre el agente determinado el sentido concreto de la acción; todo movimiento, todo cambio se hace siempre en orden a un fin.

Según lo ya expuesto, podríamos concretar el siguiente esquema respecto al concepto **causa** en Aristóteles:

SENTIDO AMPLIO (causalidad metafísica)	INTRÍNSECAS	MATERIAL
		FORMAL
SENTIDO ESTRICTO (causalidad física)	EXTRÍNSECAS	EFICIENTE
		FINAL
PRINCIPIO DE CAUSALIDAD		

FÍSICA

1. Los conceptos de “naturaleza” (*physei*):

"Physis", etimológicamente procede del verbo "phyo", que significa producir, hacer crecer, engendrar, crecer, formarse. Para los presocráticos se trataba del arjé, de la sustancia de la que están hechas las cosas.

Aristóteles, en su *Metafísica* (libro V), expone los siguientes sentidos del término acaecidos hasta entonces:

- Origen o nacimiento.
- Simiente.
- Fuente del movimiento o cambio.
- Materia prima (auténtico sentido en la filosofía griega primitiva, según Burnet).
- Substancia de las cosas naturales (el sentido de Empédocles).
- Substancia y especie en general (el sentido de Platón, demasiado amplio para Aristóteles).
- Substancia de las cosas que tienen el principio de movimiento en sí mismas, que sería el sentido que utiliza Aristóteles.

Igualmente, en su *Física* (libro II, 1), dice lo siguiente: “La naturaleza (“physei”) son los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples, como la tierra, el fuego, el aire y el agua. De tales cosas y de otras se dice que son por naturaleza (...). Difieren claramente de aquéllas que no existen por naturaleza, pues cada ser natural tiene en sí mismo un principio de movimiento y reposo (...). Por el contrario, una cama o un vestido y cualquier otro objeto en la medida en que ha sido producido artísticamente, no posee tendencia alguna natural al cambio (...). Pues la naturaleza es un principio y una causa del movimiento y del reposo para la cosa en la que tal principio reside inmediatamente, por esencia y no por accidente (...).”

2. Cosmología:

Desde los principios de la filosofía se ha intentado explicar el Universo. Los griegos se apoyaron en el logos para descubrir los movimientos de los cielos, de forma que se habla de una astronomía racional.

El modelo cosmológico de Aristóteles pervivió desde el siglo IV a. C. hasta el siglo XVII. Este sistema no fue creado por él, sino por Eudoxo y Calipo, dos discípulos de Platón, que elaboraron el sistema de las esferas homocéntricas. Por medio del movimiento de las esferas que componen el universo (unas 33), logran explicar el movimiento de los planetas, así como justificar los postulados expuestos por Platón en el *Timeo*: geocentrismo, circularidad, inmutabilidad.

Aristóteles adopta este sistema, pero le añade al modelo 22 esferas, considerando un total de 55 esferas concéntricas en el universo. En el centro de todo se sitúa la Tierra (porque es su lugar natural), y en cada una de las esferas se situarían cada uno de los cinco planetas conocidos por los griegos. La esfera más exterior de todas es el Primer Cielo, constituido por las estrellas fijas, que son movidas por el Primer Motor, que más tarde comunica el movimiento a las esferas interiores.

Aristóteles establece la siguiente división del Universo:

- MUNDO SUBLUNAR: Es el comprendido entre la Luna y la Tierra, el mundo de lo imperfecto, lo corruptible. Está constituido por los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego) y en él, las sustancias tienden hacia su “**lugar natural**” (*): las pesadas hacia el centro de la tierra, las ligeras hacia el cielo. Puede darse también un movimiento violento, que puede afectar a la materia (accidental) o a la sustancia (substancial). (Cfr.infra)

(*)

FUEGO
AIRE
AGUA
TIERRA

- MUNDO SUPRALUNAR: Situado entre la Luna y las estrella fijas, es el ámbito de lo perfecto, de lo inmutable, de lo incorruptible. Los astros están compuestos de una quinta esencia: el éter, una materia

purísima. Los cuerpos se mueven alrededor del centro en movimientos circulares, ya que la circularidad es expresión de su perfección.

Aristóteles distingue tres clases de movimientos en los cielos a través de la observación:

- Diarios: el del Sol (paralelo a las estrellas) y la Luna.
- Anuales: que se miden con respecto al Sol, dependiendo de su altura y distancia en cada época del año, dando lugar a las estaciones.
- Retrogradaciones: son los observados en los cinco planetas conocidos, y no son anuales, pareciendo irregulares a simple vista.

El Universo de Aristóteles es finito, cerrado, pero no hay vacío, ya que todo está lleno con las esferas que actúan unas sobre otras. Su modelo tuvo gran éxito, ya que era comprensible por el sentido común de la mayoría. Sin embargo, resultaba insuficiente para explicar el movimiento de los planetas, y fue sustituido por el modelo de PTOLOMEO (s. II d. C.). Aunque se vino abajo su Astronomía (estudio del espacio supralunar), su Física (estudio del mundo sublunar), pervivió varios siglos más.

Aristóteles entiende el movimiento como un proceso, como algo que tiene un principio y un final. Su teoría del movimiento es esencialista, ya que lo explica a través de la esencia de los cuerpos.

En base a todo lo anterior, podemos realizar el siguiente esquema respecto a los tipos de movimiento:

C O S M O S	S U B L U N A R	NATURAL	Causa	LUGAR NATURAL
			Trayectoria	RECTILÍNEA
		VIOLENTO	Sustancial	GENERACIÓN CORRUPCIÓN
			Accidental	LOCATIVO CUANTITATIVO CUALITATIVO
	SUPRALUNAR	NATURAL	Causa	ROZAMIENTO
			Trayectoria	CIRCULAR

ANTROPOLOGÍA (Teoría del alma)

El estudio del alma en Aristóteles se sitúa dentro de lo que se conoce como psicología. Comprende no sólo el estudio de los fenómenos psíquicos, sino también el tema de la vida, de sus fundamentos y características esenciales.

- **Esencia del alma:** Por sus manifestaciones externas, el alma aparece como lo que se mueve por sí mismo y explica la vida de los seres. El automovimiento de los seres no es absoluto, ya que está causado por el ambiente externo, que permite el alimento, la respiración,... Lo que hace posible el movimiento está dentro del proceso cósmico, por lo que el automovimiento es relativo.
- **El alma como entelequia del cuerpo:** El ser humano es explicado a través de la teoría hilemórfica. El alma es la entelequia del cuerpo, entendiendo por tal la forma acabada y completa que ha alcanzado su fin.
A través de la evolución del pensamiento de Aristóteles se ha ido superando el dualismo alma/cuerpo platónico. Pueden distinguirse tres fases en su teoría:
 - El alma y el cuerpo como sustancias separadas (primeros escritos. Perviven las teorías de Platón)
 - El alma como fuerza vital del cuerpo. Alma y cuerpo serían, respectivamente, moviente y movido. (*Física*)
 - Unión sustancial de alma y cuerpo. (Tratado *De anima*)
- **Diversidad de almas:** Aristóteles distingue:
 - Alma vegetativa: función de crecimiento, nutrición y reproducción. (plantas)
 - Alma sensitiva: percepción sensible, apeticiones interiores y movimiento local. (animales)
 - Alma intelectual o racional: espiritual, que constituye al hombre en animal racional.
- **Dimensiones del alma:**
 - Inferior: principio de vida.
 - Superior: espíritu.

El conocimiento sensible permite la conservación de las imágenes, en la memoria y en la fantasía, pero el espíritu (logos) es capaz de un conocimiento superior o intelectual, del que la imagen constituye el material.

El espíritu es entendimiento (Dianoia), en cuanto juzga y discurre, y razón (Nous), en cuanto posee la intuición de nociones y principios.

Además de esa dimensión natural del alma, hay otra irracional, que es la facultad apetitiva sensible, llamada apetición inferior, constituida por los instintos naturales. Hay una apetición a nivel intelectual que es la voluntad. Ambas de mueven por el bien. El hombre posee libertad en la voluntad, pero ésta puede estar condicionada.

- **Origen y supervivencia del alma:** El alma inferior se transmite por generación, pero el alma espiritual no puede tener su origen en lo sensible. No ha sido creada, sino que preexiste. Después de la muerte del cuerpo muere el alma sensible, pero no la espiritual, en la que está incluido el entendimiento agente. Algunos intérpretes de Aristóteles, como Alejandro de Afrodisia en el siglo III y Averroes en el XII, afirmarán que, según el estagirita, sólo hay un entendimiento activo universal, del que el alma individual participa.

ÉTICA.

Para Aristóteles existe una correlación entre el ser y el bien, de modo que no hay un Bien Absoluto, sino muchos bienes, al igual que muchos seres. Define el Bien en función del fin: será buena toda acción que conduzca al fin del hombre, y la mala la que lo desvía de éste. Es una ética finalista o **teleológica**.

La felicidad es el fin supremo de nuestras acciones (**eudemonismo**), y coincide con el Bien Supremo. Es el único valor buscado por sí mismo, es autosuficiente, y no es para el hombre solitario, sino para el que se relaciona con los demás, ya que el hombre es un “ser político” (se trata de una ética **comunitaria**). Es una actividad racional del alma, conforme a la virtud perfecta. Vivir conforme a la virtud significa que la razón es la que dirige y regula todos los actos del hombre.

La Virtud:

Concepto virtud (*areté*): significa fuerza, potencia, es lo que le hace llegar al ser a su plenitud. La virtud procede del hábito, la costumbre (*ethos*, de donde procede el término “ética”), que es voluntario y libre. El acto de la virtud contiene cinco elementos: - conocimiento del objeto y del fin;

- voluntad de alcanzarlo;
- deliberación de los medio adecuados para conseguirlo;
- elección reflexiva;
- firmeza en la decisión de obrar. Aristóteles distingue las virtudes:

Precedente claro de la virtud aristotélica, lo encontramos en las cuatro virtudes cardinales expuestas por Platón en el diálogo *La República*.

Tipos de Virtud:

◆ dianoéticas: intelectuales o de la razón:

- teórica: * Ciencia (demostrativa)
 * Inteligencia (intuitiva)
 * Sabiduría (*sofía*): unión demostración-intuición.
- Práctica: * Arte (*tecné* > técnica): saber productivo.
 * Prudencia (*frónesis*): se encarga de fijar el Justo Medio en las virtudes éticas

◆ éticas: respecto a las acciones, (*ethos*, costumbre) donde funciona el justo medio (*mesotés*):

- * Fortaleza (*andreia*)
- * Templanza (*sofrosine*)
- * Justicia (*diké*): es la virtud del estado, y tiene como sujeto la voluntad humana, y por objeto la relación del hombre con: otros hombres (justicia conmutativa), el todo (justicia legal) y con las partes (justicia distributiva).

La virtud ética consiste en el término medio entre dos extremos, según estime la razón de cada uno:

“La virtud es, pues, una disposición selectiva que consiste en un término medio en relación a nosotros, definido por la razón y como lo decidiría un hombre prudente” (*Ét.Nic.*,II,6,1106 b 36)

POLÍTICA.

- **Origen de la Polis:**

El ser de la comunidad política es natural: el hombre, por naturaleza, es un ser político, que tiende a lograr su plenitud dentro de una polis, como ciudadano. El origen natural de la comunidad se puede poner en la casa (comunidad primitiva), que forma una unidad económica básica. El Estado es un todo en el que el individuo, la familia o la aldea son sólo una parte.

Su origen se entiende de dos formas:

- * Genético: como producto de una evolución natural: individuo - familia - tribu - aldea - Estado.
- * Metafísico: Hombre como animal político por naturaleza, la palabra (comunicación), es una manifestación de su necesidad de vivir en sociedad.

- **Fin de la Polis:**

El fin del Estado es la felicidad de los ciudadanos, que se han asociado para vivir bien, conforme a la virtud y con sus necesidades materiales cubiertas. La auténtica misión del Estado es crear condiciones para que se dé esa vida buena y perfecta. El bien y el fin coinciden, y el fin supremo es la Felicidad: el Estado debe velar para que el ciudadano alcance la felicidad.

- **Clases sociales:**

- Hombres libres: pueden alcanzar la felicidad. Son los guerreros, sacerdotes, magistrados.
- Hombres no libres: mujeres, esclavos, artesanos, labradores y mercaderes. No los considera ciudadanos.

- **Formas de Gobierno:**

- * Justos: - Monarquía - Aristocracia - Democracia (la llama *politeía*)
- * Injustos: - Tiranía - Oligarquía - Demagogia (la llama democracia)

- **Gobierno ideal:**

El pragmatismo de Aristóteles le lleva a no otorgar primacía a forma de gobierno alguna, teniendo en cuenta los condicionamientos físicos, económicos, sociales, culturales, etc. de cada Polis respecto al sistema de gobierno que debe seguir. No obstante, y en base a este mismo pragmatismo, suele señalarse como forma de gobierno preferida por el estagirita la de un gobierno constitucional (**politeia**), formado por ciudadanos de clase media, con un gobierno aristocrático; que es un término medio entre aristocracia y democracia (de la que siempre fue contrario Aristóteles). Tal elección coincidiría con su posicionamiento ético respecto a un término medio adaptado a las circunstancias, a la situación de la Polis y a la necesaria prudencia.

VOCABULARIO

METAFÍSICA: Es el saber que estudia los principios comunes a todos los seres, no por tener una naturaleza determinada, sino simplemente por ser. Se le denomina a veces también ontología, pero ésta es específicamente el estudio del ser.

ACTO (energeía): Es lo que el ser está realizando en ese momento.

POTENCIA (dynamis): Son las posibilidades de realización del ser.

MOVIMIENTO: Es el paso de un estado a otro o actualización de una potencia. También es conocido como el acto imperfecto de lo imperfecto.

NATURALEZA (físís): Es el principio de permanencia y cambio de un ser concreto. En cuanto que está individualizado por la materia, se denomina forma (morphé).

SUSTANCIA (ousía): Es lo que permanece al cambio. Aristóteles lo entiende de dos maneras:

- como el sujeto individual que permanece.
- como la forma sustancial que se mantiene en los cambios accidentales.

ACCIDENTE: Es todo lo que estando en una sustancia, puede cambiar sin que esa sustancia desaparezca. Los seres físicos pueden cambiar cuantitativa o cualitativamente sus accidentes, pero no pueden estar sin ellos.

MATERIA: Es el principio individualizador y limitador de la forma en los seres materiales. Es el principio de la potencialidad. Nunca subsiste sola, debe tener un cierto grado de formalización. Lo mismo ocurre con la forma: sólo hay forma -en los seres físicos- cuando hay materia y viceversa.

Como sujeto último de los cambios, puramente indeterminado, la llama **MATERIA PRIMA**.

CAUSA (aitía): Es todo lo que contribuye al movimiento del ser. Es entendido en sentido estricto, como generador del movimiento accidental violento en el mundo sublunar, y en sentido amplio, como principios constitutivos (causas intrínsecas) u operativos (causas extrínsecas) del ser. La más importante para Aristóteles es la final.

CIENCIA (episteme): Es el saber de las causas. Es un saber demostrativo, que se apoya en unos principios anteriores. Es el saber de la dianoia o razón.

SABIDURÍA (sofía): Es el saber de los primeros principios y de las sustancias primeras (Dios). Es discursivo e intuitivo. Es la suma del nous o intelecto, y el conocimiento científico.

ABSTRACCIÓN: Es el proceso del conocimiento humano, por el que separando (abstrayendo) los diversos elementos accidentales, se llega a la sustancia o forma cuya permanencia y estabilidad es la base del conocimiento verdadero.

ALMA: Es el principio que anima el cuerpo de todos los seres vivos. A diferencia de los no vivos, en los vivientes el alma es causa eficiente (al producir su movimiento), final (al dirigirlo) y formal (por ser el plan de ordenación del cuerpo). Por esto último, Aristóteles gusta llamar al alma “entelequia”, ya que el alma como principio formal es el ideal al que tiende el ser.

VIRTUD: Es aquella actividad buena y estable del hombre que le guía en dirección al bien, y que se mantiene en el justo medio, tratándose de la ética.

FELICIDAD (Eudaimonía): Es el estado de bienestar permanente, objeto último de la ética para Aristóteles, por ser lo único que se busca por sí mismo. Según este autor la felicidad no está en los placeres ni en los honores, sino en la vida presente conforme a la virtud, y en una vida futura de contemplación de la divinidad.

FILOSOFÍA MEDIEVAL

Resultaría un grave error si se pensase que entre el último autor estudiado en el tema anterior y el Renacimiento - objeto primero de análisis en este tema- apenas ha pasado nada. Sólo desde el punto de vista temporal la distancia es gigantesca: Aristóteles murió en 322 a.C. y Descartes nació en 1596. Son más de diecinueve siglos, mayor distancia de la que hay entre nuestra época y personajes como Trajano, Constantino, Alarico o la invasión árabe de España. En el terreno filosófico los cambios operados en estos siglos hacen incomparables los dos sistemas del macedonio y el francés si no se examinan, aunque sea puntualmente, los grandes sucesos transcurridos entre ambos.

LA DISOLUCIÓN DE LA CIUDAD-ESTADO

La polis es absorbida por los nuevos imperios occidentales, primero el macedonio y después el romano. Aparte de las consecuencias históricas directas, este cambio provoca en el hombre culto una gran sensación de desarraigo y desorientación. Además se añaden dos nuevos factores: un progresivo alejamiento de la naturaleza y la desaparición de la visión del mundo, centrada en los mitos. Esto provoca un interés nuevo por la moral y un deseo profundo de salvación.

LA APARICIÓN DEL CRISTIANISMO.

En esta situación, el hombre grecorromano se vuelca hacia las religiones orientales. Una de ellas, mínima al principio en medios humanos, va a ir ganando a la sociedad del Imperio, desde las clases bajas a las pudientes. Las persecuciones que va a recibir sólo conseguirán fortalecerla, hasta que Constantino en el 313 d. C. permite su culto público y en 391 se convierte en religión del Imperio. El cristianismo añade nociones muy novedosas que van a formar parte integrante de nuestra cultura:

- Una idea de **Dios** como ser creador (que extrae el mundo de la nada) y providente (que cuida de éste y, en especial, de la historia). Se unen en esta noción los caracteres filosóficos que habían descubierto los grandes pensadores griegos (unidad, perfección, etc...) con la visión hebrea de la fidelidad divina a sus promesas.
- Una noción del **mundo** como ser creado, dependiente de Dios en todo su ser.
- Un concepto de **hombre** que une el cuerpo, como parte natural del hombre desde su origen, y el alma, inmortal por designio de la divinidad. Hay una similitud básica (imagen y semejanza) entre los hombres y Dios. Por eso, todos los hombres son iguales y libres para realizar su vida. Una visión de la moral, centrada en la entrega a los demás hombres.

EL NEOPLATONISMO.

A partir del siglo III d. C. se promueve una recuperación de la filosofía platónica renovada con elementos aristotélicos. La realidad está compuesta por cuatro niveles: el Uno, inaccesible al conocimiento; el *nous*, primera criatura en el que se encuentran las Ideas de toda la realidad; el alma del mundo, que gobierna el mundo material y la naturaleza, en la que las almas se encuentran encerradas en los cuerpos. La filosofía se convierte en una descripción de esos momentos y en el esfuerzo místico por subir la escala para reintegrarse a la unidad perdida. Tanto Plotino como su discípulo Porfirio renuevan la reflexión y en los tres siglos siguientes las escuelas neoplatónicas se difunden por todo el mediterráneo: Apamea, Siria, Alejandría, Constantinopla, Pérgamo, etc...

EL AGUSTINISMO:

La fusión entre el neoplatonismo y la religión cristiana se produce en el último gran pensador antiguo y el maestro de la Edad Media: San Agustín (354-430). Para éste hay en Dios unas verdades eternas que son la base de la creación. Dios ilumina con esas verdades la razón humana para que el hombre pueda conocer lo universal (iluminismo). El hombre, aunque ser naturalmente compuesto de alma y cuerpo, se distingue por su espíritu. Su doctrina de la historia va a ser recordada en todo el pensamiento posterior: ésta es la lucha entre el bien y el mal que terminará con la victoria de Dios y del bien. Hasta este

momento, la concepción de la historia es circular (se van repitiendo eternamente ciclos) y pasa a ser lineal (con un principio y un final).

BOECIO:

Filósofo ecléctico nacido en Roma que vivió entre los siglos V y VI. Desempeñó un gran trabajo de recopilación, clasificación e interpretación de las obras filosóficas importantes de la antigüedad. Su traducción y comentarios de la lógica de Aristóteles tuvieron una gran influencia en la Edad Media. Escribe un breve tratado teológico titulado *De hebdomadibus* (“sobre las semanas”) donde trata sobre la relación entre el ser y el bien, diciendo que el bien de las cosas se debe a su origen divino.

EL HUNDIMIENTO DEL IMPERIO ROMANO

Lo cual ocurre especialmente en Occidente, y que provoca el hundimiento de la cultura, las comunicaciones, la política y la ciudad. Los hombres vuelven al campo, se vive una época de inseguridad general motivada por las invasiones bárbaras y el saber se refugia en los conventos. El cristianismo se difunde por el mundo germánico.

RECUPERACIÓN DE LA CULTURA Y LA VIDA SOCIAL

En la Edad Media, desde el siglo VI hasta el siglo XI, Europa entra en una época de barbarie, con el abandono de la vida urbana. Tras Carlomagno (coronado en el año 800) se va alumbrando una pacificación de los territorios francos y la unificación en torno a la realeza, hechos que van a ser compartidos en otros territorios. A partir del siglo XII todo cambia. Europa parece ponerse de pie tras un largo sueño. En España, el empuje de la reconquista cristiana coincide con el apogeo cultural de la Córdoba musulmana (Averroes y Maimónides). Se inician las Cruzadas y aparecen las primeras escuelas urbanas. Al llegar a Toledo las obras de Aristóteles, que no eran conocidas por el Occidente, se difunden por Europa.

LAS UNIVERSIDADES:

El siglo XIII, plenitud de la cultura medieval cristiana, en el que las primeras Universidades (Nápoles, París, Oxford, Salamanca) son ya una realidad. La figura más importante es sin duda Santo Tomás de Aquino, que busca conciliar a Aristóteles con el cristianismo. Para él, la fe y la razón son dos momentos de la misma sabiduría divina y, por tanto, son complementarias. En conjunción con San Alberto Magno renueva todos los campos de la filosofía, especialmente la ontología, con su doctrina del acto de ser, y la teología natural con sus cinco vías y su estudio de la esencia divina. En el campo humano, se produce un salto en la demografía y se empiezan a recuperar las vías comerciales con Oriente.

NUEVOS PLANTEAMIENTOS:

En el siglo XIV se da una nueva dirección de la reflexión que apunta ya a la filosofía moderna: es el nominalismo. Se prefiere el fideísmo en teología a la doctrina conciliadora de Santo Tomás. Se critica la doctrina de las ideas eternas de San Agustín: Dios es absolutamente libre y no puede ser coartado ni por su intelecto. Se defiende lo particular como lo único existente, negando la realidad de lo universal. Aristóteles recibe las primeras críticas y la física del *ímpetus* empieza a sospechar la existencia del principio de inercia. Guillermo de Ockham, principal pensador nominalista, se opone a la autoridad suprema del Papa en el campo político. La peste asola Europa reduciendo drásticamente su población.

Al final de todo este progresivo cambio, que tiene marchas hacia adelante y hacia atrás, la humanidad occidental se encuentra en plenitud de fuerzas, habiendo recuperado la herencia antigua, añadiendo nuevos elementos y renovándola con la sangre joven de los que en otro tiempo fueron pueblos bárbaros. El hombre está en disposición del gran reto que opera la modernidad: convertirse en dueño y señor del planeta, soñando con que su razón sea el único gestor de su destino.

LA PATRÍSTICA: S. AGUSTÍN de HIPONA

BIOGRAFÍA

El pensamiento de S. Agustín está en una estrecha relación con su biografía. Para él, la filosofía es un problema vital.

- Nace en Tagaste (Norte de África). Su padre es pagano y su madre es cristiana.
- Se forma en la retórica (estudio del derecho y del arte de hablar).
- A los 19 años, la lectura de un diálogo de Cicerón: *Hortensius*, despierta en él el interés por la búsqueda de la verdad.
- Lee la Biblia, pero la rechaza por falta de demostraciones.
- Cree encontrar la solución a su problema en el Maniqueísmo, secta religiosa de carácter dualista en la que se incluyen algunos elementos cristianos. El problema del mal lo solucionan los maniqueos considerando que tienen su raíz en la materia misma.
- Posteriormente entran en contacto con el círculo platónico de Milán, que tiene una orientación escéptica (los académicos). Por interés retórico, escucha los sermones del Obispo de Milán (S. Ambrosio), y en ellos encuentra una explicación satisfactoria a la frase del *Génesis* “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”. También encuentra una explicación del mal, que depende del uso que el hombre hace de su razón.
- Por la misma época conoce el neoplatonismo a través de *Las Enéadas* de Plotino.
- En el 387 se convierte al cristianismo, se bautiza, y llega a ser Obispo de Hipona.

Las obras principales son:

- *Los soliloquios*.
- *Las confesiones* (autobiografía).
- *Contra Académicos* (contra los escépticos de Milán).
- *De libero arbitrio* (tratado sobre la libertad).
- *De trinitate* (Teológica).
- *De vera religione* (Teológica).
- *De civitate Dei* (teología y filosofía de la historia).

FILOSOFÍA DE S. AGUSTÍN

DIOS

En S. Agustín el problema de la verdad y el de Dios coinciden.

La existencia de Dios la plantea a partir del conocimiento de que Dios es un concepto fundamental en el espíritu.

Propone un argumento demostrativo de la existencia de Dios denominado ARGUMENTO NOOLOGICO, a través de un análisis del conocimiento intelectual: “El hombre descubre verdades eternas, inmutables y necesarias. El fundamento de esas verdades no pueden estar en la naturaleza humana, hay que reconocer, por tanto, que el fundamento de esas verdades tiene que ser Dios”.

Este descubrimiento de dios está presidido por la idea de que lo perfecto está por detrás de lo imperfecto. Encontrar a Dios es mirar al sol que ilumina cualquier otra realidad, este aspecto de S. Agustín tiene una clara influencia de Platón. Por otra parte hay una influencia de Plotino en cuanto al ascenso del alma a lo inteligible es un camino para el ascenso a Dios.

Dios aparece como viviente, porque el punto de partida para encontrarlo es el espíritu viviente del hombre.

En cuanto a la esencia de Dios, S. Agustín considera que está más allá de nuestra comprensión.

La bondad, para Dios, no es una cualidad, sino su ser mismo; lo mismo que Platón, ser y bondad se identifican en Dios.

En Dios están las ideas ejemplares. Todo ser es imagen de los modelos ejemplares que están en lo Logos, que es como la mente de Dios. El Mundo es un reflejo, por tanto, de la perfección de Dios.

CONOCIMIENTO

Para S. Agustín el problema de la certeza está asociado con la verdad. El punto de partida de su reflexión es la duda escéptica. Esto lleva a preguntarse si tendremos que permanecer en el nivel de las opiniones probables. Sin embargo el análisis de los datos de la conciencia, permite tener una primera certeza. "Si alguien duda, de la misma duda no puede dudar, aún en el caso de que me equivoque, tengo que concluir que existo": "Si enim fallor, sum".

Concepto y fuente de verdad

La verdad debe ser eterna y necesaria. Esto ocurre con verdades de contenido ideal, no ocurre cuando nos apoyamos en la sensación, que está en relación con un cuerpo. En este aspecto, S. Agustín está influenciado por Platón, y constituye un precedente de Descartes.

El mundo sensible no puede ser la fuente de la verdad puesto que es cambiante, como había señalado Heráclito. Además el alma aporta algo a las sensaciones sensibles, es activa, ya que impone a las percepciones las leyes y reglas.

El conocimiento sensible no es la fuente de la verdad, pero tiene un valor cognoscitivo. La fuente de la verdad está en el espíritu. el hombre no debe salir de sí mismo para encontrar la verdad, debe analizarse a sí mismo y trascenderse a sí mismo, si ve que su naturaleza es cambiante.

El espíritu no es independiente, sino que está unido a algo superior. Lo que el entendimiento encuentra de verdadero en su interior, no se lo debe a sí mismo:

"No salgas fuera", (noli foras ire) entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior habita la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mutable, trasciende a ti mismo, mas acuérdate de que al trascender, es tu alma la que a l razonar te trasciende. Encamina, pues, tus pasos allí donde la razón recibe su propia luz.

Somos y conocemos que somos, y amamos este ser y conocer... es certísimo para mí, sin ninguna imaginación engañosa de ilusiones o fantasmagorías, que soy y conozco que amo esto. No hay que tener, en estas verdades, los argumentos de los académicos, que dicen: "¿Y si te engañan?", pues si me engaño me voy. Pues el que no existe no puede engañarse y, por esto, si me engaño existo".

(*De vera religione*)

Teoría de la iluminación

La verdad se irradia, desde Dios, sobre el espíritu del Hombre. Ya habían hablado de la iluminación natural del entendimiento humano, S. Juan, al decir que "Todo hombre participa del Logos", también lo hacen Platón y Plotino. Según S. Agustín, las ideas, las formas, las especies, las razones eternas, es decir lo que el llama ideas ejemplares, son las que permiten, mediante su luz, que entendamos y pensemos el mundo. Estas ideas y razones están eternamente en Dios y desde él iluminan el entendimiento humano. Esta teoría del conocimiento es una versión de la reminiscencia platónica. Según S. Agustín las ideas están en Dios. Sin embargo se necesita el conocimiento sensible, ya que el conocimiento intelectual no es una intuición directa de Dios.

La teoría de la iluminación será interpretada por Santo Tomás como el entendimiento agente aristotélico, según otros filósofos, lo que defiende S. Agustín es el apriorismo del conocimiento intelectual.

Doble concepto de verdad

En S. Agustín aparecen los dos sentidos de la verdad que se han mantenido hasta entonces en la filosofía. Por una parte interpreta la verdad como "adecuación entre el entendimiento y la realidad", es decir, la verdad en sentido lógico según el concepto de A. Pero también aparece en S. Agustín el sentido ontológico de la verdad, es decir como una propiedad del ser, según el concepto de Platón: "La verdad es lo que es".

Relación entre la razón y la fe tal como se había planteado desde los comienzos de la patrística: Hay ciertas verdades que han sido reveladas por Dios y que no pueden ser aceptadas, es decir, comprendidas, más que en el plano de la fe. Sin embargo, una vez que se han aceptado esas verdades, puede llegarse a una mayor comprensión de las mismas, a través de la razón. Además, la razón, cumple una función de preparación para la fe. Esta relación entre razón y fe la expresa S. Agustín a través de esta armonía entre la fe y la razón es que Dios es el autor tanto de la razón del hombre como de la revelación, por tanto no puede haber incompatibilidad entre estos dos ámbitos del conocimiento.

ANTROPOLOGÍA (TEORÍA DEL ALMA)

La antropología de S. Agustín tiene como centro el alma y es en su obra *Confesiones* donde realiza una descripción psicológica del hombre.

Alma y cuerpo

El hombre es un ser unitario, como ha defendido hasta ahora la patrística frente a las doctrinas dualistas tales como el gnosticismo y el maniqueísmo. Pero la unidad que constituye el hombre no se explica como unión sustancial según la concepción de Aristóteles, sino como un dominio del cuerpo por parte del alma, que es sustancia racional. Incluso la sensación es entendida como acción del alma, y no como pasión.

A pesar de la influencia de Platón, S. Agustín supera la visión negativa del cuerpo como cárcel, propia del orfismo y que había sido sostenida por algún pensador cristiano, como Orígenes. Esta explicación de la unidad del hombre a partir del alma, influye en la filosofía medieval, aunque se emplean términos de Aristóteles.

Sustancialidad del alma

Que el alma es una sustancia, lo fundamenta S. Agustín en la conciencia del Yo, que comprende:

- La realidad del yo que es un dato inmediato de la conciencia, que se revela en la duda y el error.
- Independencia del yo, que se deduce de la distinción entre el yo y sus actos así como la memoria, el pensamiento y el amor.
- La duración. Aunque el yo se distingue de sus actos, permanece a través de ellos, manteniendo su propia identidad. El alma es, pues, sustancia, ya que es un ser real, independiente y permanente.

Inmaterialidad del alma

Que el alma es inmaterial lo demuestra S. Agustín basándose en que sus actos carecen de espacialidad. Si fueran corpóreos, poseerían altura, anchura y profundidad.

Inmortalidad del alma

El alma es inmortal porque va unida a la verdad, y la verdad es eterna. Esta unión es patente en la inclinación a la verdad y en el poder para alcanzarla. (Recibe la influencia de Platón).

Origen del alma

El problema del origen del alma tiene, para S. Agustín, implicaciones teológicas, como la doctrina cristiana de la creación y del pecado original. Rechaza el emanatismo de los neoplatónicos. Rechaza la preexistencia tal como la había entendido Orígenes. S. Agustín defiende que el alma es creada, pero oscila entre el generacionismo y el creacionismo.

- Según el generacionismo, el alma es engendrada juntamente con el cuerpo.
- Según el creacionismo, cada partícula es creada por Dios a la vez que comienza la existencia corporal.

Las dificultades que encuentra S. Agustín para explicar el alma, son de origen platónico, y persistirán durante mucho tiempo en la filosofía. Esas dificultades radican en entender al alma a la vez como sentido de la vida sensitiva y como algo distinto del cuerpo.

ÉTICA: EL BIEN

Principio de la moralidad

Para S. Agustín, las "rationes eaternae" en la mente de Dios, son fundamento del ser, del conocer y de la moralidad. (Estas, son lo mismo que eran las ideas de Platón, siendo todo aquello que hay en la mente de Dios).

S. Agustín propone el concepto de ley eterna, que define como la razón divina o voluntad de Dios que manda conservar el orden natural, y prohíbe perturbarlo.

En relación con la ley eterna, está el concepto de ley natural, que es la ley eterna referida al ser racional y libre.

Los seres irracionales, están sometidos, inexorablemente, a la natural, El hombre también lo está en cuanto ser físico, pero en cuanto ser espiritual y, por tanto, libre, no está sometido físicamente sino mentalmente, a la ley natural. (Esto está tomado de los estoicos).

El contenido de la ley natural es el decálogo. El fundamento último de la moralidad, es la razón divina y la voluntad divina, que se identifica. En este aspecto, la corriente de pensamiento medieval, llamada voluntarismo, haría una interpretación errónea del pensamiento de S. Agustín, al atribuirle la teoría de que las normas morales dependen de la voluntad arbitraria de Dios.

Los precedentes de esta teoría de la ley natural son:

- Heráclito, con su teoría del Logos.
- Estoicos, con su concepto de ley eterna.
- Aristóteles, en cuanto considera que la virtud es el medio racional entre dos extremos (pero esta vinculación es muy indirecta).

Libertad

S. Agustín defiende la libertad frente al maniqueísmo, que consideraba que, por ser material, el hombre estaba predeterminado al mal.

Propone el concepto de libre albedrío, que es la capacidad de la voluntad para decidirse sin interferencias de las tendencias sensibles, e incluso independientemente del juicio del entendimiento.

Sin embargo, el nivel más profundo de la libertad solamente se alcanza cuando la voluntad se libera de las fuerzas pasionales. El ideal es que la voluntad esté determinada por el Bien. Cuanta más determinación por el bien hay en la voluntad, más libre es ésta.

La acción moral

En la consideración de la acción humana, S. Agustín le concede la primacía a la voluntad, frente a las corrientes intelectualistas que le conceden más importancia al entendimiento.

La ley natural no sólo aparece en el entendimiento humano, sino que la voluntad está impulsada al cumplimiento de estos preceptos.

Defiende así, S. Agustín, un apriorismo del valor moral.

La felicidad

También en el concepto de felicidad hay una primacía de la voluntad que será característica en el agustinismo medieval.

S. Agustín entiende la felicidad como plenitud en el Amor, más que como plenitud en el conocimiento, que es característica en la línea de Aristóteles.

Igualmente, piensa que la felicidad es un estado de paz que logra el hombre, después de una inquietud permanente, hasta que encuentra a Dios, que es el fin último del hombre.

POLÍTICA: Teoría de las dos ciudades

La caída de Roma en poder de los bárbaros (año 410) presentó una ocasión a San Agustín no sólo para hacer una apología del cristianismo, sino también para dar una explicación desde la fe al desarrollo de la historia. Con este propósito escribió su conocida obra *De civitate Dei* (*La ciudad de Dios*), que tuvo una gran influencia en la Edad Media.

La primera parte de la obra (libros I-IX) rechaza, en primer lugar, las acusaciones de los paganos, para quienes la caída de Roma se debía a haber abandonado a sus dioses por Cristo. En segundo lugar, muestra la incapacidad del paganismo para asegurar la prosperidad y la felicidad aquí en la tierra y, sobre todo, para preparar la de la vida futura.

En la segunda parte, San Agustín confronta la **ciudad terrena** (Babilonia) con la **ciudad celeste** (Jerusalén) en su origen, desarrollo y fin. Con un concepto providencialista de la historia, San Agustín va distribuyendo los acontecimientos. Todo terminará con el juicio final, en que se realizará la separación de las dos ciudades que habían coexistido. El juicio final representa el triunfo definitivo del bien sobre el mal, de la luz sobre las tinieblas y del reino de Dios sobre el reino de Satanás.

Las dos ciudades no hacen referencia a localizaciones temporales o geográficas concretas, sino que simbolizan el comportamiento humano, aunque, de alguna forma, esta dualidad se corresponda con la existencia de la Iglesia y del Estado, los cuales deben estar informados por los intereses espirituales para ser perfectos, tal y como sería el Estado Cristiano (dirigido por "la verdadera justicia").

EL MUNDO: Teoría de la materia

LA CREACIÓN

La primera pregunta de S. Agustín acerca del mundo es **¿por qué** ha creado Dios?

La respuesta de S. Agustín es de carácter Platónico, lo bueno debía ser creado por el Dios bueno.

La segunda pregunta sería: **¿cómo**?

En este aspecto, S. Agustín corrige la idea de la filosofía griega de una materia preexistente, que había supuesto una limitación al poder de dios. Tampoco se ha producido el mundo por emanación, como defendían los Neoplatónicos, ya que es imposible que de dios surgía lo que es limitado e imperfecto. El mundo ha sido creado "ex nihilo" (de la nada). Esta será la fórmula que mantendrá el pensamiento cristiano posterior.

La tercera pregunta acerca de la creación es **¿cuándo** ha sido creado?

Esta pregunta, para S. Agustín, carece de sentido puesto que antes de la existencia del mundo no existía el tiempo.

En cuanto a la interpretación de la **materia**, S. Agustín reconoce que la materia posee realidad, pero la plena realidad es la de las ideas de la mente divina. Reconoce que existe una materia espiritual que tiene potencialidad y está sometida a la temporalidad.

La forma de la materia, en la creación, se dio una sola vez, pero algunas cosas fueron hechas en un instante, otras han ido apareciendo a través de la evolución: "DIOS CREÓ LAS RACIONES SEMINALES".

LA ESCOLÁSTICA

La escolástica está en relación con la enseñanza impartida en las escuelas monacales y episcopales, y posteriormente en las universidades.

El método tiene dos partes: La Lectio y la Disputatio.

Se usa como base un libro clásico y luego se discute. Se emplea como método de razonamiento el silogismo. En relación con este método, aparecen las diversas formas literarias para la exposición del razonamiento.

En la Lectio se basan las obras llamadas en general "COMENTARIOS" y posteriormente "SUMAS".

En la Disputatio se basan las obras llamadas "QUESTIONES", en dos formas: -DISPUTATAE
-QUODLIBETALES

El problema fundamental de la escolástica es llevar a la comprensión de la verdad revelada, basándose en la búsqueda del acuerdo entre fe y razón. No es, en general, una investigación autónoma, sino una investigación comunitaria, de ahí las frecuentes intervenciones de la autoridad eclesiástica en la orientación de esta investigación.

Una característica es la carencia de sentido histórico en la interpretación de los textos antiguos (prescinden del contexto histórico).

- En sentido estricto, la filosofía escolástica es la que se desarrolla durante la edad media, en las escuelas o en las universidades.

- En sentido amplio, se llama escolástica toda reflexión filosófica que se realiza en relación con la religión.

En la Edad Media, además de la escolástica cristiana, aparecen una escolástica árabe y otra judía.

DIVISIÓN DE LA ESCOLÁSTICA

- ALTA ESCOLÁSTICA (siglos IX y XII)
- ÉPOCA DE APOGEO (siglo XIII)
- ÉPOCA DE CRISIS (siglo XIV, Renacimiento)
- RESURGIMIENTO EN ESPAÑA, ITALIA Y PORTUGAL (siglos XVI y XVII)
- RESURGE CON LA DENOMINACIÓN DE NEOESCOLÁSTICA (finales del siglo XIX).

CONDICIONES CULTURALES DEL SIGLO XIII

a) CREACIÓN DE LAS UNIVERSIDADES.

Este factor está en relación con el desarrollo de las ciudades

b) FUNDACIÓN DE LAS ÓRDENES MENDICANTES

Las principales son: - Franciscanos (de tendencia agustina) en Italia
- Dominicos (de tendencia aristotélica) en España.

c) LA RECEPCIÓN DE ARISTÓTELES

Durante el siglo XII hay dos escuelas de traductores en Europa: - Sicilia
- Toledo

Las consecuencias de la transmisión por los árabes son:

- conocimiento en Europa de Aristóteles.
- ofrecen una novedad: consideran la filosofía como una investigación autónoma.

Sto. TOMÁS DE AQUINO

BIOGRAFÍA

Tomás de Aquino nació en el año 1225 en (Roccasecca) Nápoles. Hijo de familia de nobles estudió en el monasterio de Montecasino y después en la Universidad de Nápoles. En el año 1244 toma el hábito como dominico y conoce a Alberto Magno, con quien estudiará en Colonia. Posteriormente en 1252 ejerce como maestro de teología en la Universidad de París, y en otras ciudades europeas como Roma, Bolonia y Nápoles, entrando en la polémica averroísta. El 7 de marzo de 1274 murió en Fossanova, camino del segundo concilio de Lyon.

Podemos analizar su pensamiento de acuerdo a dos etapas:

- De 1245-1259. En este período predominan las influencias aristotélicas (Avicena y Alberto Magno) y las neoplatónicas (San Agustín y el Pseudo Dionisio).

Entre las obras más importantes de esta etapa podemos destacar: los comentarios a las obras de Pedro Lombardo, Boccio (sobre la trinidad), el opúsculo titulado *De ente et essentia* y el libro primero de la *Suma contra Gentiles*. La función de esta obra era servir de apoyo a los predicadores que tenían que discutir con judíos y musulmanes, valiéndose de argumentos racionales y filosóficos sin tener que acudir a argumentos eclesiásticos.

- De 1259-1273. Domina en el filósofo el pensamiento aristotélico. Así comenta ampliamente la *Ética a Nicómaco*.

En este momento la universidad de París atraviesa un momento de gran inestabilidad a través de la pugna entre franciscanos de orientación agustiniana y los dominicos con fuertes influencias aristotélicas.

Tomás de Aquino desarrolla en esta etapa toda una síntesis de los problemas, filosóficos más discutidos (fe-razón, creación, política). Entre sus obras podemos destacar: finaliza la *Suma contra los gentiles*, cuestiones disputadas sobre el mal, sobre el alma, opúsculos contra los averroístas como *De aeternitate mundi* y el *De unitate intellectus*. La obra más importante de Tomás de Aquino es la *Suma teológica*, en la que logra una sistematización entre teología y filosofía. Nacido en Aquino, pronto ingresa los dominicos y más tarde intelectualmente fue dirigido por Alberto Magno.

OBRAS PRINCIPALES:

- *Comentarios a Aristóteles*
- *De ente et essentia*
- *Quaestiones disputate*
- *Suma Teológica*
- *Suma contra los gentiles*

CONTEXTO HISTÓRICO

Santo Tomás vivió al final de la Edad Media (habida cuenta que sus límites cronológicos se extienden desde la caída del Imperio romano de Occidente en el año 476, hasta la segunda mitad del siglo XV).

En este período se asiste a sucesivas invasiones por parte de los pueblos del norte de Europa que traerán consigo la barbarie, la miseria, la guerra y un oscurecimiento asfixiante de la cultura.

Para conocer las circunstancias políticas, sociales y culturales en las que surge la obra de Santo Tomás, hemos de tener en cuenta los siguientes aspectos:

En el terreno político destacan los constantes enfrentamientos entre la Iglesia y el Estado, si bien en la mayoría de las ocasiones se desemboca en acuerdos o alianzas que satisfacen a ambas partes de cara a seguir ampliando sus respectivos dominios.

En efecto, en el plano socio-económico, nos encontramos con tres estamentos bien diferenciados: el pueblo, la nobleza y el clero. El primero de ellos sostiene a los otros dos con su trabajo en el campo (malviviendo con lo que le queda tras haber pagado la renta, los tributos y demás impuestos). Entre los caballeros y los siervos se efectúan relaciones de vasallaje. Las guerras entre los señores feudales son frecuentes y obligan al campesinado a dejar sus quehaceres domésticos y formar parte de los ejércitos que se batían en ellas. Las hambrunas y epidemias diezman continuamente la población.

El desarrollo urbano llega a su máximo esplendor en la edad media (S. XIII); sus habitantes eran libres y pronto comienzan a tener grandes desigualdades. Los trabajadores se asocian en gremios y se estabiliza la moneda lo que favorece el auge de la burguesía. Surge así una cultura típicamente urbana que tiene en las universidades (Bolonia, París, Oxford) y en el arte gótico sus manifestaciones más señaladas.

CONTEXTO CULTURAL

En el ámbito cultural se produce una notable decadencia, por no hablar, en algunos momentos, de absoluta paralización. No obstante, persistirá la admiración por los clásicos y en los monasterios se traducirán y se copiarán las obras de los principales autores.

Ya desde tiempos de Carlomagno (un emperador que en el siglo VIII aspiró a unificar los distintos reinos de Europa y a dar un impulso a la cultura), muchos monasterios contaban con una escuela (dirigida por el “escolástico”). En ella se impartían las siete artes que en la Antigüedad componían el Trivium (letras) y el Cuatrivium (ciencias), a las que después se añadieron la teología, la filosofía y el derecho. Pero el verdadero despertar de la cultura no se producirá hasta el surgimiento de las primeras universidades en el siglo XII. Destacan las de París, Bolonia, Oxford, Cambridge y Salamanca. En un principio éstas no eran más que asociaciones de maestros y estudiantes fuera de los círculos religiosos. Después, recibieron la ayuda de los grandes señores, reyes y papas y crecieron y se extendieron por todas las grandes ciudades.

Llevados de su anhelo por difundir, sostener, fortalecer y defender la fe en el pueblo cristiano, los órdenes mendicantes que surgen con el cambio que supuso en la vida de las ciudades tanto en lo religioso como en lo social, acuden a las nacientes universidades en busca de preparación y muy pronto acceden a las cátedras. A partir de ese momento el espíritu, dedicación y competencia de estos maestros empezó a dar una nueva fisonomía intelectual a las universidades. Las dos órdenes que más se señalaron en este campo de la docencia escolástica fueron los dominicos y los franciscanos: los primeros siguieron en filosofía la corriente aristotélico-tomista (Santo Tomás) y los segundos la platónico-agustiniana.

Otros factores que contribuyeron al auge de la cultura fueron el conocimiento de la cultura árabe a través de las grandes obras de la ciencia y del pensamiento griego, el arte gótico y el comienzo de las lenguas romances (francés y castellano entre otras).

CONTEXTO FILOSÓFICO

Filosóficamente domina la escolástica tanto en la iglesia como en la universidad. Términos como lectio, disputatio, quaestiones nos rememoran el ambiente universitario del momento.

Platón había dominado en la filosofía con San Agustín, S. Anselmo, San Bernardo o Pedro Abelardo.

Sin embargo, los árabes de la dinastía abasida en Siria recogen el corpus aristotélico que lo introducirán en Europa a través de Córdoba. La filosofía árabe pretende dar respuesta a problemas como los que plantea Averroes en su filosofía: "La eternidad del mundo, inmortalidad del alma, problemas razón-fe con la doble verdad". En un principio Aristóteles es rechazado por la iglesia de la que recibe reiteradas condenas, pues explica la totalidad de la realidad de manera enfrentada al dogma cristiano. Sin embargo, gracias a la genialidad de Tomás de Aquino los principios filosóficos fundamentales de Aristóteles son acogidos por su filosofía constituyendo uno de los pilares fundamentales de lo que se ha dado en llamar la síntesis tomista.

La genialidad de Santo Tomás no estuvo en la originalidad de los elementos de su filosofía, sino en la forma cómo supo asimilar, fundir, recrear y sistematizar en la unidad de su sistema los elementos aristotélicos, platónicos, neoplatónicos, estoicos y agustinianos que lo integran.

Así mismo, la síntesis tomista que es un sistema doble, filosófico y teológico, ensamblado en una unidad, está estructurado por el esquema del neoplatonismo que le sirve para exponer su filosofía y su teología.

El neoplatonismo tiene un esquema descendente, en el que la pluralidad procede de la Unidad; el movimiento de la inmovilidad; el mundo, de Dios. En cambio, en el aristotelismo el orden es inverso: de lo sensible a lo inteligible; de lo múltiple y móvil a lo uno e In móvil; es decir, que el orden aristotélico procede de abajo arriba. De ahí que la exposición del sistema tomista comienza por el tema de Dios, sin cuya noción todas las demás nociones quedan incompletas. La síntesis tomista expone filosófica y teológicamente cómo todas las cosas se reducen a Dios, es decir, proceden y se orientan a Dios.

Además, encontramos influencias judías y árabes, representadas en los autores Maimónides, Avicena y Averroes.

Ahora bien, aunque es cierto que el pensamiento de Santo Tomás consiste en buena parte en una asimilación del pensamiento aristotélico, no ha de pasar desapercibido que en su obra se hacen patentes también influencias platónicas, de los Padres de la Iglesia, del Pseudo-Dionisio y de Boecio. Todas estas ideas, problemas y enseñanzas influyeron en Santo Tomás y su obra, que las incorpora y sintetiza con elementos de las Sagradas Escrituras.

Cinco problemas dominaban esta filosofía medieval:

- la relación entre fe y razón, y cuál de las dos era más importante y verdadera;
- el intento de demostrar a Dios a través de la razón;
- la relación entre el mundo celestial y el mundo terrenal, y el desprecio a este último;
- la cuestión de los universales y la realidad a la que nos referimos cuando usamos uno de estos términos;
- y el problema de la libertad humana.

Su **significación en la historia de la filosofía**, puede resumirse así:

- Introduce el cuerpo doctrinal de Aristóteles en la Filosofía y Teología cristianas: Sto. Tomás fue capaz de incorporar al mensaje cristiano el pensamiento aristotélico. En 1879, la doctrina tomista fue adoptada como oficial de la Iglesia Católica, que permitió que su figura se recuperase, y se crease la doctrina neotomista.

- Como consecuencia de la valoración que hace Aristóteles de la capacidad de la razón, concede una mayor autonomía a la investigación filosófica. A su vez, el problema fe/razón continúa hasta nuestros días: hay partidarios que defienden lo que afirma literalmente la Biblia, y hay quien está a favor de las innovaciones aportadas por la ciencia y la razón.

FILOSOFÍA DE Sto: TOMÁS

EL SER (METAFÍSICA)

LA REALIDAD

Se plantea la pregunta sobre si la realidad será totalmente subjetiva. La respuesta es que si la ciencia es posible, ello pone de manifiesto la objetividad de la realidad.

Hay una realidad espacial y temporal, es la del ser en su propio y original sentido, es decir el ente concreto e individual que, como en Aristóteles se denomina Sustancia Primera.

La realidad metafísica está constituida, por una parte por lo singular y concreto, que es, según Santo Tomás, más verdadero que en la mente de Dios, pero también constituye la realidad metafísica lo ideal, es decir, lo esencial.

Propiedades del ser:

El ser es **creado**. Esto lo conocemos por medio de la revelación. En el plano filosófico, que el ser es creado, se descubre en relación con la contingencia de los entes de la experiencia.

Para explicar la creación, Santo Tomás habla de emanación, sin embargo, este término no tiene el significado que tenía en el neoplatonismo. Dios es causa agente, y los seres, por participación, tienen una cierta semejanza con Dios.

La relación entre los seres creados y Dios, la explica Santo Tomás mediante el principio "Operari sequitur esse" (el actual sigue al ser; la obra de alguien o algo es el resultado de su ser).

La DOCTRINA DE LA ANALOGÍA es de origen aristotélico. Significa que el ser no se predica de todos los seres en un sentido equívoco, es decir totalmente diverso, sino en un sentido análogo, esto es, en parte idéntico, en parte diverso.

Los TRASCENDENTALES son, para Santo Tomás, propiedades universales que competen al ser en cuanto a tal. Son modos del espíritu en la contemplación del ser.

Los trascendentales son:

- UNUM ----- Unicidad
- VERUM (ens) ----- Verdadero, esencial
- BONUM ----- Bondad, apetecible
- RES ----- Cosa, con Realidad
- ALIQUID ----- Algo diferenciado

Los trascendentales se aplican a toda clase de seres. De todos ellos se pueden predicar estas propiedades.

También es de origen aristotélico LA DOCTRINA DE LAS CATEGORÍAS. Las categorías son formas de predicación, pero también formas del ser. Son diez: una referente a la sustancia, las nueve restantes a los tipos de accidentes.

Se llaman también en Santo Tomás, distintos tipos de predicamentos.

Se distinguen de los PREDICABLES, que tienen un valor meramente lógico, y que son:

- ESPECIE ----- esencia común a varios individuos
- GÉNERO- ----- esencia común a varias especies
- DIFERENCIA- ---- propiedad discernidora entre dos conceptos
- PROPIO ----- propiedad no esencial pero inseparable del sujeto
- ACCIDENTE ----- propiedad no esencial y separable del sujeto

Pese al carácter esencialmente lógico de lo aquí expuesto, cabría decir que Santo Tomás reconoce, por influencia del platonismo y del neoplatonismo, unas escalas de valores dentro del mismo ser.

SANTO TOMÁS Y ARISTÓTELES

Santo Tomás asume el conjunto doctrinal de Aristóteles pero lo hace crítica y personalmente, ya que posee un talante científico, conoce la diversidad de interpretaciones y reconoce la falsedad en la atribución de algunas obras. Pero la razón fundamental de la rectificación que hace Santo Tomás del pensamiento de Aristóteles es la oposición entre algunas conclusiones del mismo a la fe cristiana.

PUNTOS PRINCIPALES QUE RECTIFICA:

- La Eternidad del Mundo
- La Unicidad del entendimiento agente, tal como habían interpretado de Aristóteles:
 - Alejandro de Afrodisia
 - Averroes
- Monosiquismo

Santo Tomás sigue la doctrina de Avicena e interpreta la doctrina de Aristóteles en el sentido de multiplicidad de entendimientos agentes, para hacerla compatible con la doctrina cristiana de la inmortalidad del alma individual LA CONCEPCIÓN DEL PRIMER MOTOR. Para Aristóteles el primer motor explicaba el movimiento del mundo, pero permanecía ausente de él, encerrado en el puro conocimiento para Santo Tomás, Dios es la plenitud del ser, y causa de los seres cuyas perfecciones contiene en grado eminente e infinito.

Dios es personal, consciente de su obra, providente, etc.

DESARROLLO DE LA TEORÍA DEL ACTO Y LA POTENCIA

Aristóteles había concebido la teoría de potencia y acto como explicación del cambio de los cuerpos, es decir, como HYLEMORMISMO.

Santo Tomás contiene más aplicaciones de esta teoría general. La división primaria del ser no es la de sustancia y accidente, sino la de ser que tiene la razón de su existencia en sí mismo y ser que la tiene en otro.

La analogía del ser es más radical que en Aristóteles. Dios es puente del ser, no ya del movimiento sino de la radicalidad óptica, porque en él no hay composición entre lo que es (acto) y lo que puede ser (potencia) sino que es pura actualidad. Esto lo expresa Santo Tomás diciendo que en Dios no hay contradicción entre esencia y existencia, ya que su esencia es existir.

La teoría de la potencia y acto, convierte así a Dios en el punto central de la metafísica, y consiguientemente de la ética.

La doctrina de Santo Tomás es una síntesis deísta, en la que Dios asume la responsabilidad última de todas las causas y principios. Es causa eficiente como creador. Es causa ejemplar como modelo participado. Es causa final como bien supremo, fundamento de la moral y objeto de la felicidad humana.

PRINCIPIOS ARISTOTÉLICOS DEL SER:

Santo Tomás mantiene los cuatro principios aristotélicos de Sustancia, Materia - Forma, Causa y Fin, pero añade la Causa Ejemplar de origen agustino.

En cuanto a la **Sustancia**, mantiene la diversidad de significados: sustancia primera y sustancia segunda.

- La sustancia primera es el sentido originario del ser. Es el ser "perse". Frente a ello, el accidente existe "in alio". Dios sin embargo sería "a se".

- La sustancia segunda es la "natura communis" (naturaleza común a los seres de una misma especie). Es lo que se denomina Essentia o Quidditas. No es únicamente un concepto universal, sino una "natura prius" (anterior a la sustancia primera por naturaleza - influencia platónica -).

También sostiene la composición de los seres de **Materia y Forma**:

- La materia es la potencialidad y el principio de individuación es la "materia signata quantitate" (materia concreta que constituye a cada uno de los seres).

- La forma es la "natura prius"

Igualmente mantiene la teoría de potencia y acto de origen aristotélico que está en relación con la **Causa eficiente**.

Además de la estructura de materia y forma, potencia y acto, Santo Tomás mantiene, siguiendo a Avicena, la composición de esencia y existencia.

Esencia - - - potencia

Existencia - - - acto

En cuanto a la Causalidad, el concepto de causa se aplica en sentido amplio a los cuatro principios del ser, en sentido estricto la causa es el principio de causalidad:

- Todo lo que está en movimiento, está en movimiento por otro.
- El acto es anterior a la potencia.

Ambas son de Aristóteles.

Dentro de la causa eficiente, establece la distinción entre causa primera (Dios) y causa segunda (lo que encontramos en la experiencia).

El concepto de **Causa final** lleva a Santo Tomás a una visión teológica (de "telos" = fin) de la realidad.

Dios aparece como causa final de la realidad.

DIOS

RELACIONES ENTRE LA FE Y LA RAZÓN

Hasta ahora, en la filosofía cristiana, había estado vigente el "Credo ut intelligim" (Creo para entender) de San Anselmo.

Aunque S. Anselmo había concedido más importancia al proceso racional, reafirmaba que, sin la ayuda de la fe, la razón incurre en error.

Santo Tomás define la independencia de la filosofía por razón de su "objeto formal". Esto no significa que la fe y la razón sean dos caminos totalmente independientes, como parece que afirmaban los averroistas con su teoría de "doble verdad".

Santo Tomás no rompe la unidad del hombre proclamada durante la edad media. La especulación filosófica y la revelación teológica provienen de la misma fuente de verdad, que es Dios. Por tanto, no pueden llegar a conclusiones contradictorias. Si en el terreno práctico se da la contradicción, es por una de estas dos causas:

- El filósofo ha incurrido en error.
- Se trata de una verdad que excede de la capacidad racional (El problema de la creación de la materia es un problema: racional - la materia es eterna; fe- creada).

DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS

ANTECEDENTES

San Anselmo (Ontológico)

La razón encuentra en sí misma la idea de un ser, el ser sumo que se puede pensar. Si este ser existiera sólo en la mente, no sería el mayor ser cogitable, pues se podría pensar todavía un ser superior a él, el ser, en efecto, que no sólo existiera en la mente, sino también en la realidad. Consiguientemente, la idea del ser sumo exige que este ser no sólo exista en la mente, sino también en la realidad.

San Agustín (Noológico)

El hombre descubre en los actos de su vida espiritual, en el pensar, en el sentir y en el querer, verdades eternas, inmutables y necesarias. Podrá el hombre pasarlas por alto, equivocarse sobre ellas, rebelarse contra ellas; ellas permanecen invulnerables por encima de todo en su puesto de *íudices et moderadores* del espíritu humano. No están en el espacio ni en el tiempo; no son nada del hombre humano y supratemporal. Detrás de todo lo imperfecto. Detrás de todo lo imperfecto tocamos lo perfecto, detrás de lo relativo lo absoluto, detrás de lo humano lo trascendente.

CRÍTICA AL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

Santo Tomás rechaza el argumento de San Anselmo por dos razones:

- Supone una confusión del plano de la realidad con el del pensamiento.
- La existencia de Dios no es evidente, sino que tiene que ser demostrado a partir de los seres creados (no es de carácter apriorístico).

LAS CINCO VÍAS PARA DEMOSTRAR LA EXISTENCIA DE DIOS

Santo Tomás propone cinco argumentos o vías para demostrar la existencia de Dios, cuya estructura general es la siguiente:

- a) Un hecho de experiencia
- b) El principio de la casualidad
- c) Imposibilidad de remitirse a una serie infinita de seres que dependan de otros
- d) Conclusión

“CINCO VÍAS HACIA DIOS”:

1ª Por el movimiento. Origen en Aristóteles, parte del hecho de experiencia del movimiento en el mundo; dice que todo lo que está en movimiento debe ser movido por otro, pues nada puede moverse a sí mismo, y como no se puede retroceder hasta el infinito en la dependencia de los movidos respecto de sus motores, ha de admitirse finalmente un primer motor que no sea a su vez movido por otro, sino que sea él por su mismo movimiento, fuente de movimiento; pero a esto todos llamamos a Dios.

2ª Por la causa eficiente. Ve que toda causa en este orden cósmico es a su vez causada; ésta, a su vez, por otra, y así siempre; pues nada puede ser causa de sí mismo; de nuevo se asienta la imposibilidad de una regresión hasta el infinito en la serie de causas, que nada explicaría y debe ponerse por tanto una causa última, a la que todos llaman Dios.

3ª Por la contingencia. Declara que todo el ser podía también no haber sido; nada es necesario; todo está, pues, trascendido de potencia. De ahí se sigue que este ser, sólo posible, algún tiempo no fue. Si no hubiera más que ser contingente, no existiría ahora absolutamente nada. Así pues, se da un ser que es necesario.

4ª Por los grados de perfección. Considera detrás de la mayor o menor perfección de las cosas un ser perfecto en grado sumo, que es el que da la regla que se presupone para que apreciemos nosotros en las cosas un más y un menos en línea de perfección. Pero este “sumo perfecto” es al mismo tiempo la causa o razón de todo lo que es en general valioso, porque todos los valores participan de él.

5ª Por el orden cósmico. Es la prueba teleológica. Su sentido es: se da orden y finalidad en el mundo; luego debe existir una suprema inteligencia que explique esta finalidad.

Primera vía:

El motor, para poder mover algo, tiene que estar en acto: si es pura potencia no puede hacer nada: Por ejemplo.: la pura potencia de calor no calienta; el hecho de tener un leño que “potencialmente” da calor, no calienta.

El móvil, para poder ser movido, tiene que estar en potencia: si “ya” está en acto, ya “se ha movido” ya no puede moverse:

Por ejemplo.: el leño sólo puede moverse hacia el calor si aún no se le ha encendido; una vez encendido no está en potencia, porque ya está en acto.

Pero no se puede estar al mismo tiempo en potencia y en acto respecto a lo mismo: o está en potencia o está en acto.

Segunda vía:

Una cosa no puede ser causa de sí misma: Si alguna cosa fuera causa de sí misma quiere decir que se daría el ser o el obrar a sí misma:

- si se diera el ser, entonces existiría antes de existir, porque para darse el ser tendría que ser;

- si se diera el obrar, tendría que obrar antes de ser, antes de poder obrar..

Tercera vía:

Lo que tiene posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que no fue, no existió: porque si hubiera existido siempre, nunca hubiera tenido posibilidad de no ser, es decir, nunca hubiera estado en potencia de ser.

Por lo tanto, sí en algún momento ha tenido potencia para no ser, quiere decir que ha habido algún momento en que no ha sido.

(La 4ª y la 5ª están claras en el texto).

Los argumentos:

Primera Vía:

“La primera y más clara se funda en el movimiento. Es innegable, y consta por el testimonio de los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven. Pues bien, todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto está en potencia respecto a aquello para lo que se mueve. En cambio, mover requiere estar en acto, ya que mover no es otra cosa que hacer pasar algo de la potencia al acto, a la manera como lo caliente en acto, v. gr., el fuego hace que un leño, que está caliente en potencia, pase a estar caliente en acto. Ahora bien, no es posible que una cosa esté, a la vez, en acto y en potencia respecto a lo mismo, sino respecto a dos cosas diversas: lo que v. gr. es caliente en acto, no puede ser caliente en potencia, sino que en potencia es, a la vez, frío. Es pues imposible que una cosa sea por lo mismo y de la misma manera motor y móvil, como también lo es que se mueva a sí misma. Por consiguiente, todo lo que se mueve es movido por otro. Pero si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero y a éste otro. Más no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo empuja la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios.”

Segunda Vía:

“La segunda vía se basa en la causalidad eficiente. Hallamos que en este mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos que cosa alguna, sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí misma, y esto es imposible. Ahora bien tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de las causas eficientes, porque siempre que hay causas eficientes subordinadas, la primera es causa de la intermedia, sea una o muchas, y ésta causa de la última; y puesto que, suprimida una causa, se suprime su efecto, si no existiese una que sea la primera, tampoco existiría la intermedia ni la última. Si, pues, se prolongase indefinidamente la serie de las causas eficientes, no habría causa eficiente primera, y, por tanto, tú efecto último ni causa eficiente intermedia, cosa falsa a todas luces. Por consiguiente es necesario que exista una causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios!”

Tercera Vía:

“La tercera vía considera el ser posible o contingente y el necesario, y puede formularse así. Hallamos en la naturaleza cosas que pueden existir o no existir, pues vemos seres que se producen y seres que se destruyen, y, por tanto, hay posibilidad de que existan y de que no existan. Ahora bien, es imposible que los seres de tal condición hayan existido siempre, ya que lo que tiene posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fue. Si pues todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna existía. Pero, si esto es verdad, tampoco debiera existir ahora cosa alguna, porque lo que no existe no empieza a existir más que en virtud de lo que ya existe, y, por tanto, si nada existía, fue imposible que empezase a existir cosa alguna, y, en consecuencia, ahora no habría nada, cosa evidentemente falsa. Por consiguiente, no todos los seres son posibles o contingentes, sino que, entre ellos, forzosamente ha de haber alguno que sea necesario. Pero el ser necesario o tiene la razón de su necesidad en sí mismo o no la tiene. Si su necesidad depende de otro, como no es posible, según hemos visto al tratar de las causas eficientes, aceptar una serie indefinida de cosas contingentes, es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman Dios.”

Cuarta Vía:

“La cuarta vía considera los grados de perfección que hay en los seres. Vemos en los seres que unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles que otros, y lo mismo sucede con las diversas cualidades. Pero el más y el menos se atribuye a las cosas según su diversa proximidad a lo máximo, y por esto se dice lo más caliente de lo que más se aproxima al máximo calor. Por tanto ha de existir algo que sea verísimo, nobilísimo y óptimo, y por ello ente o ser supremo; pues, como dice el Filósofo, lo que es verdad máxima es máxima entidad. Ahora bien, lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que en aquel género existe, y así el fuego, que, tiene el máximo calor, es causa del calor de todo lo caliente, según dice Aristóteles. Existe, por consiguiente, algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones, y a esto llamamos Dios.”

Quinta Vía:

“La quinta vía se toma del gobierno del mundo. Vemos, en efecto, que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se comprueba observando que siempre, o casi siempre, obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; por donde se comprende que no van a su fin obrando al acaso, sino intencionadamente. Ahora bien, lo que carece de conocimiento no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste llamamos Dios.”

(*Suma Teol.*I-II,q.2,art.1-3).

CRÍTICA A LAS VÍAS

Hay que reconocer que, aunque las pruebas de la existencia de Dios de Sto. Tomás han perdido poder de persuasión, no han perdido poder de fascinación. Hoy se sigue preguntando mucha gente si es posible demostrar a Dios: estas pruebas siguen infundiendo respeto.

Al intento de demostrar racionalmente la existencia de Dios han dedicado sus mejores esfuerzos los mayores genios de la humanidad: Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás... En la Edad Moderna Descartes, Leibniz, Wolf; sustituidas después en Kant por un 'postulado moral', reinterpretadas luego por Fichte y Hegel y de nuevo restauradas por el tomismo...

No obstante hay ciertas dificultades para admitirlas:

1. Si los argumentos son lógicamente convincentes ¿por qué ninguno de ellos es universalmente aceptado? Si fueran concluyentes podríamos decir que toda persona con capacidad de pensar debería admitir a Dios; o lo que es lo mismo, habría que descalificar a los ateos en cuanto a su inteligencia... ¿Será, por tanto, que su valor probatorio es bastante relativo...?
2. ¿Se puede probar a Dios? ¿Se puede demostrar por medio de un silogismo la existencia de Dios como absolutamente cierta? ¿Con qué derecho se excluye el proceso al infinito? ¿O el recurso al azar?. Da la impresión que se presupone aquello que se quiere demostrar y de lo que se trata es de querer justificar lo que se afirma por la fe.
3. ¿No se convierte a Dios en un objeto? Parece que se trata a Dios como a una estrella lejana que se la calcula sin haberla visto. El resultado de un silogismo es el objeto puesto frente al sujeto: ¿no tratamos a Dios como un objeto cualquiera?
4. La razón humana es limitada: ¿puede pasar del mundo de los fenómenos, de la simple apariencia, para llegar al ser en sí? ¿No será una arrogancia de la mente humana?
5. Probado Dios ¿hay lugar para la fe? Si se pretende una prueba lógica, ¿no se intentará una verdad necesaria -como el Teorema de Pitágoras- sin dejar lugar para creer en libertad? ¿Es posible la fe después de todo eso? El Concilio Vaticano I dice que a Dios se le puede conocer a través de las criaturas; pero no afirma que sea demostrable. Si se demuestra su existencia, ¿queda lugar para la fe?
6. Para terminar, si criticamos la estructura a la que responden las cinco vías estaremos criticándolas a todas. Los cuatro aspectos estructurales de las vías tomistas podrían rechazarse por:
 - Partimos de un dato de la experiencia para llegar a un enunciado universal (todos los cuerpos caen...) pero decir esto sería caer en una inducción incompleta (problema de Hume).
 - El principio de causalidad fue cuestionado por el propio Hume por considerarlo como algo cuya existencia no ha sido demostrada.
 - El rechazo del infinito se hace en base a poder entender la actualidad. Sin embargo, tal y como dicen las antinomias kantianas, tan incomprensible es la actualidad sin una primera causa, como incomprensible es esa primera causa.
 - Para terminar, las cinco vías nos llevan a cinco características que unificamos en un solo ser: Dios. Pues bien ¿dónde se argumentan a favor de tal unificación?

CONOCIMIENTO

El problema que se plantea Santo Tomás acerca del conocimiento es éste: ¿Sobre qué trata nuestro conocimiento? ¿Sobre lo sensible o sobre lo espiritual? ¿Cómo llegamos al conocimiento abstracto universal? ¿Cómo pasamos del conocimiento de lo concreto y particular-sensible propio de los sentidos, al conocimiento universal propio del entendimiento?

La doctrina epistemológica proviene de la doctrina antropológica: la unión sustancial de cuerpo y alma. Así como para San Agustín el conocimiento es propio del alma que se vale del cuerpo como instrumento, para Santo Tomás es un acto del compuesto, de esa realidad que resulta de la unión sustancial de cuerpo-alma.

Hay dos clases de conocimiento:

Conocimiento sensible:

El modo de conocer depende del modo de ser: como el hombre está constituido por cuerpo y alma, quiere decir que está dotado de unos órganos de conocimiento que son los sentidos. Pero como se trata de una unión sustancial de cuerpo y alma, el conocimiento que se tiene es un conocimiento humano. Este se obtiene a partir de los sentidos: Nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en los sentidos. Sigue a Aristóteles: se empieza a conocer desde lo sensible, desde lo concreto y particular.

Conocimiento abstracto:

El entendimiento elabora los conceptos a partir de los datos suministrados por los sentidos: abstrae de esos datos, lo esencial de cada objeto (porque el objeto del entendimiento es el ser, la esencia de las cosas). El entendimiento tiene una doble actividad: por un lado es capaz de abstraer, de sacar lo esencial de cada objeto percibido por los sentidos; por otro lado es capaz de formular un concepto abstracto, universal. Es decir, es capaz de hacer ciencia (sin conceptos universales no es posible la ciencia).

Santo Tomás hace un análisis muy fino de cómo llega el entendimiento a formular los conceptos universales a partir del conocimiento sensible:

Vamos a ver este **proceso** en los siguientes pasos:

1. Los sentidos captan el objeto sensible, concreto. Es el punto de partida: un hombre concreto, un árbol, una casa... A esto lo llama Santo Tomás especie sensible impresa.
2. En la imaginación se graba la imagen propia de ese objeto. A esta imagen la llama Santo Tomás fantasma (del griego 'faino' –aparecer-). Los fantasmas son las imágenes de los objetos de nuestros sentidos que se graban en nuestra imaginación fantasmática), y que Santo Tomás denomina especie sensible expresa.
3. El entendimiento agente (o activo) abstrae, despoja, desnuda al objeto concreto de todo aquello que le impide ser inteligible, quitándole todo aquello que tiene de particular, de concreto, : le deja desnudo de todo lo individual, dejando sólo lo esencial y haciendo posible una representación inmaterial. El resultado es la especie inteligible impresa.
4. El entendimiento posible (o pasivo) elabora, con los datos que le proporciona el entendimiento agente, el concepto universal. Es el que tiene propiamente la capacidad abstractiva, cognoscitiva, el que representa mentalmente el objeto percibido por los sentidos. (Se llama pasivo porque está en potencia en el orden cognoscitivo hasta que recibe la especie impresa del entendimiento agente). Los conceptos son siempre universales, abstractos. Es lo que Santo Tomás llama especie inteligible expresa.

Este entendimiento es el que combina los objetos, los relaciona, los juzga, los niega, los afirma, los compara, forma los juicios universales que son los que hacen posible la ciencia.

5. La conversión al fantasma se produce cuando el entendimiento, teniendo este concepto universal, lo aplica al objeto concreto: si tengo el concepto universal 'hombre' lo aplico a 'Juan' -este hombre concreto- que estoy viendo y formulo él juicio:

'Juan es un hombre'. El entendimiento conoce directamente el universal: los seres concretos los conoce de modo indirecto.

Cosas concretas (particulares)	SENTIDOS	Especie sensible impresa
Especie sensible (Fantasma)	IMAGINACIÓN	Especie sensible expresa
Abstracción (esencial/accidental)	ENTENDIM. AGENTE	Especie inteligible impresa
Concepto Universal (aplicación a lo concreto)	ENTENDIM. PASIVO	Especie inteligible expresa

El principio de individuación

Hemos visto cómo el entendimiento agente despoja al objeto de lo particular y se queda con la esencia universal: esta especie inteligible impresa es común a todos los individuos de la misma especie: ¿qué es lo que hace que cada objeto sea algo concreto individual: la materia, que es distinta en cada uno.

RESUMEN: Los sentidos captan el objeto particular = fantasma = imagen
 Esto se registra en la imaginación = fantasía
 El entendimiento agente abstrae, universaliza el contenido
 El entendimiento pasivo formula el concepto

El entendimiento vuelve la mirada a la imagen y reconoce en ella al individuo al que puede aplicar el concepto universal.

CONCLUSIONES

1. El objeto del conocimiento humano es el ser, la esencia de las cosas. El entendimiento es inmaterial y por eso está dirigido al conocimiento del ser, de la metafísica. El objeto del entendimiento es lo inteligible, es decir, el ser en cuanto inteligible, algo que está más allá de los sentidos.
2. ¿Cómo podemos conocer a Dios si no tenemos fantasma o imagen de él?. Santo Tomás responde que esto es posible porque:
 - El objeto del entendimiento es lo metafísico, es decir, lo que está más allá de lo sensible, la esencia, el 'ser' como tal.
 - A través de las cosas contingentes no puede conocer directamente a Dios, pero sí de un modo indirecto; los objetos finitos y contingentes revelan su relación a Dios, y por tanto pueden conocer que Dios existe.
 - Incluso puede llegar al conocimiento de Dios analógico:
 - vía negativa: negando a Dios las imperfecciones
 - vía eminente: afirmando todas las perfecciones en grado sumo.

EL HOMBRE (ANTROPOLOGÍA)

Hilemorfismo

La antropología en Santo Tomás, como en Aristóteles, se explica aplicando al hombre la teoría hilemórfica: la naturaleza humana es un compuesto de materia prima y forma sustancial.

Forma:

La única forma sustancial es el alma racional que informa directamente a la materia prima, de ahí que resulte una unidad: si tuviera otras formas sustanciales (vegetativa, sensitiva) no se salvaría la 'unidad' hombre: el término 'hombre' no se aplica ni al alma sola ni al cuerpo solo, sino al alma y al cuerpo juntos, a la sustancia compuesta.

Única:

El alma única del hombre confiere a éste todas las determinaciones del hombre: su corporeidad (porque el alma informa a la materia prima) y sus operaciones vegetativas, sensitivas e intelectivas...

- En la planta: sólo está presente el alma vegetativa (crecimiento, reproducción...)
- En el animal: sólo está presente el alma sensitiva (principio de vida vegetativa y sensitiva)
- En el hombre: sólo está presente el alma racional (principio de vida vegetativa, sensitiva y racional).

Al morir el cuerpo, deja de estar informado, y se corrompe. Dejan de actuar las operaciones racionales, sensitivas y vegetativas. En lugar de sustancia humana tenemos multiplicidad de sustancias materiales.

Unión:

Santo Tomás, por tanto, está muy lejos de la teoría platónica. No sólo el alma, sino también el cuerpo pertenece a la esencia del hombre. El mismo ser que razona, es el que siente, el que crece... La unión de alma y cuerpo es natural (hay que hablar más propiamente de alma-materia prima):

- El alma humana puede ejercer la sensación, pero para eso necesita el cuerpo.
- Tiene la facultad de la intelección, pero no posee ideas innatas y tiene que formar sus ideas a partir de la experiencia sensible, para lo cual necesita el cuerpo.
- La unión no es para un castigo del alma, sino para su provecho. El cuerpo existe para la forma, no contra la forma.

Difícilmente se ha llegado en toda la historia de la filosofía a un planteamiento tan unitario del hombre como éste de Santo Tomás. Él rompe el binomio alma-cuerpo de Platón y lo presenta como una única realidad. Quizá la influencia platónica ha sido tan fuerte que se ha vuelto a romper otra vez la armonía y acrecentar el dualismo.

Inmortalidad

Según Aristóteles, la unión entre cuerpo y alma es tan fuerte que forman un “compositum”, un sujeto. La misión de la forma (el alma) es informar el cuerpo. Una vez que el alma no informa el cuerpo, no tiene sentido su existencia. ¿Es posible, desde esta teoría, afirmar la inmortalidad?

A pesar de la unidad, Santo Tomás afirma que el alma es incorruptible y por tanto, a pesar de corromperse el cuerpo, el alma es inmortal. La razón es que el alma es una forma subsistente:

¿Qué significa “forma subsistente”? : Que puede existir sin necesidad del cuerpo.

Animales:

En los animales el alma depende del cuerpo para todas sus operaciones y por tanto se corrompe cuando se corrompe el cuerpo. Por lo tanto, el alma en los animales NO es una forma subsistente.

Hombre:

El alma no depende del cuerpo, es una forma subsistente (es espiritual, existe por si misma sin necesidad del cuerpo): esto, por dos razones:

- es capaz de conocer las naturalezas de todos los cuerpos; si fuera material estaría determinada a un objeto específico: así pe. el ojo sólo puede ver los colores; el oído sólo puede oír los sonidos.. Sin embargo, el alma puede conocer todas las realidades:
 - puede conocer la esencia del ser puede reflexionar sobre sí
 - Por eso es espiritual y, por tanto, incorruptible.

- Hay además en ella un deseo de persistencia, un deseo natural de inmortalidad. Y un 'deseo natural' implantado por Dios no puede ser en vano, porque además el hombre tiene conocimiento de ese deseo.

RELACIÓN LEY / ÉTICA / POLÍTICA

LEY. DEFINICIÓN:

Según Sto. Tomás, podemos definir la ley como una regla o dirección de la razón al bien, hecha por quien tirase el cargo de la comunidad y promulgada a los sujetos a la ley.

Por tanto, hablar de ley implica necesariamente hacerlo de ética y política, en tanto que son las disciplinas que reflexionan sobre el deber tanto a nivel personal como colectivo.

ÉTICA:

Caben dos concepciones diferentes respecto a la ética:

- Concepción mecanicista: qué es lo que mueve a los hombres a obrar de determinada manera. Así reflexionan los Sofistas, los Epicúreos etc... La consecuencia es una ética de móviles que pretende descubrir los impulsos que de hecho determinan la conducta humana.
- Concepción finalista: cuál es el fin al que está orientado el ser humano Esta es la línea que comenzó Platón y perfeccionó Aristóteles da lugar a una ética de fines que pretende descubrir cuál es la perfección humana.

Santo Tomás opta por este segundo camino: Su ética tiene estas características:

Eudemonista y teleológica

Según Aristóteles el hombre actúa por un fin, por un bien; el bien supremo es la felicidad; y ésta consiste en el ejercicio de la virtud perfecta, es decir, en la contemplación del Motor Inmóvil (el objeto más elevado del entendimiento); se trata, por tanto, de la contemplación racional, filosófica, no religiosa. El hombre feliz es el filósofo, no el santo.

Según Tomás, los actos del hombre son actos libres y proceden de la voluntad, y el objeto de la voluntad es el bien. ¿Cuál? No las riquezas, ni el placer, ni el poder, ni la ciencia, sino en el Bien supremo, el bien universal; no en algo que esté fuera, ni dentro del hombre sino en algo que esté por encima, que sea trascendente; es decir, en Dios.

Entonces, todos los bienes, todos los fines, están subordinados a algo supremo trascendente, que es Dios. Dios es el bien del que dependen todas las cosas; todas las cosas y todos los bienes, están ordenados a Dios, como bien supremo que no puede estar en ninguno de los bienes externos al alma o al cuerpo.

La ley es un itinerario de la felicidad. Muestra y señala la dirección que los actos humanos deben seguir si quieren llegar a su propia meta. Pero los mapas son producto de las inteligencias. Son obras del entendimiento, obras de la razón. Antes de que pueda existir un mapa debe existir una mente capaz de reconocer los destinos y el camino o caminos que a ellos conducen. Lo mismo sucede con el mapa de la vida humana. Debe existir una, mente capaz de reconocer los destinos de la vida humana y los caminos que a ellos conducen. La ley, pues, es una dirección o mandato de la razón que ordena un acto humano a su propia meta o destino.

El destino de todo acto humano es la felicidad.

En esta vida la felicidad del hombre como individuo consiste en la persecución de la verdad y la bondad.

En la vida futura la felicidad individual consiste sobre todo en la visión de Dios, que es todo Verdad y todo Bondad.

Pero el hombre, según lo conocemos, no actúa para conseguir la felicidad como individuo aislado. El hombre es un ser social y busca la felicidad en la sociedad y por la sociedad. El hombre trabaja con sus semejantes y por medio de ellos para conseguir los fines de la vida humana. Es función, de la sociedad (unión de hombres que trabajan juntos para conseguir la felicidad) el establecer las condiciones de vida más convenientes para que el hombre pueda más fácilmente conseguir la felicidad verdadera, A la so-

ciudad compete preocuparse del bien común de todos sus miembros. La sociedad, su familia, nación prestado, proporciona los medios de vida para todos: empleo, alimento y habitación, leyes y gobierno que tratan de hacer posible la vida social. Podemos resumir diciendo que la sociedad proporciona la paz y armonía que facilitan a los hombres el trabajar juntos para conseguir el fin común a todos. **La felicidad del individuo es posible, pero en la práctica sólo lo es por la persecución del bien común de toda la comunidad, la ley se ocupa siempre del bien común de todos los miembros de la comunidad.**

Síguese de aquí que dictar leyes es un derecho que compete a los miembros de la comunidad. Estos pueden confiar este derecho a un rey o elegir un cuerpo legislativo. Pero en tal caso los rectores o gobernantes no hacen más que ejercitar el derecho que la comunidad les ha conferido.

Además **la ley constituye una dirección para la actividad humana.** Como tal es inútil si no es obedecida. Pero los hombres deben conocerla si han de cumplirla. Los legisladores deben dar a conocer las leyes a los que han de obedecerlas. Esto es lo que se dice promulgar la ley. La promulgación no es parte de la ley, pero es condición necesaria para que se haga efectiva.

Trascendente:

La Felicidad del hombre no se acaba aquí: su último fin es el conocimiento beatífico de Dios. (I-II, q3.a.4).

Dios es el gran ordenador del Universo: ¿Él ha sido el que ha infundido la LEY en cada ser: su Ley Natural. Así Dios gobierna el mundo mediante la Ley Eterna que se encuentra enraizada en la naturaleza de todos los seres, de todo lo creado.

Los seres no inteligentes son regidos por las leyes físicas. Los seres inteligentes, por medio de la ley moral (aquella parte de la ley eterna que se refiere a la conducta humana).

Esta conducta humana está regida por la conciencia (el acto humano por el cual aplicamos estos principios a lo que hacemos) y también por la virtud (que es esa disposición estable para hacer el bien: la naturaleza de la virtud no es una manera de ser, sino una manera de obrar).

El primer principio y también el primer precepto de la razón práctica es: “se ha de hacer el bien y evitar el mal”

La felicidad propuesta por Aristóteles es imperfecta, puesto que es la que puede alcanzarse en esta vida; La felicidad que propone Tomás es perfecta, porque incluye la visión beatífica de Dios, completamente extraña a la felicidad aristotélica. La felicidad perfecta consiste en un acto del entendimiento: no en un conocimiento natural de Dios, sino en un ver a Dios y conocerle como Él es, por un don del mismo Dios.

Basada en la ley natural

Todo ser natural posee unas tendencias que se derivan de su naturaleza. El hombre también, y de su conocimiento deriva ciertas normas de conducta que están basadas en su misma naturaleza. De ahí que podamos decir que su ética está basada en la ley natural.

Orientada por la ley positiva:

Los Sofistas habían afirmado el carácter convencional de las normas morales con la distinción entre fisis y nomos: la razón era la falta de unanimidad entre los diversos pueblos.

Santo Tomás establece las siguientes relaciones entre fisis y nomos: La ley positiva es:

Exigencia: Es exigencia de la ley natural. La ley natural impone la vida en sociedad, y ésta sólo es posible poniendo unas normas legales que regulen la convivencia humana. (S.T. I-II, q.93,a3).

La ley positiva no proviene por el capricho de los gobernantes, sino que es algo exigido por la misma naturaleza. Entre las dos no puede haber contraposición, sino aclaración de la ley natural. La ley positiva es una concreción de la ley natural y no puede ir en contra de ella, sino que debe especificar lo que pertenece por ley natural.

Prolongación: La ley positiva es una prolongación de la ley natural: ha de concretar las normas morales naturales puesto que son tan «generales» que es menester concretarlas.

Respeto: La ley positiva tiene que respetar la ley natural. La norma es la ley natural que es la que señala los límites sobre los que se construye la ley positiva.

LA LEY. TIPOS:

Hemos hecho referencia a distintos tipos de leyes que habría que precisar:

Hay diferentes clases de leyes que dirigen la actividad humana a la meta de la felicidad. Hay la ley eterna en la Mente de Dios, ley natural o de razón, la ley positiva divina y la ley positiva humana.

- **Ley eterna:** Como ya hemos visto, el mundo todo se halla regido por la Providencia de Dios. Es Dios quien ha formado todas las criaturas y las ha adaptado al fin por el cual las ha creado. Es la Mente divina la que dirige las actividades y movimientos de todas las criaturas al fin que Dios se propuso al crear el mundo. Pero esta dirección de todas las cosas es eterna en la mente de Dios. En Dios está, pues, la ley eterna dirigiendo los destinos del mundo entero.

Todo cuanto en el mundo sucede está sujeto a la ley eterna. Los movimientos de electrones y los protones en el átomo, el mayestático curso de las estrellas en el espacio, el crecimiento de las plantas, la conducta de los animales, las acciones de los hombres, todo cae bajo la ley eterna en la Mente de Dios. Es claro que sólo Dios, que es el Conocimiento infinito, comprende perfectamente esta ley eterna. Los santos en el paraíso, que poseen ya la visión de Dios, pueden ver esta ley eterna directamente, aunque no perfectamente. Pero aquí en la tierra, nosotros no podemos más que observar los efectos de esta ley. No podemos verla directamente.

Pero como es la Mente divina la que ha determinado las metas de todas las criaturas y los caminos conducentes a estas metas, síguese que todas las otras leyes deben basarse en la ley eterna en la Mente de Dios.

- **La ley natural** de la razón es la participación del hombre en la ley eterna de Dios. Esta ley eterna de Dios es la que imprime en las criaturas la inclinación a sus fines específicos. Pero el hombre es una criatura racional. Su razón puede reconocer su propio destino y el camino que a él conduce. Por consiguiente, a través de su razón el hombre participa de la Mente de Dios. La participación del hombre en la ley eterna de Dios se llama ley natural de la razón.

La ley natural se funda en el conocimiento que tiene el hombre del hecho de que la inclinación natural de toda criatura es inclinación al bien. Reconocido esto, la razón comprende el primer precepto de la ley, que hay que hacer el bien y evitar el mal. Todos los otros preceptos de la ley natural se basan en éste. Todas las otras leyes tienen por fin la consecución de este objetivo de la ley primera, la consecución del bien y la evitación del mal.

Los diez mandamientos son principios secundarios o derivados de la ley natural. Son principios básicos que regulan la conducta del hombre con respecto a Dios y a los demás hombres.

Las características de la ley natural son:

- **Universal:** La naturaleza humana es común para todos los hombres.
- **Evidente:** Los preceptos de la ley natural ha de ser conocida fácilmente por todos los hombres.
- **Inmutable:** La naturaleza humana permanece siempre la misma. Sólo es ley natural lo que permanece inalterado a través de todos los cambios en las distintas sociedades.

LOS PRECEPTOS DE LA LEY NATURAL

La Ley natural no es descriptiva, sino **preceptiva**, indicándonos qué debemos hacer. Se incluye por tanto dentro de la filosofía práctica (ética y política).

Como la naturaleza humana es la misma en todos los hombres, los principios de la ley natural son los mismos para todos. Pero la ley se ocupa de los detalles de las acciones humanas. De aquí que los principios generales de la ley natural deben ser aplicados a las acciones particulares. En la mayoría de los casos deben ser aplicados rigurosamente. Pero en casos particulares las condiciones concretas de la acción humana pueden cambiar la aplicación de la ley. De ordinario, la propiedad debe ser dada o devuelta a su legítimo dueño. Pero sería necio devolver una escopeta a un hombre que pretendiera matarte con ella.

El texto se centra en la problemática de si los preceptos de la ley natural es uno o múltiple:

La ley natural se encuentra en todos los hombres. Todos reconocen la fuerza de su primer precepto: haz el bien y evita el mal. Algunos de sus principios pueden no ser reconocidos por todos. La ignorancia o la pasión pueden impedir al hombre la recta aplicación de la ley en casos particulares. Pero los preceptos básicos de la ley natural son reconocidos por todos.

Resalta el hecho de que si la ley natural tuviera muchos preceptos esto sería lo mismo que afirmar la existencia de muchas leyes naturales. Además, la naturaleza humana es única, pero tiene muchas partes, entre ellas algunas que se mueven por sendas no precisamente virtuosas. El problema es que o bien la ley natural tiene un solo precepto, con lo que atiende solo a la unidad de esa naturaleza humana, o bien tiene muchos, con lo que incluye "*las inclinaciones de la parte concupiscible*". Santo Tomás se enfrenta a esta dificultad con una afirmación que conviene tener en cuenta: "*los principios de la ley natural son en el orden práctico lo que los primeros principios de la demostración en el orden especulativo, pues unos y otros son evidentes por sí mismos*". Ni Aristóteles ni Kant tendrían problemas con esta afirmación. Hay además un orden en los principios, una jerarquía, por eso, al igual que el concepto de 'ente' es lo primero que se capta en el orden especulativo, el concepto de bien es lo primero que se alcanza en el orden práctico.

El primer principio de la razón práctica es el que se funda en la noción de bien y este es su primer precepto: "*El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse*", todo aquello hacia lo que nos sentimos naturalmente inclinados es bueno. Pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana, igualmente, "se consideran de ley natural las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales, tales como la conjunción de los sexos, la educación de los hijos y otras cosas semejantes"; por fin, pertenecen a la ley natural todos los preceptos que se corresponden con la actividad racional del hombre, como evitar la ignorancia o respetar a los conciudadanos.

Conclusión: hay muchos preceptos de la ley natural, pero todos comparten una misma raíz.

El planteamiento que hace en la *Suma teológica* sobre esta cuestión es la siguiente:

Podría parecer que los preceptos se reducen a **uno solo** dada la identificación entre ley natural y precepto, la unidad de la naturaleza humana y la unidad de la razón.

- Si ley natural y precepto es lo mismo, sólo puede haber un precepto, ya que sería incomprensible que hubiese más de una ley natural.
- La ley natural procede de la naturaleza humana. Ésta es una, aunque tenga muchos y contradictorios aspectos tanto racionales como sensibles (irascible y concupiscible). Si hay multiplicidad de preceptos, tendríamos que admitir preceptos sensuales.
- Si la ley natural es racional y la razón es una, también es uno su precepto.

Sin embargo, **la postura de Sto. Tomás es que los preceptos de la ley natural son múltiples.**

Compara Sto. Tomás:

- los preceptos de la ley natural respecto a la razón práctica
- con los primeros principios respecto a la razón teórica.

Ambos casos son evidentes. Entiende por evidente lo que para Kant era un juicio analítico, es decir aquel en el que el predicado está contenido en el sujeto. Una proposición puede ser evidente en sí misma ("secundum se") y no serlo para nosotros ("quad nos") porque estemos intelectualmente limitados.

Hay múltiples preceptos, aunque se deriven de uno:

Igual que en la razón teórica, todos los principios derivan de uno primero: el de no contradicción "no se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa", en la razón práctica todo está ordenado teleológicamente (a la manera aristotélica) y ese fin es el bien.

El ser humano es esencialmente su alma, y ésta tiene tres funciones: racional, sensitiva y vegetativa. Estas tres funciones hacen que tenga distintos **tipos de inclinaciones**:

- Vegetativa: principio de conservación del ser. Tendencia a conservar su propia existencia. De ahí el deber moral de conservar la vida.

- Sensitiva: principio de conservación de la especie. Tendencia a procrear: deber moral de la pareja y educación de los hijos.
- Racional: inclinación a conocer la verdad. Tendencia a conocer la verdad y a vivir en sociedad: la sociedad es la «ordenación racional de la convivencia». Hay por tanto obligación natural de buscar la verdad y respetar la justicia.

Esta diversidad de inclinaciones, hace que tengamos múltiples preceptos de la ley natural, pero todos ellos coinciden en la misma raíz: la razón. Es cierto que la razón es una y por tanto la ley natural es una, pero sin embargo sus preceptos son múltiples, ya que debe regir la multiplicidad de asuntos que atañen al ser humano.

- **Ley positiva:** La vida de los hombres en sociedad es un proceso complicado. El casi infinito número de acciones humanas, los desconcertantes conflictos que originan los deseos y ambiciones del hombre, los varios menesteres requeridos para promover el bien de todos, en una palabra, la complejidad de la vida social exige una ley que regule las acciones de los hombres y las enderece al bien común de la sociedad como un todo. Las leyes que los hombres hacen para dirigir la conducta de los miembros de la sociedad humana constituyen la ley humana positiva.

La ley humana positiva se deriva de la ley natural.

El precepto: «No robarás» es un principio general de conducta humana. Pero las condiciones concretas de cómo la propiedad puede ser adquirida, conservada, transmitida son tan complejas, que requieren determinaciones más concretas de la ley que regulan, por ejemplo, la estipulación de contratos, el pago de deudas, el arreglo de los procedimientos de una quiebra, y tantas otras cosas. La ley humana positiva es una determinación particular de la ley natural que regula las condiciones concretas de los actos humanos en la sociedad. Es por consiguiente un medio con que se pretende conseguir el fin de la ley natural, que es alcanzar la verdadera felicidad. Debe fomentar la religión, que une al hombre con Dios. Debe hacer que reine la paz y la disciplina en la sociedad. Debe procurar el bien común de la sociedad.

Puesto que el fin propio de la ley humana positiva es el bienestar común de los miembros de una sociedad, las leyes humanas deben mirar al beneficio de todos y no al beneficio de individuos particulares. Por consiguiente, mientras que la ley natural prohíbe todo vicio y pecado, la ley humana positiva debe prohibir sólo los vicios que se oponen al bien común de la sociedad. Del mismo modo, no debe ordenar más virtudes que las que se refieran al bien común de todos.

Cuando las leyes humanas son justas obligan al hombre en conciencia. **Una ley humana es justa** cuando cumple las siguientes condiciones:

- que se dirija al bien común;
- que no exceda de los poderes del legislador;
- que las cargas que imponga a los ciudadanos se distribuyan con igualdad proporcionada.

Siendo el fin de toda ley dirigir las acciones humanas a sus propios fines, es claro que la ley puede hallarse sujeta a cambios. Importa con todo saber **cuáles leyes pueden cambiar**.

- Los preceptos básicos de la ley natural se fundan en el reconocimiento del fin esencial de la vida humana, la consecución del bien o de la felicidad. Estos principios básicos jamás pueden cambiar. Son tan inmutables como la naturaleza misma. La ley eterna en la Mente de Dios es eterna e inmutable.
- Pero la ley positiva, tanto humana como divina, pueden hallarse sujetas a cambios. Estos cambios sobrevienen cuando una ley ya no sirve para el bien común de todos, o cuando se comprende que se ha hecho perjudicial para la sociedad. Las leyes que regulan, por ejemplo, el tráfico de los automóviles, cambiarán según las condiciones del tráfico, la capacidad de los vehículos y de los conductores.

En resumen, la ley eterna de Dios y los principios primarios de la ley natural nunca podrán cambiarse porque se basan en la naturaleza inmutable tanto del hombre como de Dios. Pero las leyes positivas que se refieren a las mudables condiciones de la vida humana pueden cambiar para ponerse a tono con las condiciones actuales de vida.

Puesto que todas las acciones naturales del hombre se hallan dirigidas bien por la ley natural o por la ley humana positiva, parece que estas leyes debieran constituir guía suficiente de toda actividad humana. Pero Dios ha propuesto al hombre una meta que cae fuera del poder de toda actividad puramente natural. El hombre está llamado a la visión de Dios. Fue necesario que Dios revelase al hombre la ley que había de dirigir la actividad humana a esta meta sobrenatural. Esta ley revelada es la ley divina positiva.

Esta ley Dios la reveló al hombre gradualmente, por etapas. Y estas etapas fueron dos:

- Por medio de Moisés dio Dios a los judíos la que llamamos «ley antigua».
- Finalmente, por Jesucristo dio a todos los hombres la «ley nueva» o «ley del Evangelio».

LEY ANTIGUA:

Dios dio la antigua ley a los judíos para preparar el mundo a la venida de Jesucristo, Redentor del género humano. La «ley antigua» fue, pues, una ley preparatoria. No fue dada como permanente en todas sus prescripciones. Estaba previsto que se completaría con la ley nueva que Jesucristo había de traer a los hombres.

La ley antigua contenía preceptos morales, rituales y judiciales:

- Los preceptos morales de la ley antigua eran especialmente los diez mandamientos de Dios. Estos mandamientos son en realidad preceptos secundarios de la ley natural. Pero Dios los dio a los hombres por medio de revelación para que los hombres no los olvidasen. Como preceptos de la ley natural tanto como de la ley divina positiva, obligan a todos los hombres en todos los tiempos.
- Los preceptos litúrgicos o ceremoniales de la antigua ley eran para regular las acciones de los hombres en el culto a Dios. Como el hombre no es sólo espíritu sino también ser corpóreo y es además un ser social, síguese que debe adorar o dar culto a Dios en acciones y por acciones externas. Estas acciones externas habrán de expresar adecuadamente sus actos internos de culto. Los preceptos ceremoniales regulaban los actos convenientes del culto divino.
- Los preceptos judiciales eran determinaciones particulares de los preceptos generales de justicia que los hombres habían de observar en el trato de unos con otros. Así incluían direcciones para la relación de los gobernantes y los ciudadanos de la nación judía, entre los miembros de esta nación, entre los judíos y los miembros de las naciones no judías y, finalmente, entre los miembros de la misma familia.

La ley antigua, pues, como toda ley, regulaba las relaciones del hombre con Dios, consigo mismo y con sus semejantes. Pero, y esto es lo más importante, la ley antigua, en el plan de Dios, era una preparación para la venida de Jesucristo, el Hijo de Dios y Redentor del mundo. Sus preceptos morales habían de perdurar siempre porque eran dictados de la ley natural. Pero sus preceptos litúrgicos y judiciales eran sólo preparación para la ley nueva que había de ser Jesucristo, Dios encarnado entre los hombres.

LEY NUEVA:

La ley nueva dada al mundo por Jesucristo es la ley final de Dios para todos los hombres. Es el mapa de los caminos que conducen a la visión de Dios. Es, pues, la ley perfecta porque lleva al hombre a su verdadero fin, la felicidad. La eficacia de la ley nueva para llevar los hombres a la visión de Dios se deriva de la gracia del Espíritu Santo que se comunica a los hombres por la fe en Jesucristo. Es el don sobrenatural de la gracia lo que coloca al hombre en el camino de la dichosa visión de Dios. Lo que esta gracia significa y cómo se adquiere será objeto de otro capítulo. Ahora bastará notar que la gracia del Espíritu Santo habilita al hombre para conseguir a Dios por sus actividades humanas. Es cierto que la nueva ley de Cristo contiene preceptos ni más ni menos que toda otra ley. Confirma los preceptos morales de la antigua ley y de la ley natural. Impone preceptos relativos al culto divino por los siete sacramentos. Pero todos estos preceptos derivan su eficacia para llevar los hombres a Dios, de la gracia del Espíritu Santo. Por eso la ley nueva se llama ley de gracia. Porque es la gracia la que hace las acciones humanas merecedoras de la visión de Dios. Con la ley nueva el hombre puede remontarse por encima del mundo de la naturaleza hasta el trono de Dios que crió la naturaleza.

Es fácil ver el beneficio que toda ley proporciona a la vida humana. En la desconcertante complejidad de la vida humana el hombre necesita una dirección para sus actividades humanas. La ley le da esta dirección. La ley natural y la Humana positiva dirigen sus actividades a la consecución del bien natural del individuo y de la sociedad. La ley nueva de Cristo dirige las acciones del hombre a la consecución de la visión de Dios.

No es, pues, la ley una bola de plomo que unida por una cadena a los pies del hombre coarte su libertad. Es una luz que permite al hombre caminar con facilidad y seguridad por la senda recta de la felicidad. Sin la ley, el hombre es un viajero cansado y desconocedor del camino, que tiene que pararse a cada encrucijada de la vida para continuar a tropezones y a tientas por caminos inciertos y que sus ojos no aciertan a distinguir con claridad. Sin ley el hombre es esclavo de los caprichos, fantasías o temores que asaltan a aquellos que caminan en la oscuridad por rutas desconocidas. Pero con la ley el hombre es un viajero que camina con plena seguridad, en pleno día, con el sol de la razón humana y de la Mente divina iluminando su camino y mostrándole el destino al que, en efecto, él desea llegar. La ley da libertad a la acción humana, la única libertad que realmente importa, la libertad de buscar la felicidad y ser dichoso.

Esta ley positiva debe plasmarse en una concepción política adecuada:

POLÍTICA

Tanto la ética como la política están basadas filosóficamente en Aristóteles, pero con un complemento teológico: para Santo Tomás el hombre tiene un fin sobrenatural, el cual no puede satisfacer el Estado. De ahí que se plantee también las relaciones Iglesia-Estado.

Estado

El Estado, como para Aristóteles, es una institución natural, fundamentada en la naturaleza del hombre. El hombre no es un individuo aislado, sino que es un ser social, nacido para vivir en común con otros hombres.

Necesita de la sociedad:

- A los animales les ha proporcionado vestido, alimento...: el hombre se los tiene que procurar mediante la cooperación con otros hombres.
- Es necesaria la división del trabajo: uno es médico, el otro agricultor...
- El hombre se comunica por el lenguaje: signo de que ha nacido para la sociedad.

Origen del Estado:

Si la sociedad es natural, también el gobierno. Lo mismo que el cuerpo se desintegra cuando falta el alma, también sucede lo mismo si falta un principio que unifique (gobierno) y dirija las actividades para el bien común. La cabeza rige el cuerpo; el gobierno, el Estado.

Tanto el gobierno como el Estado son queridos por Dios. El Estado no es consecuencia del pecado original (S. Agustín) tú una creación del egoísmo humano.

Sociedad perfecta:

El Estado es una sociedad perfecta: tiene todos los medios necesarios para conseguir su propio fin (el bien común de los ciudadanos). Para ello es necesaria la paz, la economía, la defensa, los tribunales de justicia... y el gobierno que asegure esas cosas.

El fin de la Iglesia es sobrenatural, más elevado que el del Estado. La Iglesia es una sociedad superior al Estado. De algún modo aquél debe supeditarse a ésta, en cuanto que no impida lograr su fin. El gobierno del Estado debe facilitar al hombre la posibilidad de conseguir su fin -sobrenatural.

Es algo parecido al tema fe-razón: la razón posee su propio campo, pero debe estar supeditada a la fe. El Estado tiene su propia esfera, pero de algún modo debe estar supeditado a la Iglesia.

Individuo:

En las relaciones entre el individuo y el Estado, Santo Tomás mantiene que la parte se ordena al todo, y, puesto que el individuo es parte, las leyes del Estado deben ordenarse al bien común.

Así, por ejemplo, arguye que es justo que la autoridad pública prive de su vida a un ciudadano por crímenes graves, porque el ciudadano se ordena a la comunidad.

Pero no puede interpretarse como un totalitarismo llevando ese principio hasta las últimas consecuencias y haciendo que el individuo sólo exista para el bien común. El hombre no es simplemente un miembro del Estado, sino un ser humano, una persona que debe tender hacia el fin sobrenatural.

Soberanía: La soberanía del Estado no es absoluta, sino que está limitada:

- Por ley natural: el legislador y soberano tiene que aplicar y concretar la ley natural, porque los preceptos naturales son muy generales. Pero nunca puede ir en contra de una ley natural, porque la autoridad proviene de Dios y Dios es el autor de la ley natural.
- Por el bien común: una ley puede ser injusta si va contra el bien común (por fines egoístas del legislador). Entonces los súbditos no tienen obligación de cumplirla; es más, es lícito desobedecerles porque hay que obedecer a Dios antes que a los hombres.
- La autoridad viene dada por Dios al pueblo, y éste es el que la delega en el gobernante (esta postura no está clara en Santo Tomás; hay textos que parecen indicar otra posición). Sin embargo siempre habla como representante del pueblo y sólo tiene facultad en cuanto representa al pueblo y siempre para el bien del pueblo. Por eso es lícita la rebelión contra el tirano que no cumple, aunque Santo Tomás no defiende la rebelión contra el tirano, porque si fracasa, produce males mayores. Lo que hay que hacer es evitar que el monarca se convierta en tirano.

Formas de gobierno: Distingue entre las formas de gobierno:

- Buenas: democracia observante de la ley, aristocracia y monarquía.
- Malas: democracia demagógica, oligarquía y tiranía

La tiranía es la peor. La monarquía es la mejor: proporciona más unidad, es más “natural” pues rige al pueblo como la cabeza al cuerpo: las abejas tienen reina, y Dios reina.

Pero no es fácil conseguir que la mejor persona sea el monarca, y por tanto lo mejor es una forma mixta, en la que el poder del monarca sea moderado por los magistrados elegidos por el pueblo: Es decir, en términos modernos, la monarquía constitucional.

Ninguna forma es ordenada por Dios; lo importante es que promueva el bien público.

En resumen: la teoría política es flexible, no rígida, se caracteriza por la moderación, el equilibrio y el sentido común.

La teoría política no es una teoría aislada a su sistema filosófico: Es parte integrante de su filosofía: Dios es el supremo Señor y gobernante del Universo, causa primera y causa final, pero no la única causa. Las criaturas racionales deben gobernarse conforme a razón.

VOCABULARIO

UNIVERSAL: Concepto obtenido de manera abstractiva por el entendimiento que reúne las características comunes a un conjunto de individuos. El problema de los universales se centra en la naturaleza ontológica de estos conceptos; es decir, si son cosas reales, a la manera de las ideas de Platón, o solo palabras que designan similitudes de los seres particulares, pero sin existencia real ni mental. Fue fundamental en la filosofía medieval: si Dios es un universal, ¿cuál es su forma de realidad?

GÉNERO: Es el concepto común a varios individuos. Estaría por debajo de la especie, que es el concepto común a varios géneros: Sócrates (individuo) / Humano (género) / Animal (especie). Dentro del género podemos distinguir el género próximo (el de menor extensión), género remoto (el de mayor extensión) y el género supremo (común a todas las especies), como por ejemplo “el ser”.

VERDADES DE FE: Aquellas aceptadas basándose en la autoridad de la fe. Su origen es la revelación divina y no en la razón humana, que es incapaz de entenderlas.

VERDADES DE RAZÓN: Aquellas que la razón alcanza por sí misma, basándose en evidencias o demostraciones, sin necesidad de la intervención de la fe.

APREHENDER: En sentido físico consiste en aprisionar, coger una cosa. En un sentido intelectual sería captar el significado de algo, concebir una cosa.

ENTE: Es el ser en concreto. El vocablo ens es participio de presente del verbo latino esse (ser). Es aquello que participa del ser, “aquello que tiene ser”.

ESENCIA: Es lo que una cosa es y no puede dejar de ser sin que cambie su forma de ser. Es lo necesario para que un ser sea el que es. Sto. Tomás la identifica con la potencia.

EXISTENCIA: Es lo que una cosa es en un momento determinado. Es el ser en acto. La esencia de Dios es su existencia. En Él se identifican Ser y Existir.

LEY: Regla que induce al hombre a obrar o no hacerlo. En palabras del autor: “ordenación de la razón al bien común, promulgada por aquél que tiene a su cargo el cuidado de la comunidad” Tomás de Aquino distingue entre ley eterna (mente de Dios aplicada en la creación), ley natural (ley eterna aplicada en la creación del ser racional) y leyes positivas (producto del ser humano para favorecer la convivencia).

LIBRE ALBEDRÍO: Es la capacidad de la voluntad humana de elegir, sin ningún tipo de impedimento, Es, en la elección de lo que conviene y el rechazo de lo nocivo para conseguir el fin del hombre.

APETITO: Propensión, tendencia o inclinación del ser humano. El apetito está regido por el alma, por tanto habría dos clases de apetitos: el sensible (origen de la sensualidad), y el intelectual (origen a la voluntad). Como el alma, el apetito sensible se divide concupiscible e irascible (diferenciando lo fácil de lo valeroso).

BIEN: El Bien (bonum) es uno de los trascendentales del ser junto a la verdad (verum) y la unidad (unum). Como bien moral es lo apetecible, pero esto no significa que sea algo subjetivo: el bien es algo apetecible, porque hay una realidad apetecible que es Dios, donde el Bien adquiere su plenitud, sin cabida para el mal.

MAL: Si bien y ser se identifican, el mal sería la privación de ser. Pero privación de una característica que corresponda a su naturaleza, de ahí que no se pueda dar en Dios, que es Ser Supremo.

EL ORIGEN DE LA MODERNIDAD: RENACIMIENTO y REVOLUCIÓN CIENTÍFICA

EL RENACIMIENTO:

- **Delimitación histórica:**

Desde la segunda mitad del siglo XV, surge en Europa un nuevo movimiento cultural que se ha dado en llamar Renacimiento, por el gusto de volver a mirar hacia atrás, a la época clásica. Su nacimiento se sitúa en Italia, que en estos momentos es la región más culta y rica.

Hay dos interpretaciones básicas sobre la significación histórica del Renacimiento: la que habla de una ruptura total con la Edad Media y la que señala la continuidad de dos siglos. Hoy se tiende a no señalar fechas exactas de comienzo ya que no hay acuerdo entre los expertos sobre el acontecimiento de referencia respecto a su inicio:

- 1303.- Caída del papado: Bonifacio VIII preso: se cuestiona el poder papal.
- 1438.- Concilio unionista de las Iglesia de Roma y Bizancio: que pone en contacto a sus intelectuales.
- 1443.- Invención de la imprenta: por lo que significa de difusión de la cultura.
- 1453.- Invasión turca de Constantinopla: provocando la huida de los sabios hacia occidente, llevando consigo muchas obras clásicas hasta entonces desconocidas en occidente.
- 1492.- Descubrimiento de América: que trae consigo nuevas perspectivas existenciales.

Pese a ello, parece que podemos hablar del 1400 como inicio de la era renacentista.

Económicamente, surge una burguesía capitalista que empieza a controlar la sociedad. Esto supone la descomposición del régimen feudal. El poder se basaba en el comercio y el dinero.

Religiosamente, el Papa había vuelto a Roma en 1377. Sin embargo, el papado se encontrará con el llamado Cisma de Occidente (1378-1417), que terminará con su esplendor y empezará la decadencia. Calvino intentará la reforma que dará lugar a la Contrarreforma, rompiendo la unidad de las distintas iglesias católicas.

Culturalmente, es una época de grandes descubrimientos: la brújula, la pólvora, importantes para las guerras, y la imprenta, que extiende la lectura de la Biblia con la consecuencia reformista.

- **Características:**

- Autonomía civil frente autoridad religiosa: Ya no se necesita a la iglesia para guiar al pueblo, la ciencia y el arte se separan del clero (Miguel Angel, Leonardo da Vinci, etc.).
- Autonomía de lo intelectual: Aristóteles había sido intocable durante la Edad Media, pero ahora la verdad no se encuentra en quien lo haya dicho. El único criterio válido será la experiencia (Guillermo de Ockham).
- Nueva concepción de la Naturaleza: Lo material no tiene porque ser malo, volviéndose a la visión clásica. Por lo tanto, el hombre es digno por el mero hecho de ser hombre.
- Valoración del hombre: Frente al teocentrismo medieval, el hombre se sitúa ahora en el centro del universo. El hombre es libre e independiente y no está sometido a un Ser Superior.

EL HUMANISMO:

Ya en el Trecento y Quattrocento italiano encontramos antecedentes como Dante, Petrarca y Boccaccio. El Humanismo es un fenómeno cultural, una corriente renacentista que se preocupa especialmente por el hombre y lo que puede dar de sí. Contó con grandes centros de enseñanza que trataron de reencontrar una visión del mundo clásico apartada de la Escolástica y Aristóteles. Los mecenas, que tienen gran importancia, fueron el soporte de los humanistas.

Características:

- valoración de lo humano: El hombre hace la historia, y no Dios. La realidad hay que perfeccionarla, puesto que no es estática. Con ellos surge una nueva concepción humana.
- visión científica del hombre y el universo, en contra de la visión religiosa de la época anterior.
- libertad de pensamiento, en contra de la dependencia y sumisión que se imponía en el medievo.
- filosofía libre e independiente, en contra del filosofar anterior, mediatizado por la teología.
 - Frente a un mundo religioso manejado por Dios, un mundo con autonomía propia.
 - Frente al racionalismo escolástico, la experiencia como criterio de verdad.
 - Frente a la confianza en Dios, confianza en el hombre.
 - Frente a un destino determinado por Dios, el hombre hace su propio destino.
 - Frente al desprecio por lo natural, valoración de la experiencia vital.

• Representantes:

- ❑ GUILLERMO DE OCKHAM: Crítico radical de la escolástica, sienta las bases para un nuevo filosofar empírico desde su nominalismo (los universales no existen mas que como concepto) y el uso de su “navaja” (la razón) y su principio de economía (“no hay que multiplicar los seres sin necesidad”).

OTROS:

- ❑ Platonismo: en la Universidad de Florencia (Marsilio Ficino).
- ❑ Aristotelismo: en la Universidad de Padua: - cristiano.
 - averroísta.
 - alejandrino.

❑ Independientes:

◆ Tema Hombre:

- Luis Vives: 1492-1540: padre de la psicología experimental.
- Nicolás de Cusa: 1401-1464: el hombre: nexo de unión entre Dios y el Mundo.
- Giordano Bruno: 1548-1600: panteísta quemado por la Inquisición.

◆ Tema Social:

- Tomás Moro: 1478-1535: su *Utopía* es precursora del socialismo y del naturalismo religioso.
- Maquiavelo: 1469-1553: en su obra *El Príncipe* separa tajantemente ética y política.
- Campanella: 1568-1639: escribe su *Ciudad del Sol* inspirado por Platón. Preso 27 años en Roma.

◆ Tema Ciencia natural:

- Francis Bacon: 1561-1626: en su *Instauratio magna* inserta una oposición al *Organon* de Aristóteles bajo el título de *Novum Organum*. Prototipo del hombre renacentista por su independencia ante cualquier autoridad.

Su nuevo método tiene dos fases: negativa (exclusión de prejuicios -ídolos-) y positiva (partir de la experiencia y someterla a la razón).

LA NUEVA CIENCIA

ASTRONOMÍA:

Ruptura con la astronomía tradicional de Aristóteles y Ptolomeo, con un Universo geocéntrico, geoestático, finito, simétrico y dual (mundo sublunar y translunar), apoyado por: el sentido común, el orgullo humano, la ciencia (no hay fuerza centrífuga), la filosofía aristotélica del lugar natural y la Biblia (“Josué detuvo en su carrera al sol...”, *Jos.10,12*, y “el orbe está firme y no vacila”).

- **Copérnico:** 1473-1543: plantea en su *De revolutionibus orbium caelestium* el heliocentrismo por razones de simplificación (y por tanto rompe con el geoestatismo).
- **Kepler:** 1571-1630: “Los planetas recorren órbitas elípticas estando situada la Tierra en uno de sus focos” (el movimiento no es circular) y “Las áreas barridas por los radios vectores de cada planeta en tiempos iguales son iguales” (lo cual indica que su movimiento no es uniforme).
- **Galileo Galilei:** 1564-1642: Gracias al uso del telescopio descubre la rugosidad lunar y la mutabilidad solar, cuestiona la finitud y el único centro universal; afirma, pues la nueva concepción astronómica: “la *Biblia* no es libro de ciencia”.

MÉTODO CIENTÍFICO:

Desde Galileo, el científico debe:

- Rechazar de todo criterio de autoridad.
 - Partir de la experiencia.
 - Experimentar, separando lo sustancial de lo accidental.
 - Formular hipótesis.
 - Corroborarlas.
- **Newton:** 1642-1727: Será el autor ilustrado que, recogiendo la ciencia renacentista, dará paso a la modernidad. Descubre la Ley de Gravitación Universal en apoyo de la Nueva Astronomía y perfecciona el método de Galileo: 13 fases (utilización del método hipotético-deductivo y tratamiento matemático de la Naturaleza). Fin del aristotelismo e inicio de la Ilustración.

RACIONALISMO

El Racionalismo es un movimiento filosófico que surge con Descartes y que tendrá como principales características:

- enfrentamiento al problema del hombre y su razón,
- la deducción como método, como demuestra el método matemático empleado por Descartes,
- admiten el innatismo,
- valor del conocimiento: el conocimiento no es más que el reflejo pasivo de la realidad en la mente,
- Dios es la garantía de la existencia de la realidad ajena a nosotros,
- estudio cuantitativo de la realidad,
- carencia de valor cognitivo de la experiencia,
- la sola existencia de lo sometible a la razón,
- la naturaleza se explica mecánicamente.

DESCARTES

Considerado padre de la filosofía moderna, figura central del racionalismo e iniciador de las filosofías de corte inmanentista, nació en Francia en 1596.

BIOGRAFÍA

René Descartes nació el 31 de marzo de 1596 en La Haye. Tras la muerte de su madre, él y sus dos hermanos fueron educados por su abuela, pues su padre se ausentaba cada año por largas temporadas.

La educación en el colegio de jesuitas de La Flèche le proporcionó, durante los cinco primeros años, una sólida introducción a la cultura clásica. El resto de la enseñanza estaba allí muy basada en textos filosóficos de Aristoteles, acompañados por comentarios de jesuitas.

A su regreso del colegio a los 18 años, René Descartes ingresó en la Universidad de Poitiers para estudiar derecho y posiblemente, algo de medicina. Para 1616 Descartes cuenta con los grados de bachiller y licenciado.

En 1619, en Breda, conoció a Isaac Beeckman, el contacto con éste estimuló en gran medida el interés de Descartes por las matemáticas y la física. En esta época sus amigos propagan su reputación, hasta el punto de que su casa se convirtió entonces en un punto de reunión para quienes gustaban intercambiar ideas y discutir. El año siguiente, con la intención de dedicarse por completo al estudio, se traslada definitivamente a los Países Bajos, donde llevaría una vida modesta y tranquila, aunque cambiando de residencia constantemente para mantener oculto su paradero.

La preferencia de Descartes por Holanda parece haber sido bastante acertada, pues mientras en Francia muchas cosas podrían distraerlo y había escasa tolerancia, las ciudades holandesas estaban en paz.

En septiembre de 1649 la Reina Cristina de Suecia le llamó a Estocolmo. Allí murió de una neumonía el 11 de febrero de 1650.

CONTEXTO HISTÓRICO

El siglo XVII, en el que vive de lleno nuestro autor, está marcado por una creciente inestabilidad y complejidad en toda Europa. Factor clave son las conflictivas relaciones, a todos los niveles, entre los católicos y los protestantes del viejo continente.

A Francia vuelven los jesuitas en 1603 y su excelente método de la *Ratio studiorum* hace que el Real colegio de la Flèche sea uno de los más prestigiosos del país. Allí recibe Descartes una formación de corte neoaristotélica y escolástica salvo en el campo de las matemáticas.

La guerra de los treinta años. Para comprender el siglo XVII es necesario reseñar la reforma que Lutero, Calvino y Zwinglio introducen con respecto al catolicismo en el siglo XVI. El protestantismo es contestado desde Roma con el Concilio de Trento -1545 a 1563-.

Las disputas religiosas en el seno del Imperio Alemán entre católicos y protestantes unida a la pugna política entre el centralismo del Emperador, fiel al catolicismo, y los príncipes partidarios de la Reforma; la intención de Suecia por controlar el Báltico y la antigua disputa entre Francia y España por la hegemonía en Europa, desembocan en la guerra de los treinta años -1618 a 1648-. Esta cruel guerra asola centroeuropa e involucró a las grandes potencias del momento.

Descartes, a fin de descubrir mundo, se alista en el ejército holandés de Mauricio de Nassau en 1618 y en 1619 sirve en el ejército de Maximiliano de Baviera. Es en ese año cuando nuestro autor, mientras descansaba en los campamentos de invierno, descubre "los principios de la ciencia admirable" y decide dedicar su vida al saber. En 1620 abandona la vida militar fijando su residencia en París.

La brutalidad de la guerra de los treinta años -odio religioso y político, masacres en aldeas y ciudades, depredación de la soldadesca mal pagada, el hambre y las epidemias- golpea la conciencia de algunos intelectuales que se preguntan cómo hombres europeos, seres racionales, pueden mostrar tanta falta de racionalidad. El intento de alcanzar una ética racional, válida para todos, por encima de sentimientos religiosos, se perfila como una de las tareas más acuciantes. El proyecto cartesiano está influido por esta idea, sin embargo, Descartes morirá antes de poder trazar una ética racional.

Con la paz de Westfalia -1648- se pone término a esta guerra. El Sacro Imperio Germánico acaba dividido y fragmentado; España está al borde de la extenuación, pues ha agotado todas sus posibilidades humanas y económicas en la guerra y Francia, aunque salió mejor parada, entra en una crisis económica.

CONTEXTO CULTURAL

El mundo del saber y las disputas de religión. En el terreno científico, se formula, en 1609, la teoría de que los planetas se mueven alrededor de sol describiendo órbitas elípticas en vez de circulares; Galileo construye uno de los primeros telescopios astronómicos y Francis Bacon, primer Lord Canciller de Inglaterra, lanza la idea del "método científico", con orden al cual las teorías deben comprobarse mediante la experimentación.

Durante su estancia en París, Descartes frecuenta los círculos más cultivados de la ciudad tanto en cuestiones científicas y filosóficas como religiosas. Entre sus amistades destacan el Padre Mersenne y el Cardenal de Bérvile, impulsor de las comunidades de sacerdotes al estilo del Oratorio de San Felipe Neri. Sin embargo, pronto se ve involucrado en discusiones entre católicos y protestantes y se traslada a Holanda en busca de tranquilidad. En 1633, la Santa Sede condena la obra de Galileo y nuestro autor renuncia a publicar su *Tratado sobre el mundo*, porque recogía las ideas heliocéntricas de Galileo. Hacia 1643 arrecian las polémicas contra Descartes es atacado, entre otros, por los jesuitas; los protestantes tampoco llegan a comprenderle. Cansado de todo esto, acepta la invitación de la Reina Cristina de Suecia de trasladarse a ese país. En 1650 muere allí, víctima de la pulmonía.

CONTEXTO FILOSÓFICO

• LA CIENCIA.

Desde el s.XV al S.XVII se van a ir proponiendo innovaciones a la física aristotélica. La "Nueva Ciencia" -personificada, entre otros, en Copérnico, Kepler y Galileo- tiene los siguientes caracteres:

- ❑ **Matematización:** el elemento que va a revolucionar el conocimiento científico es la utilización de las matemáticas. Éste es el único modo de acceso a la naturaleza porque "el mundo está escrito en lenguaje matemático" (Galileo). Lo importante es el estudio cuantitativo. Todo lo que no puede reducirse a variables cuantitativas se rechaza. Aristóteles pierde terreno en el campo de la filosofía de la naturaleza pues, recordémoslo, su investigación se centraba en las cualidades de los objetos.
- ❑ **Mecanicismo:** el mecanicismo va a proporcionar un marco mental nuevo desde donde investigar la realidad. Se intenta entender el mundo desde un modelo racional que funcione como las máquinas hechas por el hombre. El mecanicismo lleva a:
 - Estudiar fenómenos y no realidades.
 - No se buscan causas sino leyes que agrupen fenómenos.
 - No se clasifican cosas sino variables. Ya no se estudia el movimiento de un ser concreto sino el factor movimiento (inercia, rozamiento, aceleración...) independiente del sujeto que lo realiza.
- ❑ **Experimento:** hay un predominio del método inductivo sobre el deductivo. La única manera de acercarse a la realidad es experimentando con ella.
- ❑ **Lo práctico:** se busca no sólo el conocimiento sino también la actuación. Es en el s. XVII donde se produce la unión entre ciencia y técnica y se va dando la separación entre la filosofía de la naturaleza (la futura física) y el resto de la filosofía (que se identificará con la metafísica).

Esta "Nueva Ciencia" que tantos descubrimientos y éxitos alcanzará con su método es la "reina" del panorama intelectual en los albores de la Edad Moderna.

• El escepticismo de MONTAIGNE

Junto al entusiasmo por la nueva ciencia que aparece como algo infalible, encontramos una corriente escéptica fuerte que aparece sobre todo en Francia. Destacan Montaigne, Charron y Sánchez.

Montaigne (1553-92) opina que la mayor peste del hombre es creer que puede darse un verdadero saber. Los últimos fundamentos de nuestro conocimiento son inseguros. La experiencia de los sentidos es engañosa. La ciencia de la naturaleza no es más que bella poesía sofisticada. Los objetos de nuestro conocimiento se hallan en perpetuo fluir resbalando de nuestro saber conceptual.

• LA FE Y LA RAZÓN

En el S.XIV la Fe y la razón se separan. La primera consecuencia es que la fe aunque sigue siendo un elemento importante ya no es el factor crucial y, sobre todo, no sirve para interpretar el mundo (otra cuestión es que, luego, a los filósofos modernos les es necesario el recurso a Dios para la construcción de su sistema). La Fe, la Revelación es algo sobrenatural que excede nuestras fuerzas, por lo tanto no hay que intentar comprenderla, sólo se cree o no se cree.

•

LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA

Pasado el furor nominalista, la escolástica conoce un nuevo florecimiento (Suárez, 1548-1617). La filosofía de la escuela estaba extendida por toda Europa y era la filosofía oficial. Precisamente por esto recibirá fuertes ataques de la nueva filosofía moderna. A pesar de ello, los argumentos cartesianos para demostrar la existencia de Dios están tomados de S. Agustín, S. Anselmo y Sto. Tomás.

No obstante, no se ha hecho suficiente justicia a la escolástica de este período. Hasta fechas recientes no se ha comenzado a estudiar su importancia e influencia en el proceso de creación de la filosofía moderna. Descartes, Leibniz, etc. le en lo que respecta a la imagen de la naturaleza que tienen los escolásticos -muy influenciados por Aristóteles-. Además se le achaca a la escolástica, con cierta razón, el uso excesivo del principio de autoridad, así como el limitarse a explicar la llamada filosofía *perennis*.

RAZÓN Y MÉTODO EN DESCARTES

Desengaño filosófico:

René Descartes nació en 1596 en un pueblo de Turena que hoy día lleva su nombre y que por entonces se denominaba La Haye.

Estudió en La Flèche (Anjou), colegio recién fundado y regido por los jesuitas. Allí recibió una enseñanza escolástica con la cual quedó profundamente decepcionado. Piensa que todo aquello que ha aprendido no tiene un fundamento filosófico incuestionable, y, tras continuar sus estudios en las universidades de Poitiers y París, decide emprender por sí mismo la dura tarea de distinguir lo verdadero de lo falso. Para ello, tiene que "leer en el gran libro del mundo", y se alista en el ejército protestante de Mauricio de Nassau y en el católico de Maximiliano de Baviera, combatiendo en la Guerra de los Treinta Años (1618-1648) y pudiendo, de esta forma, viajar por toda Europa.

En 1619 tiene la llamada "inspiración", más concretamente el 10 de noviembre, por la cual se decide a exponer su filosofía. Conoce a Isaac Beeckman, médico holandés que influye mucho en su interés por las investigaciones matemáticas y físicas. Para tener mayor libertad, marcha en 1629 a vivir a Holanda, dedicándose a escribir con una profunda crítica a la Escolástica, aunque mantuvo gran amistad con un padre jesuita llamado Merino Mersenne.

Ya en 1649 marchó a Suecia donde impartió clases a la reina Cristina "a las cinco de la mañana". Murió de neumonía un año más tarde: el 11 de febrero de 1650.

“Desde mi niñez fui criado en el estudio de las letras y como me aseguraban que por medio de ellas se podía conseguir un conocimiento claro y seguro de todo cuanto es útil para la vida, sentía yo un vivísimo deseo de aprenderlas. Pero tan pronto como hube terminado el curso de los estudios, cuyo remate suele ser dar ingreso en el número de los hombres doctos, cambié por completo de opinión. Pues me embargaban tantas dudas y errores que me parecía que, procurando instruirme, no había conseguido más provecho que el de descubrir cada vez más mi ignorancia...”

- Necesidad de un método:

Descartes tiene el proyecto de unificar todas las ciencias hallando un único método universal, con lo que se opone a las teorías aristotélicas. Este método debe tener carácter matemático, debido a que existen en él conclusiones evidentes. Es el más exacto y se fundamenta en la lógica, el análisis geométrico y el álgebra. Aquí recibe la influencia de Kepler y Galileo. Este método debe alcanzar la verdad de todas las ciencias debido a que todas ellas forman una unidad orgánica:

“Toda la filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física, y las ramas que salen de este tronco son todas las demás ciencias, las cuales se pueden resumir a tres principales: la medicina, la mecánica y la moral. Quiero decir la más elevada y perfecta moral, que, al presuponer un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la sabiduría.”

El proyecto cartesiano supone: primero, la formulación de un método; segundo, plantearse una moral provisional; y tercero, el desarrollo de la metafísica y la física (para Descartes, la metafísica es una ciencia, algo a lo que se opondrán los empiristas).

No es Descartes el único racionalista que intenta elaborar su propio método, también lo intentarán Spinoza con el *Tratado de la Reforma del entendimiento*, y Leibniz con su *Ars combinatoria*.

EL MÉTODO:

El método tiene dos ventajas: permitirá evitar el error y descubrir nuevas verdades. El método cartesiano está inspirado en el método de composición y resolución (método deductivo de Euclides). En el método debe haber orden, sencillez y claridad (distinción de todos sus componentes).

“Por método entiendo lo siguiente: unas reglas ciertas y fáciles que hacen imposible tomar por verdadero lo que es falso y (...) sin malgastar inútilmente las fuerzas de la razón, hacen avanzar progresivamente la ciencia para llegar al conocimiento verdadero.”

- **REGLAS DEL MÉTODO:** estudiadas en las *Reglas para la dirección de la mente*, se resumen en cuatro en el *Discurso del método*, cuando pretende que sean entendidas por el pueblo:

◆ **Evidencia:** Es el criterio de verdad. Se puede dudar de todo, excepto de lo que resulte evidente, entendiendo por evidente todo aquello que sea claro (se distinguen todos sus componentes) y distinto (no se puede confundir con otro). A la evidencia se llega por la intuición, que es la primera operación del espíritu, que es el acto por el cual se llega a la naturaleza simple o idea simple. La evidencia no procede de la idea, sino de la actividad del pensamiento. Aquí se puede observar que la verdad para Descartes es la coincidencia de la realidad con la idea, por lo que aparece un nuevo concepto de verdad.

“No admitir jamás como verdadero cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda.”

◆ **Análisis:** Consiste en reducir las ideas compuestas a ideas simples para evitar el error. El análisis es la división, con la cual se llega a las naturalezas simples. Es el resultado del proceso analítico.

“Dividir cada una de las dificultades que examinase en tantas partes como fuese posible, y requiriese su mejor solución”.

◆ **Síntesis:** Se produce un grado de conexión entre las ideas en sentido abstracto. Es el proceso inverso al análisis. Se trata de formar una cadena de intuiciones parciales (síntesis deductiva).

“Conducir ordenadamente mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos; y suponiendo un orden aun entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros”.

◆ **Enumeración:** Consiste en revisar todo el proceso para ver si se ha efectuado de una forma adecuada y que la verdad obtenida no se contradice con las verdades ya existentes. Así sólo se puede poseer una evidencia intuitiva de todo el proceso.

“Hacer en todo enumeraciones tan completas, y revisiones tan generales, que estuviera seguro de no olvidar nada”.

Estas reglas se agrupan en DOS FASES que asumirían los elementos más importantes con los que cuenta la razón para llegar a la verdad: la intuición y la deducción:

- **Intuición:** para Descartes, es el conocimiento inmediato. Es la aprehensión de la idea de una manera inmediata, clarividente y sin dudas. A esta fase pertenecen las dos primeras reglas: Evidencia y Análisis.
- **Deducción:** Es la encargada de ir uniendo las intuiciones para ir ampliando el conocimiento. Sin ella, éste no podría avanzar. Por medio de ella pasamos de lo evidente a la demostración. A esta fase pertenecen las dos últimas reglas: Síntesis y Enumeración.

- Necesidad de una fundamentación:

Por ser éste un método matemático, ha de ser llevado a la realidad. De ahí que la tarea inicial sea la de encontrar una primera evidencia, un ser tal que su incuestionabilidad sirva de base a toda la posterior aplicación del método cartesiano.

FUNDAMENTACIÓN METAFÍSICA:

EL PUNTO DE PARTIDA: LA DUDA:

- **Concepto:** Para Abbagnano la duda cartesiana tiene dos momentos, uno primero en el que se sometía todo a la duda, y otro segundo en el que se suspendía el juicio, es decir, no se afirma ni se niega nada. A esta segunda parte se denomina "*epoché*".

- **Precedentes:** Según Nicolás Abbagnano, la duda cartesiana tenía como precedentes a San Agustín de Hipona (quién decía que podíamos dudar de todo menos de Dios), y a Campanella (que decía que podíamos dudar de todo menos de los sentidos).

- Características:

- ◆ Universal: Hay que dudar de todo:
 - Dudamos de los sentidos, ya que éstos nos engañan ("Los sentidos son engañosos y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado una vez.").
 - También dudamos del mundo exterior, puesto que a veces parece que estamos soñando mientras que no estamos en dicha fase onírica ("Cuántas veces me ha sucedido soñar de noche que estaba en este mismo sitio, vestido y sentado junto al fuego, estando en realidad desnudo y metido en la cama... Veo tan claramente que no hay indicios ciertos para distinguir el sueño de la vigilia.").
 - Además se duda de los propios razonamientos, debido a que cuando se razona, el entendimiento puede confundirse ("¿Qué se yo si Dios ha querido que yo también me engañe cuando sumo dos y tres, o enumero los lados de un cuadrado? Heme aquí obligado a confesar que todo cuanto yo creía antes verdadero puede en cierto modo ser puesto en duda...").
 - Por último, se duda de sí mismo, ya que es posible que exista un duendecillo maligno que nos induzca al engaño ("Pero, ¿quién soy yo ahora que supongo que hay cierto geniecillo en extremo poderoso, y por decirlo así, maligno y astuto, que dedica todas sus fuerzas e industria a engañarme...?").
- ◆ Metódica: Este término no fue utilizado por Descartes. Consiste en afianzarse más en la certeza. Parte de la confianza en la posibilidad de alcanzar la verdad, por eso su duda es sólo una duda metódica. Es el medio para alcanzar la verdad, para establecer la filosofía.
- ◆ Duda teórica: Consiste en repensar la filosofía, elevándola únicamente al ámbito de la teoría, no al actuar.

RESULTADO DE LA DUDA: **EL COGITO.**

A través de la duda, del interior surge algo que es indubitable (postura subjetivista); podemos saber que de lo que no se puede dudar es que existe algo que está dudando. Por ello, el autor llega al "cogito ergo sum" (pienso, luego existo) que es donde se asienta toda la teoría cartesiana.

- Las características del cogito son:

◆ **No es un silogismo**, aunque los tomistas le criticaron que sí lo era (la forma Barbara: Todo lo que piensa existe, Yo Pienso, luego Yo Existo), y por tanto no se trataría de una primera certeza, sino de una verdad deducida y necesitada, por tanto, de la demostración de sus premisas; sin embargo, Descartes contesta que es una intuición mental, es decir, una evidencia inmediata que se le presentaba a su espíritu de una forma clara y distinta.

◆ **Es una idea clara y distinta.** Cuando me doy cuenta de que existo, yo, sujeto, me percibo a mí mismo existiendo. Es una simple percepción, es una evidencia. Claridad es aquel estado que se manifiesta sin dificultad a la inteligencia que la intuye y distinción es que no contiene en sí otras ideas.

"Llamo clara" a la percepción que es presente y manifiesta a un espíritu atento (...) Y "distinta" a la que es de tal modo precisa y diferente de todas las demás que no comprende en sí misma más que lo que aparece manifiestamente a quien la considera como es debido."

◆ **Es una verdad inmutable.** De ella no se puede dudar, por lo que es la base de la filosofía de Descartes, el primer juicio absolutamente verdadero. No puedo dudar de mi propia existencia al pensar.

- **Precedente** del cogito cartesiano podríamos encontrarlo en San Agustín de Hipona, que dice "¿qué si te engañas? Si me engaño soy": "*si enim fallior, sum*". Algo bastante similar al cogito.

- **Naturaleza de Yo:** El pensamiento es todo acto consciente del espíritu (dudar, entender, concebir, afirmar, negar, querer, imaginar y sentir). El autor llega a la conclusión de que si existe el pensar, existe algo que piensa. Debe existir a la vez aquella sustancia que piensa. Existe, pues, la *res cogitans*. Esa es la única realidad que, de momento, puedo argumentar.

Si nos quedásemos ahí, caeríamos en un solipsismo del que Descartes escapa aplicando un recién descubierto método: si analizamos el único dato cierto que poseemos, el pensar, hallamos que ello no es sino relacionar ideas, entre las que encontramos los siguientes tipos:

- Ideas adventicias. Son las que nos llegan de la experiencia externa. Aún no sabemos si existe una realidad exterior.

- Ideas ficticias. Son las que provienen de nuestra imaginación. Tampoco sabemos que exista la realidad.

- Ideas innatas: dos de ellas finitas (Yo y Universo) y la otra infinita (Dios). No provienen ni de la experiencia externa ni de nuestra mente, sino que se hallan en nuestra propia naturaleza, en nosotros mismos.

LA ESTRUCTURA DE LA REALIDAD: TEORÍA DE LAS TRES SUBSTANCIAS

- La realidad en Descartes:

La sustancia es lo concreto y existente, sólo necesita de ella para existir. Sin embargo, las sustancias finitas (yo y el mundo) necesitan de Dios para existir. A cada sustancia le corresponde un atributo, que es la esencia de la sustancia: en el alma el pensamiento, en los cuerpos su extensión y en Dios su infinita perfección. Cada sustancia se dispone en diversas formas, llamadas modos. Sustancia, atributo y modo son tres conceptos fundamentales de la filosofía cartesiana.

TIPOS:

- **Res cogitans:** El pensamiento, una cosa que piensa o cosa pensante. Su existencia la demuestra con el cogito (v.infra) y el autor afirmó que el alma es independiente del cuerpo. Con ello defiende la libertad del hombre y la inmortalidad del alma, liberando el alma del mundo, que es mecanicista. Sin embargo, si es independiente su comunicación con el cuerpo es difícil, así que su unión es accidental, recordándonos a Platón. Su unidad se establece por medio de la glándula pineal, que se encuentra en el cerebro y que es la única parte no doble del órgano intelectual. A partir de ahí se origina una doble circulación hacia cuerpo y alma. Aquí Descartes se separa de su propio método, pues no es ésta una idea clara y distinta, como le criticará Spinoza posteriormente. Dicho dualismo funda las bases del ocasionalismo, que encontrará su máximo apogeo en Malebranche.

- **Res infinita:** Dios. Descartes, para demostrar la existencia de Dios, muestra tres argumentos.

- **Primero:** En mi mente se encuentra la idea de infinito, y yo soy finito. Por lo tanto, debe haber algo más perfecto que yo, que haya introducido en mí la idea de infinito. Aparece desarrollado en la 3ª meditación.
- **Segundo:** Yo soy finito, por lo tanto soy inmanente a algo que me cree, algo infinitamente perfecto. Dios es causa perfecta de mí ser, que es imperfecto. Aparece desarrollado en la 3ª meditación.
- **Tercero:** Argumento ontológico de San Anselmo. Así como es inconcebible que los ángulos de un triángulo no midan ciento ochenta grados, lo mismo ocurre con que Dios no exista: la perfección implica la existencia, Dios existe porque es perfecto. Aparece desarrollado en la 5ª meditación.

- **Res extensa:** Mundo. La existencia de ésta se demuestra porque Dios es bueno y no un genio engañador, por lo tanto su tarea no es engañar al hombre.

La naturaleza se rige en tres **leyes**:

- Principio de inercia. “Cada cosa permanece en el estado en que se encuentra, si nada la cambia”.
- “Todo cuerpo que se mueve tiende a continuar su movimiento en línea recta”.
- Ley de conservación del movimiento. El movimiento no se pierde, sólo se transmite.

El Universo, por tanto, posee un movimiento mecánico, a imagen y semejanza de una gran máquina ampliamente compleja. La sustancia existe por una creación continua y Dios dio el primer impulso al mundo y le introdujo el movimiento, y a partir de ahí todo es mecánico. Esto tiene consecuencias importantes:

- No existen átomos o últimas partículas indivisibles.
- No existe el vacío, todo está lleno de materia.
- Se elimina también el peso y principio interiores de las cosas. Al hacer esto, niega la fuerza de gravedad y el movimiento se explica por contactos.
- El autor rechaza la necesidad del alma denominada vegetativa o sensitiva, con la cual explicaría la vida vegetal y animal, con lo que los animales son máquinas. Por lo tanto existe una **jerarquización de la materia**, definida en: inerte, vegetal, animal y humana.

VOCABULARIO

MÉTODO: Conjunto de reglas eficaces que llevarán a la razón a dar lo máximo de sí. Busca convertir la ciencia en un sistema de certezas indudables e interconectadas.

EVIDENCIA: Es una cualidad del objeto que hace que su verdad se muestre de forma completa.

CERTEZA: Cualidad que el sujeto da a aquello que le parecen completamente seguros y fuera de duda.

SIMPLE: Es aquello que no tiene composición. Para el pensamiento moderno es el objeto último del conocimiento. Para Descartes son las ideas claras y distintas de la razón.

ANÁLISIS: Es la primera parte del método. Consiste en la división en partes de lo complejo para llegar a lo simple.

SÍNTESIS: Es el segundo momento del método científico. Procede enlazando deductivamente desde lo simple para explicar lo complejo.

DEDUCCIÓN: Es el proceso de inferencia necesaria por el que partiendo de lo simple se extraen consecuencias necesarias de él.

INDUCCIÓN: No es en Descartes, como en Bacon, el conocimiento que va de lo sensible a lo general; sino una deducción que por su complejidad no puede hacerse de forma inmediata y debe usarse la memoria.

IDEAS: Son las representaciones mentales de la realidad. Pueden ser de varios tipos: adventicias, ficticias e innatas.

CLARIDAD: Es uno de los caracteres de las ideas verdaderas. Consiste en la perfección de las partes internas.

DISTINCIÓN: Es la otra propiedad de las ideas verdaderas. Consiste en la plena diferenciación con las otras ideas.

INTUICIÓN RACIONAL (Intuitus mentis): Es la luz de la razón, inmediata y directa, que extrae lo simple de lo complejo. Es el eje del saber.

INNATISMO: Son aquellas ideas que por su contenido e importancia han sido puestas por Dios en el hombre y no provienen de la experiencia.

DUDA: Es la herramienta cartesiana para la obtención de la certeza. Consiste en dudar de todo nuestro conocimiento, negando la verdad a lo que sea dudoso, para conseguir verdades que puedan quedar fuera de todo escepticismo.

GENIO MALIGNO: Es la hipótesis utilizada por Descartes para alcanzar la duda más absoluta: consiste en suponer que todo nuestro conocimiento es resultado de la acción de un ser divino cuyo fin es engañar al hombre. Ningún contenido podría quedar entonces fuera de la duda.

RES COGITANS: Llamado por Descartes de forma muy diferente (Cogito, mente, espíritu, alma). Es una realidad cuyo ser consiste en pensar y que es completamente independiente del cuerpo.

RES EXTENSA: Es la parte de la experiencia sensible que puede ser estudiada bajo los criterios cuantitativos de la matemática. Considera la realidad como un continuo de extensión.

DIOS: “Una sustancia que es infinita, independiente, omnisciente, todopoderosa y de la cual yo mismo, y todo lo demás, si es que algo existe, hemos sido creados”.

EMPIRISMO

Antes que nada, aclarar que el empirismo como sistema filosófico radica en la consideración de la *empeiria* (experiencia) como referencia cognitiva única. Para ellos se trata de “lo captado” por el sujeto cognoscente, que tiene de una u otra forma su raíz en un mundo exterior con el que nos relacionamos a través de la sensibilidad, ¿cómo se produce tal conocimiento?, sea como fuere parece evidente el rechazo de las ideas innatas y del principio de causalidad, aspectos referenciales en el racionalismo anterior pero de los carecemos de experiencia. El principal objeto de estudio del empirismo es la investigación sobre el origen del conocimiento humano, sus condiciones de validez, el alcance, valor y límites del entendimiento.

Frente al Racionalismo, sus principales tesis epistemológicas son las siguientes:

- Negación de cualquier tipo de conocimiento innato. Cada una de las ideas que tenemos, por abstracta que pueda parecer, tiene que tener un fundamento empírico y derivarse de la acción del sujeto sobre el mundo, es decir, la experiencia sensible. El entendimiento es como una tabla rasa (una hoja en blanco) en la que nada hay escrito antes del contacto con la experiencia. El entendimiento no puede producir espontáneamente idea alguna (contra lo que afirmaba el innatismo racionalista).
- No podemos ir más allá de los datos que nos proporcionan los sentidos (fenomenismo), por lo que se califica a la Metafísica de vacua construcción especulativa desvinculada de la observación. Y más aún, en su afán por vincular lo inteligible a lo sensible, el empirismo terminará poniendo en duda, o incluso negando, la inmaterialidad misma del pensamiento.
- El establecimiento de la evidencia sensible como criterio gnoseológico de verdad. Frente a la idea clara y distinta del racionalismo cartesiano, el empirismo mantendrá que el criterio que nos permite diferenciar lo verdadero de lo falso, lo real de lo no real, es la patencia del dato sensible.
- Mientras que para los racionalistas la legitimación del conocimiento reside en la demostración deductiva, para los empiristas reside en el análisis experimental e inductivo.
- Hay que rechazar como ilegítimo cualquier contenido de conciencia que no tenga un correlato previo en la experiencia. Así, por ejemplo, es legítima la idea de color azul, ya que de esta idea hay un precedente sensible en mis sensaciones, pero hay que rechazar una idea como la de sustancia, ya que no puede tener ninguna percepción sensible de dicha sustancia (el conocimiento sensible me pone en contacto con accidentes de la sustancia pero nunca con ella misma).
- Negación de la posibilidad de un conocimiento de validez universal y necesaria. Puesto que el conocimiento sensible tiene como objeto los entes concretos y singulares, y como órgano cognoscitivo los sentidos, el empirismo mantiene que todo conocimiento es cambiante. La experiencia, única fuente válida de conocimiento, nunca puede agotarse en su totalidad. De ahí que todo juicio sea un juicio provisional, susceptible de posteriores correcciones en ulteriores experiencias.
- Esta contingencia gnoseológica implica una postura claramente escéptica o, al menos, relativista, defendiendo que lo verdadero y lo falso dependen de las condiciones de la experiencia. Esta postura crítica (el no poder estar absolutamente seguros de nada) servirá al empirismo para oponerse al dogmatismo tan frecuente en su tiempo y ensalzar los valores humanos de tolerancia y convivencia plural.
- Las ciencias experimentales de la Naturaleza (la Física) como el paradigma del conocimiento.

LOCKE

BIOGRAFÍA

John Locke nació en Wrington (Inglaterra) el 29 de agosto de 1632. Fue educado en su casa hasta que ingresó en la Westminster School de Londres -la mejor escuela londinense- en 1646. Llegó a ingresar allí gracias a que su padre -de economía modesta- sirvió como capitán de caballería en el regimiento cuyo comandante era Alexander Popham que llegó a ser miembro del Parlamento y que le consiguió una beca para cursar estudios en dicho centro. Permaneció allí como King's Scholar (becario) hasta 1652 año en que comenzó sus estudios en la Universidad de Oxford como alumno del Christ Church, el college más importante de Oxford.

Westminster School, de Londres, allí durante tres años y medio estuvo cursando los estudios para conseguir el B.A. (Bachelor of Arts) en los que estudió lógica, metafísica y lenguas clásicas. La filosofía con la que se encontró estaba perdida en términos oscuros y en problemas rebuscados fruto del imperio de un escolasticismo aristotélico decadente. Pero la nueva filosofía experimental también había llegado a Oxford a través de John Wilkins que impartía docencia en el Warden of Wadham College. El grupo de Wilkins será el origen de la Royal Society. Locke tomó contacto con esta filosofía a través de su amigo Richard Lower (compañero de Westminster) que le introdujo también en la medicina.

En febrero de 1656 obtuvo el grado de B.A. Siguió sus estudios hasta conseguir en Junio de 1658 el M.A. (Master of Arts). Así fue elegido Senior Student, cargo equivalente al de Fellow (asistente o ayudante) en otros colleges. Durante este tiempo Locke no había decidido todavía si dedicarse o no a la carrera eclesiástica. En diciembre de 1660 fue elegido lector de griego de la Christ Church y lector de retórica en 1663.

Aquí Locke tuvo ya que tomar una decisión sobre su futuro. Los estatutos de la Christ Church adscribían que cincuenta y cinco de los sesenta cargos de Senior Student estaban reservados a clérigos o aspirantes a clérigos y sólo cinco a laicos (dos en medicina, dos en leyes y uno en filosofía moral). Así, era más fácil conservar su cargo si optaba por el estado clerical pero Locke optó por ser médico.

Con la restauración de Carlos II, John Wilkins abandonó Oxford convirtiéndose en el nuevo líder del grupo científico oxfordiano Robert Boyle. Locke leyó a Boyle y más tarde le conoció personalmente gozando de su amistad.

En este tiempo leyó también a Descartes que le hizo recobrar el optimismo filosófico mostrándole que es posible un pensamiento filosófico claro y ordenado.

Pero aunque su admiración por Descartes le hizo adoptar su método sin embargo su contacto con la filosofía experimental de Oxford le proporcionó una perspectiva desde la que criticar el racionalismo de la filosofía cartesiana.

Asimismo se interesó e implicó seriamente en los asuntos políticos de su tiempo. Debido a ello abandonó Inglaterra en 1665 para ser secretario de una embajada ante el elector de Brandeburgo, presidida por sir Walter Vane.

Los accidentados estudios de medicina de Locke le llevaron a tomar contacto con el doctor David Thomas con el que estableció una relación de amistad y colaboración fundando con él un laboratorio (farmacéutico) en Oxford.

En 1666 Locke se encontró con Lord Ashley (más tarde conde de Shaftesbury) que había ido a Oxford a proporcionarse, a través del doctor Thomas, algunas medicinas para sus dolencias. Pero Thomas que se encontraba fuera de la ciudad le pidió a Locke que se ocupara del asunto. Resultado de este encuentro fue que Locke recibió la oferta de convertirse en médico personal de Ashley. En 1667 nuestro filósofo abandonó Londres para convertirse en médico personal de Ashley, secretario, consejero político, amigo personal y también en tutor de su hijo.

En 1668 durante su estancia en Exeter House, la casa de Ashley, ocupó el cargo de secretario del Consejo de Comercio y Agricultura y secretario de los Lores Proprietarios de las Carolinas. La creación de dicho Consejo fue debida a la intervención de Lord Ashley frente al rey Carlos II ya que el primero pensaba que Inglaterra prosperaría gracias al comercio y que en la promoción de éste deberían jugar un papel muy importante las colonias. Así es como Locke llegó a ocupar ese cargo que le llevó a estar en un sitio privilegiado para recopilar información acerca de la situación del comercio en el mundo de su época y en las colonias. Como secretario de los Lores Proprietarios de las Carolinas Locke estuvo implicado en la redacción de la constitución de las Carolinas. También durante este tiempo Locke escribió para Lord Ashley sobre cuestiones económicas.

En este tiempo, invierno de 1671, Locke se encuentra envuelto también en las discusiones filosóficas, que tenían lugar en su habitación de Exeter House y que darán origen a su obra fundamental, el *Ensayo sobre el conocimiento humano* tal como lo relata él mismo en la Epístola al lector de su obra.

James Tyrrell, uno de los amigos de Locke que participaba en estas discusiones, nos ha contado que, en su origen, la discusión se centró en torno a las cuestiones de los principios de la moralidad y de la religión revelada derivando luego hacia el examen de las aptitudes y el alcance del conocimiento humano. Así, Locke estuvo ocupado con estas cuestiones que se concretarán en escritos suyos durante los veinte años siguientes.

En el verano de 1671 elaboró el primer borrador del Ensayo (Draft A) que quizás sea el texto mejorado y ampliado que se comprometió a entregar a sus contertulios. En el otoño del mismo año compone un segundo borrador (Draft B) que, por las apariencias, debía estar destinado a la imprenta pero que, en lo que conocemos, está inacabado.

En 1674 el conde de Shaftesbury dejó de ser Lord Canciller del gobierno lo que obligó a Locke a volver a ocupar su antigua posición en Oxford, situación que aprovechó para terminar sus estudios de medicina alcanzando sucesivamente el grado de Bachelor of Medicine y la licencia para su práctica.

Allí permaneció hasta 1675 año en que problemas de salud le obligaron a residir en Francia donde permaneció hasta 1680. Aquí volvió a retomar sus investigaciones filosóficas y así sabemos por sus diarios que en 1676, en Montpellier, se dedicó a reflexionar sobre la voluntad, el poder, el placer y el dolor, las pasiones, las ideas simples de reflexión, las relaciones entre razón y fe y la idea de la divinidad. Todos ellos, temas ausentes de los dos borradores ya elaborados (Drafts A y B) del Ensayo y que aparecerán más tarde en la versión definitiva.

En 1677, ya en París, elabora *El conocimiento, su alcance y medida*, escrito en el que se trasluce un bosquejo del cuarto libro del Ensayo (Del conocimiento).

En el diario de 1678 se recogen reflexiones sobre las relaciones, el espacio, la memoria, la locura y referencias a las lecturas filosóficas realizadas por él mismo en su estancia francesa. Entre ellas cabe destacar la larga nota de su diario titulada “Método para bien estudiar la doctrina del señor des Cartes”.

Durante su estancia en Francia (Calais, París, Lyon y Montpellier) mantuvo contactos con cartesianos y anticartesianos y recibió la influencia de Gassendi. También mantuvo contactos con el protestantismo francés.

A su vuelta a Inglaterra (1680) volvió a entrar al servicio de Lord Ashley. En 1681 regresa a Oxford y vuelve de nuevo a sus reflexiones filosóficas al tiempo que su protector se vio implicado en una conjura contra el duque de York que le obligó a huir a Holanda. El diario de Locke de los años 1681 y 1682 recoge numerosas anotaciones sobre la verdad, el conocimiento, la demostración de la existencia de Dios, la relación entre materia y pensamiento y sus consideraciones negativas acerca del entusiasmo o fanatismo.

En 1683 muere el conde de Shaftesbury en su exilio holandés. En septiembre de este año, sintiéndose amenazado por el poder político, se exilia a Holanda.

A la muerte de Carlos II en 1685 el nombre de Locke fue inscrito en la lista de los proscritos del nuevo Gobierno (Jacobo II), a causa de la rebelión de Monmouth siendo despojado de sus cargos de Oxford y pidiéndose, además, al gobierno holandés su extradición. Este hecho le obligó a vivir bajo nombre supuesto y sin residencia fija moviéndose de ciudad en ciudad y no se decidió a volver a Inglaterra ni aun después de haber sido borrado su nombre de la lista.

A pesar de estos acontecimientos sabemos, por una carta a Clarke, que durante el invierno de 1685 estuvo trabajando en el Ensayo. De aquí surge el tercer borrador de su obra magna (Draft C). Es un texto ya preparado para la imprenta que Locke envía a varias personas, en especial a Lord Pembroke al que conoció en Montpellier en 1676 y al que más tarde dedicará el Ensayo. El Draft C solo contiene los libros primero y segundo del Ensayo. En octubre de 1686 acaba el tercer libro y en diciembre el cuarto; pero no convencido con el resultado seguirá revisando su obra.

Durante este tiempo publicó un breve resumen en francés en la Bibliothèque Universelle et Historique de Leclerc, por insistencia de éste (1688). Esta obra se conoce como *Compendio del ensayo sobre el entendimiento humano* y fue compuesta originalmente en inglés y traducida al francés por el propio Leclerc. Dicha obra apareció en tomo VIII de la citada revista de Leclerc ocupando las páginas 49 a 142. También acabó de escribir y publicó la *Epístola sobre la Tolerancia* en Latín que dedicó a Philip van Limbroch, teólogo y líder del movimiento protestante, con el cual tuvo una profunda amistad. Parece claro que en este tiempo tuvo contacto con el movimiento inglés revolucionario en el exilio.

Revolución inglesa de 1688, tras la revolución (Revolución Gloriosa) de 1688 y el exilio a Francia de Jacobo II que llevó al trono de Inglaterra al holandés Guillermo de Orange retornó a su país a bordo del buque real acompañando a la mujer de éste, la princesa María Estuardo, que iba a reunirse con su marido.

A su vuelta a Inglaterra llegó a conocer a Newton del que había leído sus *Principia Mathematica Philosophia Naturalis* y trabó amistad con él.

También publicó el *Ensayo*, tras darle unos últimos retoques y confesarle a van Limbroch: “La suerte ya está echada y ahora me lanzo al ancho océano”, y los *dos Tratados del Gobierno Civil* (1690). Además fue traducida al inglés y publicada su *Carta sobre la tolerancia*.

La publicación del Ensayo dio lugar a polémicas que contribuyeron a que su obra se hiciera famosa, aunque ya había llegado a serlo antes de publicarlo gracias a la publicación del Compendio que, como Locke recuerda en la Epístola al lector con la que abre su obra magna, “fue condenado por algunos”. Por tanto, Locke ya estaba acostumbrado a la censura y, también a la alabanza. Así entre otras cabe destacar las críticas de Norris, Stillingfleet, Burnet, Sergeant, Lee y hasta de Leibniz o la defensa de Samuel Bold. Ante todas las críticas Locke permaneció callado excepto frente a las objeciones de Stillingfleet, obispo de Worcester, al que respondió públicamente.

Por motivos de salud renunció al cargo de embajador ante el elector de Brandeburgo pero aceptó un puesto de menor categoría en Londres hasta que, en 1691 se retiró a Oates, en Essex, donde vivió como huésped de la familia Masham. Allí volvió a retomar el contacto con Damaris Cudworth (Lady Masham) hija de Ralph Cudworth, el platónico de Cambridge, con la que estuvo unido tanto intelectual como sentimentalmente antes de su exilio a Holanda. Locke y Lady Masham mantuvieron su amistad y fueron compañeros intelectuales hasta la muerte de éste.

Durante los años siguientes fueron publicadas cuatro ediciones más del *Ensayo*, los *Pensamientos sobre la educación* (1693) y *La razonabilidad del cristianismo* (1695). También intervino en las controversias que produjeron el *Ensayo* y la *Carta sobre la tolerancia*.

Pero Locke no abandonó los asuntos públicos. En 1696 fue revitalizado el Consejo de Comercio. Revitalización en la que intervino Locke y, desde entonces y hasta 1700, fue su miembro más influyente. Pero su salud sólo le permitía vivir en Londres cuatro meses al año, los meses más cálidos, ya que sufría una dolencia asmática. Por ello, alternaba su residencia entre Oates y Londres.

La importancia de la actividad de Locke en el Consejo de Comercio y Agricultura es considerable ya que esta institución fue la encargada de administrar los Estados Unidos hasta su independencia de Inglaterra.

En 1700 se retiró de la actividad pública y se publicó la traducción al francés del Ensayo debida a Pierre Cote y supervisada por el propio Locke. Un año más tarde (1701) apareció la versión latina. El domingo 28 de octubre de 1704 murió mientras Lady Masham, le leía los Salmos.

CONTEXTO HISTÓRICO: Locke y la Revolución inglesa de 1688

a. Como hemos visto brevemente, Locke tuvo una existencia agitada, no obstante su temperamento pacífico y su dulce carácter. Su vida discurrió en medio de una **época turbulenta**, de pasiones políticas, sociales y religiosas.

b. Desde su colaboración con **Shaftesbury** se interesaba por la política. Había sido secretario de la Cámara de Comercio, e incluso escribió el esbozo de una Constitución para Carolina. Inglaterra estaba sacudida en este tiempo por profundos problemas políticos, que se manifestaban en la lucha entre los whigs (liberales) y los tories (conservadores). Reinaba la dinastía de los Estuardo, que tuvo su último representante en Jacobo II. Una hija de este estaba casada con Guillermo de Orange, que vino desde Holanda, llamado por los deseos del pueblo inglés, a sustituir a los aborrecidos Estuardo. La princesa Mary se dirigió desde Holanda a Inglaterra para reunirse con su marido, ya proclamado rey. En el mismo barco que ella, Locke, que conocía personalmente al nuevo rey, viajaba hacia su país llevando consigo dos manuscritos revolucionarios, uno de filosofía y el otro de política.

c. La mayoría de los historiadores y estudiosos han dicho que los *Dos tratados sobre el gobierno civil* se publicaron en 1690, y tienen por objeto justificar la revolución inglesa de 1688 que instauró en el trono a Guillermo de Orange. Locke, como ferviente liberal, quería legalizar la nueva situación. En este sentido su libro iba a la zaga de los hechos y no era propiamente disolvente en su país, puesto que apareció una vez consolidada la "gloriosa revolución". Pero no es este el problema. De lo que se trata es de que implanta en el pensamiento teórico de la época principios nuevos con un radicalismo desconocido y agresivo. Las ideas que expone responden a sus convicciones más íntimas. Ferviente puritano, clamaba por los derechos de la conciencia para expresarse libremente sin imposiciones de trabas terrenas. Como hombre, no toleraba el absolutismo sin una protesta decidida y firme.

Sin embargo, Peter LASLETT aporta una serie de datos que apuntarán a que ya en 1679 había empezado a escribir su obra, pero que el texto empezado, y del que había escrito al menos hasta el párrafo 22, era el Segundo tratado, y que el Primer tratado debió ser iniciado más tarde, cuando las influencias de las teorías Filmer empezaron a ser lo suficientemente peligrosas como para examinarlas en su totalidad. El cambio de plan y la redacción del libro, provienen de la crisis de 1678-81 y de su colaboración con el protagonista de aquel drama político: Shaftesbury. A partir de ahí, se interesaría por la política, siendo secretario de la Cámara de Comercio, e incluso escribió el esbozo de una Constitución para Carolina.

d. El partido **tory** era absolutista. Predicaba el derecho divino de los reyes y la no resistencia al poder y voluntad de estos. El partido **whig** era solidario de una monarquía limitada y, sobre todo, de la autoridad del Parlamento. La iglesia anglicana se había situado al lado de los tories y defendió el poder real de los Estuardo. Así, pues, cuando triunfó la revolución, para pervivir tuvo que claudicar y conceder una extensa libertad religiosa.

e. La situación en los últimos años del reinado de los Estuardo era anárquica y arbitraria. Los tribunales del rey actuaban injustamente en muchos casos. Los impuestos aumentaban progresivamente. La nueva clase social de comerciantes e industriales comenzaba a inquietarse, pues durante el reinado de los Tudor había actuado con independencia y conquistado puestos y riquezas. Cuando Shaftesbury fundó el partido whig, el ambiente estaba preparado. Pues bien: la gran labor de Locke en su tiempo consiste en que proporcionó los principios abstractos para elaborar la doctrina de un partido político, ya existente, pero dotado ahora de una fuerte base teórica para afrontar el futuro. Lo que consiguió, no solo en su patria, sino en todo Occidente, fue algo formidable: el abandono de la vieja idea del derecho divino de los reyes y el definitivo triunfo del **Parlamento**, como legítimo representante del pueblo.

CONTEXTO CULTURAL

Por aquel entonces, estaban sucediendo cambios en el aspecto intelectual, económico, social y político.

En la segunda mitad del siglo XVII, Occidente entró en una edad de revoluciones (industrial, social, política), las cuales, según James Bowen (*Historia de la Educación Occidental*, Ed. Herder, Barcelona, 1992) introdujeron cambios importantes en la **educación**, mereciendo destacarse dos rasgos significativos:

- La creciente participación de los gobiernos en la ayuda a la educación (por contraposición a la simple publicación de decretos, como habían hecho durante siglos).
- En definitiva, la aparición de nuevas concepciones del hombre y de la sociedad que ofrecían alternativas polémicas, para reemplazar las creencias convencionales, con posibilidades incitantes de desarrollo futuro.

Otra característica de la época a tener en cuenta es que todas las discusiones de la sociedad inglesa entre 1660 y 1690 giran en torno al tema de la **tolerancia religiosa**. Aunque Charles II había prometido impulsar la libertad de culto al momento de restaurarse en el trono en el año 1660, la presión de su entorno hizo que tal promesa no pudiera cumplirse. Después de 1662, todo aquel que manifestara públicamente su rechazo a la religión anglicana podía ser multado, confiscado y encarcelado.

A principios de 1660 John Locke era un desconocido tutor en Oxford y dos escritos suyos sobre el tema, curiosamente, hablaban a favor de la postura del clero anglicano y de reforzar la represión contra los disconformistas. Pero en 1667 conoce a Anthony **Ashley** Cooper, posteriormente nombrado conde de Shaftesbury, uno de los líderes de la oposición a la monarquía y a partir de este momento Locke cambiará de postura. Afirmará con tenacidad que los magistrados no tienen autoridad para interferir con las decisiones individuales de las personas quienes eligen sus propios caminos a la salvación eterna. Niega por tanto que la libertad de culto degenere en libertinaje y rebelión, mucho peores son las consecuencias nefastas que conlleva la persecución religiosa.

En 1670 la Iglesia Anglicana lanza una feroz represión contra los disidentes religiosos, desatando una verdadera caza de brujas que culminará con una quema y censura de libros, cientos de prisioneros y muchos rebeldes enjuiciados, torturados y asesinados. Para la monarquía gobernante era intolerable pensar que los individuos podían ser vistos a los ojos de Dios como libres y responsables y, por lo tanto, que podían actuar según su libre albedrío. Aquí comienza la lucha de John Locke: en la fundamentación del principio de libre credo religioso como derecho natural del individuo, el cual precedía y era independiente a la instauración de todo gobierno. El Estado, según Locke, tenía como fin, únicamente, proteger los intereses civiles de los ciudadanos y no interferir en sus creencias religiosas.

Subyace a esta cuestión el tema central de la modernidad:

- la división entre conocimiento racional y conocimiento revelado,
- se discute por primera vez la separación de la religión del Estado,
- la relación entre derechos naturales y derechos civiles y
- los límites del poder del gobierno.

En este contexto, Locke comienza a escribir el *Ensayo sobre el Conocimiento Humano*.

Otro de los postulados que defendían los disidentes eran que Dios creó a los individuos iguales y libres respecto a otros; que los individuos son parte de una comunidad que se funda en lo moral y es gobernada por leyes naturales, conduciendo sus actos por los dictados de la razón; que las disputas deberán ser resueltas bajo provisión de evidencia, argumentación y discusión; y que, a pesar de ser seres corrompidos, los individuos son capaces de vivir en paz entre ellos, gracias al consenso y el acuerdo.

Durante el siglo XVII la **teoría política** dominante fue aquella que intentaba fundamentar el poder absoluto del monarca.

Es, sobre todo, en **Francia** donde más claramente se percibe este hecho a través de la figura del Rey Sol (Luis XIV) al decir que el Estado soy yo. Pues bien, será **Bossuet** (1627-1704), famoso orador del palacio de Luis XIV, un defensor claro de la teoría de que el poder del rey viene de Dios.

Por otra parte, en **Inglaterra**, uno de los representantes principales de la defensa del absolutismo era **Robert Filmer**. Escribió una obra titulada *el Patriarca* en donde intentaba demostrar el poder absoluto del rey a partir de una pretendida transmisión desde el mismo Adán, el cual, a su vez, recibiría tal poder directamente de Dios. John Locke escribirá, precisamente, el primer tratado sobre el gobierno civil para responder la teoría de Filmer.

Poco a poco se irán sometiendo a crítica todas estas concepciones absolutistas. La crítica comenzará primeramente en los países bajos (Holanda) a través de la figura de **Hugo Grocio** (1583-1645) y, más tarde, en Inglaterra con **Thomas Hobbes** (1588-1679) y con **John Locke** (1632- 1704).

La vida de John Locke transcurre en una **época agitada políticamente**. En este contexto es importante tener en cuenta, aunque sea brevemente, los datos históricos siguientes:

- A) En 1642 se produce en Inglaterra un enfrentamiento entre el Parlamento y el rey absolutista Carlos I. Este enfrentamiento conducirá a la **Primera revolución inglesa** de 1648 que finalizará con la ejecución del rey Carlos I. En el año 1651, Hobbes, publica su obra *Leviathan*.

- B) Después de la caída de Cromwel, Jacobo II (hermano de Carlos I) sube al trono en 1685 e intenta gobernar de nuevo de una forma absolutista. Esto hará que en 1688 se produzca la **Segunda revolución inglesa**, en donde el rey, en este caso, tendrá que huir de Inglaterra. Accederá al trono María y su marido Guillermo de Orange el cual instaurará una monarquía parlamentaria como reacción al absolutismo de los Estuardo. A partir de ahora las luchas políticas se centrarán entre los Torys (conservadores partidarios de los Estuardo) y los Whigs (liberales partidarios de los Orange). Pues bien, es en este contexto en dónde deberíamos situar la obra política de Locke. Sus dos tratados sobre el gobierno civil son escritos en 1690, es decir, dos años después de producirse la 2ª revolución inglesa.
- C) **La labor de John Locke** consiste, en gran medida, en proporcionar los principios teóricos liberales fundamentando teóricamente la crítica sobre el poder absoluto de los monarcas, así como la creencia de que su poder procede de Dios.
- D) **La doctrina política de Locke** se encuentra expuesta en las *Cartas sobre la tolerancia*, (de 1689,1690 y 1693), y en los *Dos Tratados sobre el gobierno civil*, de 1690, especialmente en el segundo (siendo el primero de carácter fundamentalmente polémico). 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. Se ha interpretado esta obra como una simple justificación de la Revolución de 1688, aunque es evidente que su intención es más amplia. El primero de esos tratados tiene un carácter esencialmente polémico e intenta refutar las tesis de Robert Filmer, que en su obra *Patriarca* daba fundamentación divina al poder de los reyes. Los hombres, según Filmer, no son libres por naturaleza; de ahí la necesidad de una monarquía absoluta que los una. En la actualidad el primer tratado de Locke perdió su antigua significación; por eso suele imprimirse y publicarse el *Segundo Tratado* que es el que expone realmente su doctrina política.

CONTEXTO FILOSÓFICO

Pese al predominio del **escolasticismo aristotélico en Oxford**, en la época en la que Locke realizó allí sus estudios, la filosofía de Locke se enmarca en;

- a. la tradición "empirista" de **Francis Bacon**,
- b. la influencia de **Pierre Gassendi**: (1592 - 1655) fue un sacerdote católico, filósofo, científico y matemático. Nacido en la Provenza francesa, es conocido por haber tratado de reconciliar el atomismo de Epicuro con el pensamiento cristiano. Adversario del cartesianismo (mantuvo relación epistolar con Descartes, presentándole sus objeciones) y del aristotelismo escolástico. Resucitó el atomismo materialista de Epicuro y Lucrecio. Entre sus obras destacan las "Anotaciones al décimo libro de Diógenes Laercio" y la "Disquisición metafísica",
- c. y compartiendo el carácter antidogmático y "experimental" de la **Royal Society**, bajo la clara influencia de la Nueva Ciencia de la naturaleza.
- d. En el ámbito de la Política Teórica, Locke partía de una visión mucho más optimista que la de **Hobbes** respecto del estado de naturaleza. Sostiene que hay una ley natural que rige a la Naturaleza y al hombre y que es para éste ley moral, a la que puede acceder por la razón. Esta ley consagra la vida, la libertad y la propiedad. En el estado de naturaleza ya existe esta ley y el hombre, como ser razonable, la conoce. Pero la ausencia de una autoridad superior impide garantizar que los derechos y deberes que la ley natural prescribe sean respetados por todos. Locke considera que el derecho cuyo respeto es más difícil que se dé en el estado de naturaleza es el de propiedad. Para defender estos derechos surge la sociedad, el derecho y la autoridad. La sociedad, a través de su ordenamiento jurídico, tiene su razón de ser en el garantizar la vida, la libertad y la propiedad de los individuos. La sociedad nace del consentimiento (*contrato social*) de los individuos que buscan proteger sus derechos naturales a la vida, a la libertad y a la propiedad. Pero el poder político, que los individuos ceden al Estado cuando éste nace, puede siempre ser reasumido por ellos. El Estado no tiene otro fin que el de velar por los individuos, por su bienestar y su propiedad, la cual no tiene derecho a enajenar. Y para amparar al individuo de una

potencial exacerbación del poder estatal, Locke propugna la división equilibrada del poder político en legislativo y ejecutivo.

e. Las ideas políticas de Locke se extendieron por el continente europeo gracias a **Montesquieu** y a **Voltaire**.

f. Sus ideas pedagógicas lo hicieron a través de **Rousseau**. Locke se oponía a la utilización de la violencia por parte del docente y propugnaba el aprender jugando. Tampoco aceptaba que la educación se redujera a transmitir esquemas ya hechos y consideraba que el educador antes bien debía favorecer el desarrollo de esquemas propios por parte del alumno, acompañando el desarrollo de la libertad y la iniciativa individual.

FILOSOFÍA POLÍTICA EN LOCKE

Introducción.

Su pensamiento filosófico es Empirista, parte de una crítica al innatismo y al racionalismo, todo su pensamiento está dedicado al esfuerzo por adherirse a la experiencia concreta.

El empirismo afirma que la conciencia humana se halla encerrada en los confines de la experiencia y que más allá de ellos no hay más que problemas insolubles o arbitrarias fantasías. Con esto Locke impone una saludable moderación a las pretensiones de la razón humana. Esto se manifiesta en sus ideas de:

- Afirmación de la libertad individual, en lo político.
- Defensa de la tolerancia religiosa, pues al considerar al hombre libre quiere garantizarle en el interior el ejercicio de sus efectivas facultades.
- En su meta: la función social del hombre y las tareas concretas que esperan a éste en la vida.
- Defensa de la democracia
- Libertad de las iglesias

“Todo su pensamiento, entonces, es fruto de ese enfoque en que se renuncia a toda pretensión metafísica y a todo intento de ir más allá de aquella realidad dentro de la cual el hombre vive y funciona efectivamente”. (Abbagnano y Visalbergui, *Historia de la Pedagogía*, Barcelona.)

Es el padre del individualismo liberal. Sus principales obras son:

- *Cartas sobre la Tolerancia*: polémico. En él defiende la democracia y establece ciertos límites entre el estado y la iglesia.
- *Tratados sobre el Gobierno Civil* (1690): fundamenta filosófica y políticamente el estado buscando la legitimidad del mismo.
 - ❖ *Primero*: polémico. En él refuta la Teoría patriarcalista de Sir Robert Filmer la cual afirma que los hombres son una propiedad de un monarca absoluto lo cual Locke desmiente en este primer tratado. Añade que la potestad paterna está limitada temporalmente hasta la mayoría de edad (emancipación de los hijos)
 - ❖ *Segundo*: que pasa por ser la obra en la que Locke condensó lo esencial de su pensamiento político. La obra de Locke aparece en el momento más oportuno y refleja la opinión de la ascendente clase burguesa. Locke expresa el ideal de la burguesía. Intenta cumplir dos objetivos diferenciados; para evitar la tiranía propone un rey constitucional subordinado al poder civil (del parlamento) y para evitar la corrupción política plantea la división de poderes.
- *Ensayos sobre la Ley Natural*: Identifica la ley de la naturaleza con la ley divina de conformidad.

TEORÍA POLÍTICA

El hombre es un ser razonable y la libertad es inseparable de la felicidad. El fin de la política es la búsqueda de la felicidad que reside en la paz, la armonía y la seguridad. Así, no hay felicidad sin garantías políticas y no hay política que no deba tender a extender una felicidad razonable. La base de su filosofía es el derecho natural

Teoría política del contrato.

Hay un primer estado inicial de naturaleza. La máxima del estado de naturaleza es "Paz, benevolencia y ayuda mutua". Tal estado de naturaleza es un estado "de perfecta libertad para ordenar sus actos y disponer de sus propiedades y de las personas que creen conveniente dentro de los límites de la ley natural, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre" (II, 2, 4) por lo anteriormente expuesto considera al hombre como un ser creado libre y en igualdad.

Por otra parte, Locke considera que existe una ley moral natural la cual es racional, universal y totalmente obligatoria.

Pero el derecho implica deber; el estado de naturaleza tiene su ley que a todos obliga: nadie ha de atentar contra la vida, la salud, la libertad ni las posesiones de otro. Son iguales los unos a los otros en la medida en que no existe entre ellos ninguna diferencia natural que autorice a éste a limitar la libertad de aquél. Así forman familias y proceden, según su conveniencia, a los intercambios que juzgan provechosos. En este estado, se hacen mutuas promesas a fin de regular su vida, que están obligados naturalmente a respetar, puesto que, sin ese respeto, el uso de la palabra pierde todo su significado. Deciden también crear unos signos -la moneda- gracias a los cuales los intercambios de bienes se ven facilitados. Desde ahora, ya no se contentan, sobre todo respecto a la ocupación del territorio, con los pocos acres necesarios para la supervivencia de una familia. La sociedad humana se hace más compleja ya parecen en ella riesgos cada vez más numerosos de conflicto.

Doctrina de la propiedad y de la libertad.

Contrariamente a Hobbes, Locke estima que el estado de naturaleza es un estado pacífico, o al menos relativamente pacífico. La naturaleza no es para él ni feroz, como para Hobbes, ni perfecta, como para Rousseau. El estado de naturaleza es un estado de hecho, una situación perfectible.

Contrariamente a Hobbes también, Locke estima que la propiedad privada existe en el estado de naturaleza, que es anterior a la sociedad civil. Esta teoría de la propiedad ocupa en Locke un destacado lugar: atestigua los orígenes burgueses de su pensamiento y contribuye a aclarar su éxito. La propiedad privada no sólo beneficia al propietario privadamente, sino a todos los hombres.

Según Locke, es el hombre "industrioso y razonable" -y no la naturaleza- quien está en el origen de casi todo lo que tiene valor. Por consiguiente, la propiedad es natural y bienhechora, no solo para el propietario, sino para el conjunto de la humanidad: "El que se apropia de una tierra mediante su trabajo no disminuye sino que aumenta los recursos comunes del género humano". La propiedad confiere la felicidad y la mayor felicidad coincide con el mayor poder: "La mayor felicidad no consiste en gozar de los mayores placeres, sino en poseer las cosas que producen los mayores placeres". De esta forma queda definido un "**hedonismo capitalista**".

Un individuo tiene derecho la propiedad privada de tanta tierra cuanta pueda labrar, sembrar y cultivar para aprovechar sus productos.

La propiedad privada es un derecho natural tan primitivo como el derecho a la vida, a la libertad, a la salud y a la integridad.

Como es lógico, no existen derechos sin deberes: Respetar la vida, la salud, la libertad, las posesiones ajenas y la igualdad.

Para garantizar la propiedad, los hombres salen del estado de naturaleza y constituyen una sociedad civil "cuyo fin principal es la conservación de la propiedad". "El gobierno -escribe también Locke- no tiene más fin que la conservación de la propiedad." "Para que se prohíba a todos los hombres invadir los derechos de otros" y "para que sea observada la ley natural" que aspira a la paz y a la defensa de todo el

género humano. La ejecución de esta ley, en el estado de naturaleza, se ha dejado en manos de todos los hombres [y] todo el mundo tiene derecho a castigar a los transgresores en grado suficiente para prevenir su violación"

Hay que observar que aquí Locke emplea más o menos indiferentemente -según parece- las expresiones "sociedad civil" y "gobierno". Para Locke la función del gobierno consiste menos en gobernar que en administrar y legislar.

Poder político es: "el derecho a dictar leyes, incluida la pena de muerte y, en consecuencia, todas las inferiores, para la regulación y salvaguarda de la propiedad, y a emplear la fuerza de la comunidad en la ejecución de todas las leyes y en la defensa del Estado contra agresiones del exterior, y todo ello únicamente en pro del bien público." (II Tratado, 1, 3)

Se trata de tener el poder de ejecutar la ley para que la ley sea eficaz. Hay que proteger al inocente y reprimir a los delincuentes.

“La constitución de un gobierno político, civil no quita a los hombres los derechos de que disfrutaban, salvo el de hacerse justicia a sí mismos; ya que la justicia del poder civil consiste en su eficacia para garantizar a los hombres pacíficamente estos derechos.”(Abbagnano, *Historia de la filosofía vol.2*, pág.301)

Leyes, jueces y una policía: esto es lo que hace falta a los hombres en el estado de naturaleza y lo que les proporciona el gobierno civil. Por consiguiente, el poder político es una especie de depósito confiado por propietarios a propietarios ("political trusteeship"). **La libertad** del hombre en el estado civil consiste en: "no estar sometido a más poder legislativo que el establecido de común acuerdo, ni al dominio de otra voluntad ni a la limitación de más ley que la que este poder legislativo establezca de acuerdo con la confianza depositada en él" (II, 4, 22).

Los gobernantes son administradores al servicio de la comunidad; su misión consiste en asegurar el bienestar y la prosperidad.

Locke justifica sin embargo, la esclavitud, cuando alguien que puede ser reo de muerte, en vez de ejecutado es utilizado en su servicio por el ofendido, sin que por ello cometa éste delito alguno; pues, en todo caso, siempre queda al esclavo obtener la muerte al resistirse a la voluntad de su amo si considera que las penalidades de su esclavitud superan el valor de la vida.

Podríamos afirmar con Locke que existen tres estados fundamentales:

- El estado de naturaleza, es decir, un estado de paz, de buena voluntad, de asistencia mutua y conservación, pues todos los hombres, por su propia esencia natural son libres e iguales unos a otros, no existiendo desde este punto de vista ninguna razón que pudiera justificar el poder de un hombre sobre otro hombre, lo cual sería, por otro parte, tremendamente peligroso, dado que cada uno sería en sí mismo juez y ejecutor. Se trata de un estado teórico, no real.
- El estado de guerra, es decir, un estado de enemistad, malicia, violencia y mutua destrucción. El instinto natural de conservación llevaría, dado el egoísmo humano y sus pasiones, al abuso de unos hombres sobre otros, según confirman, además, las conocidas leyes de Darwin aplicables también a las leyes humanas
- El estado de sociedad, es decir, el estado intermedio entre el ideal natural y el estado de guerra el cual se produce cuando cesa el estado de guerra y las partes se someten a una autoridad superior, la ley consensuada, que resuelva las diferencias.

PODER POLÍTICO

La sociedad civil, el pacto constitutivo.

Dice Locke que Dios: "impuso al hombre obligaciones, necesidades y conveniencias lo bastante fuertes para inclinarle a vivir en sociedad y le dotó de entendimiento y lenguaje para gozar de ésta y perpetuarla." (II Tratado, 7, 77).

La primera sociedad fue entre hombre y mujer (que implica derechos recíprocos encaminados a la procreación y una comunidad de intereses); la siguió la de padres e hijos y, con el tiempo, la de amos y sirvientes.

Los conflictos más notorios y perjudiciales tienen como origen los atentados contra el derecho que tiene cada uno a disponer de su vida, de apropiarse de los bienes libres y de exigir el respeto de los compromisos contraídos. Sin duda, aquél cuyos derechos han sido lesionados puede castigar legítimamente al culpable, obligándole a reparar el daño y como consecuencia la necesidad de crear una sociedad. Pero, además de que este procedimiento corre el riesgo de engendrar una secuencia indefinida de violencias, es, empíricamente inaplicable; como apunta Locke, los ladrones y delincuentes son, en general, más robustos y astutos que el común de los propietarios. Conviene, pues, que aquellos que quieren la plena realización de los principios del derecho natural, es decir, el libre desarrollo de cada uno, *formen sociedad* y establezcan una instancia cuyo fin sea organizar la sociedad según reglas comunes, y utilizar los medios convenientes para hacerlas aplicar. Esta sociedad será denominada **estado social** el cual cumple como objetivo el evitar el estado de guerra y además no es natural porque surge de la voluntad de los individuos que previamente lo han consentido.

Los propietarios -no siendo la propiedad de las tierras, herramientas o capital, a ojos de Locke, más que una extensión natural de la libre disposición que el hombre tiene de su cuerpo y de su actividad, es decir, de su trabajo- se reúnen y se entienden para *definir el poder público encargado de realizar el derecho natural*. Ese poder es soberano, en tanto que los que lo han instituido, y mientras obren según sus fines, están obligados a obedecerlo y prestarle apoyo.

Sus tareas son de tres clases:

1. como legislador, fija las reglas de ejercicio de la soberanía -las leyes orgánicas del Estado o su constitución- y define las leyes que rigen el derecho público y privado;
2. con la perspectiva de aplicar los derechos de naturaleza a las particularidades empíricas de la sociedad, juzga y sanciona las faltas contra la ley, esforzándose por hacer reinar el orden y la justicia derivadas de los propios derechos de naturaleza, requiriendo la fuerza pública para que las sanciones sean efectivas y los daños reparados;
3. como gobernante toma las decisiones sobre la guerra y la paz, y la administración, que exigen la salvaguardia de la colectividad, la seguridad de los ciudadanos y la protección de sus libres actividades.

Todos los hombres son libres, iguales e independientes por naturaleza, y nadie puede ser privado de esa condición ni sometido a un poder político sin su consentimiento. Pero cuando un número de personas se avienen a formar una comunidad o gobierno, pasan a constituir un cuerpo político en el que es la mayoría quien tiene derecho a actuar y decidir.

"Lo que origina y constituye de hecho una sociedad política no es sino el consentimiento de un número de hombres libres capaces de formar una mayoría [...]. Esto y sólo esto es lo que da o podría dar origen a cualquier gobierno legítimo".

El pacto de institución del poder público, del Estado, es bien diferente del que establecía Hobbes. Hobbes lo concibe como un despojamiento completo que obliga a los sujetos y no implica ninguna obligación por parte del Estado. Locke se distingue en esto, porque, según él, la sociedad como tal -en el estado de naturaleza- posee la capacidad de organizarse armoniosamente, sin necesidad de recurrir al orden político. Lo que obliga a instaurarlo es la *impotencia* a la que se ve reducida tal sociedad cuando su

orden natural es amenazado por enemigos interiores y exteriores. Los derechos naturales se ven privados de su fuerza: es indispensable constituir un poder que los enuncie y formalice -que les dé *fuerza de ley*- y que imponga su efectividad mediante la coerción.

El poder y poderes en el Estado según Locke.

El principio del Estado es, pues, necesario con su aparato legislativo, judicial, policial y militar, pero es una fórmula vacía. Los ciudadanos propietarios deciden sobre la naturaleza del cuerpo legislativo y del gobierno, así como aquellos de entre ellos a quienes otorgan su confianza para desempeñar tales tareas (gobierno representativo). Por lo tanto, el régimen depende de ellos, durante tanto tiempo como el que sea capaz de servir al bien público.

El poder supremo es entonces el legislativo. Lo esencial es el hacer leyes; y las leyes no pueden ocasionar perjuicio a los propietarios. **"El poder de la sociedad o el poder legislativo no podrá nunca extenderse más allá de lo necesario para el bien común"**. El poder legislativo es el más importante, pues tiene que hacer leyes a las que todos estarán sometidos. Es el poder supremo del Estado, algo sagrado e inalterable. Deberá legislar igual para todos. Por otra parte, para la aplicación de la justicia harán falta, además de leyes fijas e iguales, jueces reconocidos y autorizados que den a la interpretación de la ley la imparcialidad que no tendrían los apasionados por las disputas de intereses. El poder legislativo tendrá pues:

- Como origen: la necesidad de conservar la libertad y la propiedad de los miembros de la comunidad.
- Como dignidad: el poder supremo del Estado.
- Como finalidad: Buscar el bien común en el respeto al derecho de todos a la vida y a la propiedad y legislar igual para todos, sin exención de miembro alguno de la comunidad.

La prerrogativa del ejecutivo está limitada de la forma más precisa. Es un "poder confiado al príncipe para que provea al bien público en los casos que dependen de circunstancias imprevistas e indeterminadas y que no se pueden, por este hecho, reglar, en forma segura, por leyes fijas e inmutables." El poder ejecutivo y el poder legislativo no deben estar reunidos en las mismas manos, pero el poder legislativo es superior al ejecutivo. Es "el alma que da vida, forma y unidad al Estado."

Pero el poder del legislativo no es indefinido; se encuentra limitado por los derechos naturales. Así, todo poder, para ser político, debe ser, ante todo, justo. Para Locke, como para Kant, el problema del poder se reduce a un problema moral.

La división de poderes se estructura como sigue:

El poder legislativo constituye el poder supremo en sentido estricto (Asamblea.), pero no es un poder absoluto: tiene que responder de la confianza puesta en él y respetar la ley moral natural... Una vez promulgadas las leyes, debe disolverse: ello garantizará que no quieran ejercer un poder que no le compete, y además se someterán a las leyes por ellos mismos redactadas.

El poder ejecutivo es el encargado de realizar los mandatos del legislativo.

El poder federativo encargado de la seguridad del Estado y de las relaciones con el exterior. Para Locke, es ilógico que se separe del ejecutivo.

(Para Locke el poder judicial no es un poder independiente, siendo sólo un aspecto del ejecutivo).

Un gobierno se disolverá siempre que se de alguna de las siguientes situaciones:

- a) Por causas externas: cuando la sociedad que gobierna no pueda perdurar al ser conquistado el Estado por un Estado enemigo.

b) Por causas internas:

- Siempre que el legislativo sea modificado arbitrariamente o sometido a un poder absoluto que le impida actuar libremente.
- Si el detentor del poder ejecutivo es incapaz de poner las leyes en vigor.
- Si el ejecutivo o el legislativo obran contrariamente al mandato encomendado.

Cuando un gobierno queda disuelto por cualquiera de estas causas la rebelión de los súbditos queda justificada.

Para Locke existen tres formas de gobierno que son: la democracia perfecta cuando el poder natural reside naturalmente en la mayoría, la oligarquía cuando el poder reside en manos de unos pocos hombres selectos y en sus herederos y, por último, cuando el poder está depositado en manos de un solo hombre, siendo hereditaria si el poder pasa del rey a sus sucesores y electiva en caso contrario sería la monarquía.

Las garantías políticas de la sagrada propiedad.

Además "el poder político no puede tomar a nadie parte de su propiedad sin su consentimiento [pues] la salvaguarda de la propiedad es el fin de un gobierno y la razón por la cual los hombres entran en sociedad."

Tiene que haber impuestos para costear los gastos estatales: "Es cierto que los gobiernos no pueden mantenerse sin grandes gastos y es bueno que quien se beneficia de la protección del Estado pague la parte que le corresponda para ayudar a mantenerlo."

Por último, el poder legislativo no puede transferir la facultad de promulgar leyes pues el pueblo le ha otorgado al legislativo el poder de hacer leyes.

Las leyes exigen una ejecución y una observancia perpetua. Es necesario que haya otro poder que de ello se ocupe. Es el **poder ejecutivo** y Locke lo distingue de un tercero que se llama **federativo**, encargado de representar a la comunidad frente a las demás y ante los individuos ajenos a ella, y que es el competente para decidir las alianzas, la guerra y la paz, y las transacciones internacionales.

Estos poderes son distintos, porque el uno comprende la ejecución de las leyes internas y el otro se ocupa de la seguridad y de los intereses públicos en el exterior; pero casi siempre van unidos y difícilmente se podrán separar; en consecuencia, si recayeran en personas que pudieran actuar por separado, llevarían más pronto o más tarde al desorden y la ruina.

Naturalmente, todos los poderes dependen de la voluntad de los ciudadanos, lo mismo que el legislativo, pues dependen de éste; y sólo aquella voluntad los justifica. Y el poder ejecutivo debe dar cuenta de sus decisiones al legislativo: "Mientras el gobierno subsiste, el poder supremo es el legislativo, porque quien puede imponer leyes a otro ha de ser, por fuerza, superior."

Es así incluso donde el poder legislativo no es permanente y sí lo es la persona que encabeza el ejecutivo, puesto que si ésta viola la ley ya no tiene ningún derecho a ser obedecida. Esa persona es solamente el símbolo, la imagen o representante del Estado, que actúa por voluntad de la sociedad, tal como declaran las leyes y no tiene, pues, otra voluntad ni otro poder que los de la ley. La monarquía constitucional ha quedado definida; lo contrario no es sino tiranía y usurpación de poder.

Si los legisladores son elegidos para un determinado período de tiempo, según Locke estima conveniente, el poder de elección ha de ser siempre ejercido por el pueblo, sea en épocas determinadas o cuando fuera convocado. La potestad de convocar corresponde al ejecutivo, que lo hace a intervalos prefijados en la constitución.

La rebelión como resistencia a la agresión del poder.

“Para recortar la supremacía absoluta del Estado y mellar un poco los filos autoritarios, se le declara originario de la voluntad de los particulares, y vinculado esencialmente a dicha voluntad individual.” (Hirschberger, *Historia de la Filosofía II*, pág.124)

¿Y si el Estado faltase a su misión y contraviniese los derechos naturales? Si las normas son violadas por la fuerza, el que así procede se pone en estado de guerra con el pueblo, y éste tendrá derecho a destituirle. "En todos los estados y condiciones, el auténtico remedio contra la fuerza ejercida sin autorización es la fuerza misma." Si bien la fuerza sólo puede oponerse a la fuerza cuando ésta es injusta e ilegal: "Todo el que hace uso de la fuerza sin tener derecho a ello [...] se pone en estado de guerra con aquellos contra los cuales lo ha hecho. Una vez en este estado, todos los vínculos anteriores desaparecen y pierde vigencia cualquier derecho que no sea el de autodefensa y el de ofrecer resistencia al agresor."

Si el poder perjudica a los derechos naturales, especialmente a la libertad y a la propiedad, Locke reconoce a los gobernados el derecho a sublevarse. Entonces, los ciudadanos tendrían el deber de desencadenar la "insurrección sagrada" y dotarse de unos gobernantes decididos a hacer del Estado un poder al servicio de las libertades inherentes a cada individuo. Pero el derecho de resistencia de Locke es muy diferente de la teoría calvinista que descansa en la soberanía popular. No es tanto rebelión como resistencia a la rebelión de los gobernantes frente a la ley y a la naturaleza misma de la sociedad civil; y siempre que la sublevación sea para defender o restaurar el orden establecido. El empleo por parte de Locke del derecho de resistencia no tiende a realizar las aspiraciones populares, sino a defender o a restaurar el orden establecido. La teoría de Locke es de inspiración conservadora; el reconocimiento del derecho de resistencia es un medio para hacer reflexionar al príncipe y para hacerle respetar la legalidad. Permite alejar el peligro de una revuelta popular, pero no constituye en absoluto una invitación a la sublevación.

En definitiva, **el derecho de resistencia es para Locke un llamamiento a la prudencia y al compromiso**. Y ¿quién habrá de juzgar si el monarca o el poder legislativo actúan contrariamente a su cometido? Mi respuesta es, dice Locke, que el juez será el pueblo.

CONOCIMIENTO Y REALIDAD EN HUME

EL CONOCIMIENTO (IDEAS E IMPRESIONES):

Para Locke “todo aquello conocido o percibido es una idea”. Hume divide los contenidos del conocimiento en dos clases:

- Impresiones: son el conocimiento que se realiza a través de los sentidos: la sensación.
- Ideas: son las representaciones o copias de las impresiones en el pensamiento.

Las diferencias que existen, según Hume, entre impresiones e ideas son las mismas que existe entre el sentir y el pensar.

Las ideas y las impresiones pueden ser:

- Simples: que no admiten ningún tipo de distinción ni separación. Son las de mayor valor cognoscitivo.
- Complejas: que sí pueden ser separadas, admitiendo además distinción dentro de ellas, pueden dividirse en partes.

Las **leyes de conexión de ideas** son:

- Semejanza: se parecen.
- Contigüidad: espacial o temporalmente cercanas.
- Causa-efecto: se perciben como antecedente y consecuencia.

Existen cinco **tipos de relación entre impresiones e ideas**:

- **Semejanza**: Toda la percepción de la mente aparece al mismo tiempo como impresión y como idea. Sin embargo, con las complejas no siempre se da esa semejanza, porque muchas de nuestras ideas complejas no han poseído en ningún momento impresiones correspondientes. Por ejemplo, no se tiene impresión de un “año 3.000”.
- **Correspondencia**: Se basa en el principio de que a toda idea simple le corresponde una impresión simple.
- **Representación**: Las ideas no forman una copia exacta, sino que conforman la representación de la experiencia. Las ideas son imágenes de las impresiones.
- **Pensamiento**: En todo momento, la impresión es anterior a la idea. La impresión es la causa de la idea, pero nunca al contrario. La idea deriva siempre de la impresión, ya sea mediata o inmediatamente. Pero jamás en orden inverso.
- **Origen**: La idea tiene origen en la impresión. La procedencia de las ideas se halla en sus correspondientes impresiones simples. Este criterio sobre el origen será el que sienta las bases de todo el empirismo, y será llevado mucho más lejos que por Hume. Se introduce un criterio tajante para descubrir la verdad de nuestras ideas: una idea es verdadera si procede de alguna impresión.

Tipos de conocimiento: Hume hace otra distinción en alusión a los modos o formas de conocimiento.

Existen principalmente dos:

- **Verdades de Razón**: (relaciones entre ideas) A pesar de que todas las ideas tienen su fundamento en las impresiones, se puede poseer el conocimiento de las ideas sin recurrir a las impresiones. A las formulaciones que se realizan ajustándose a este tipo de conocimiento, se denominan analíticas y necesarias. La lógica y la matemática pertenecen a este tipo de conocimiento.

- **Verdades de hecho:** Existen, además del conocimiento que tenemos entre la relación de las ideas otro conocimiento de hecho, "factual", basado en las impresiones. Su fundamento se encuentra en las impresiones. Para averiguar si una idea es verdadera o falsa, existe un modo de saberlo: una idea es verdadera si deriva de una impresión; es falsa, por el contrario, si no procede de impresiones. Por tanto, a toda idea tiene que corresponder una impresión, si no existe dicha correspondencia, hay falsedad. El conocimiento no tiene otra base que las impresiones; dicho conocimiento es el que nos hace reflexionar acerca del punto fundamental de la filosofía de Hume: la causa.

CRÍTICA A LAS IDEAS DE SUBSTANCIA Y AL CONCEPTO DE CAUSA:

El problema de la causa:

Para **Hume**, nuestra capacidad cognoscitiva de hechos se reduce a las impresiones actuales y pasadas. Sin embargo, no podemos tener conocimientos de hechos futuros, porque no se pueden tener impresiones de hechos aún no acontecidos.

Paradójicamente, en nuestra vida cotidiana hablamos con certeza de hechos que se producirán en el futuro. Y además, nos permitimos el lujo de afirmar su nexo causal. Por ejemplo, el aire es causa de que se caigan las hojas: Para estar seguros de la verdad, a la idea debe corresponderle una impresión, y en este caso no podemos tener impresión de un hecho que todavía no ha acaecido. Por tanto, si nuestro conocimiento se reduce a impresiones de hechos, no podemos tener impresiones de futuro y, por consiguiente, no poseemos impresiones de la conexión necesaria entre el aire que sopla y las hojas que caen.

A modo de conclusión, no se puede afirmar el principio de causalidad, ya que:

- nuestras impresiones son del pasado, no del futuro.
- no poseemos impresiones de la causalidad necesaria
- existe unión de impresión a impresión (sólo por simple sucesión, no por causa-efecto) y
- no existe nexo de impresión a no impresión.

Por todo ello, Hume sustituirá el concepto de causalidad por el de **creencia (belief)**: es la costumbre de captar dos acontecimientos sucesivos, lo que nos hace "creer" en la "necesidad de su sucesión".

El problema de la sustancia:

Si no puedo afirmar ninguna cosa de la que no poseo impresión, las ideas innatas no existen. ¿Qué acontece entonces con Dios, el Mundo y el Yo? Se trata del problema de la sustancia.

- ◆ **Mundo:** no acepta esta afirmación, porque no obtenemos impresiones de la relación causa-efecto. La realidad está más allá de las impresiones. Por tanto, no podemos afirmar la existencia de una realidad corpórea distinta a la de nuestras impresiones.
- ◆ **Dios:** afirma que no sabemos de donde provienen las impresiones; no tenemos más conocimiento que nuestras impresiones. Ir más allá de ellas es infundado. Contra las posturas religiosas del deísmo (donde se demuestra la existencia de Dios por medio de la razón) y el ateísmo (donde no se puede demostrar la existencia de Dios por medio de la razón), Hume se encuentra en una postura agnóstica, no pronunciándose de ninguna de las dos formas.
- ◆ **Yo:** lo niega por los siguientes preceptos:
 - Tenemos intuición solamente de nuestras impresiones.
 - El "yo" no es una impresión.
 - Nuestras impresiones son inconstantes y variables: una impresión sucede a otra. Por tanto, no hay impresión constante y permanente tal como el "yo".

Como conclusión, no existe el "yo" como sustancia distinta de las impresiones. Para explicar la conciencia que tenemos todos de nuestra propia identidad, Hume no posee otra explicación que la memoria. El error consiste en que se confunde "sucesión" con "identidad".

EL EMOTIVISMO MORAL DE HUME

El subtítulo del *Tratado*: “*An attempt to introduce the experimental method of reason into moral subjects*” (un intento de introducir el método experimental de razonamiento en los sujetos morales), nos indica cómo toda la obra revierte sobre su tercera parte (la moral) y la importancia que el autor confiere a la misma: “La moral es un tema que nos interesa sobre todos los demás” (*Tratado* 3,1,3).

Para Hume, todas las éticas anteriores padecían de un error común: su racionalidad. Al contrario, para él, el objeto de la moral son las pasiones. Es el corazón y no la razón lo que nos hace actuar, y es el enjuiciamiento de tal acto (no estrictamente regido por la razón) en lo que a fin de cuentas consiste la moral. Pretende Hume, **una revolución copernicana respecto a la moral**: “La filosofía moral está en las mismas condiciones que lo estaba la filosofía natural con respecto a la astronomía antes de Copérnico” (*Tratado* 2,1 3).

Hume cree que la sociedad está hecha a partir de la utilidad del hombre. Por esto rechaza el fundamento racional de los juicios morales, e incluso admite las emociones como lugar donde se fundan los juicios. En su doctrina moral realiza una Crítica del racionalismo moral (1), además de exponer su Emotivismo moral (2):

1. El primer problema que se presenta a la ética de Hume consiste en saber si las percepciones morales son impresiones o ideas. La moralidad no es sólo impresión ni sólo idea, sino una curiosa combinación de ambas. Por tanto, la moral se ocupará de juicios morales. Un juicio moral nos indica, por ejemplo, que matar es malo.

Para el racionalismo, el fundamento de estos juicios es la razón. Hume se opone a este pensamiento. Según el empirista británico, la razón no es el fundamento de los juicios morales, debido a que los juicios morales determinan nuestro comportamiento. Al decir que tal acción es buena, esa afirmación nos incita a realizar dicha acción. Los juicios morales se hacen para determinar nuestro comportamiento en orden a obrar siempre bien.

2. La razón no puede determinar nuestro comportamiento. El conocimiento intelectual no puede determinar el que hagamos una acción o la evitemos: el conocimiento es de relaciones entre ideas y hechos:

- El conocimiento de relaciones entre ideas por sí mismo no impulsa a realizarlas.
- El conocimiento de hechos: los hechos son sólo hechos, no juicios morales. El hecho en sí no es un juicio: el juicio se hace en el interior de uno, en el sentimiento.

Al igual que sucedía con la política de Hobbes, podría hablarse de cierto **mecanicismo** en la ética de Hume, ya que es la finalidad práctica la que define la forma de actuar, y ésta viene marcada por la reacción pasional positiva o negativa que algo nos produce.

“Puesto que la razón sola no puede producir nunca ninguna acción, o dar lugar a ninguna volición, infiero que tampoco es capaz de impedir la volición o de disputar la preferencia a cualquier pasión o emoción” (*Tratado* 2,3,3).

La ética de Hume es de carácter **emotivista**; rechaza los intentos de fundar la ética en la razón. Hume afirma que el fundamento de los juicios morales está en el sentimiento. El hombre actúa por motivaciones, que son las que le mueven a hacer cosas; y también porque el bien y el mal morales, los deberes, la virtud y el vicio no son relaciones de ideas ni son cuestiones racionales. Su origen debe situarse en otro sitio, y Hume denuncia el falso argumento de casi todos los filósofos que pretenden construir una ética racional y constructiva. Este falso argumento (falacia) pretende deducir lo que el hombre debería ser; es decir, el bien y el mal morales, la virtud y el vicio se enjuician así porque son una derivación racional de su propio ser.

“Defino la virtud como toda acción o cualidad mental que da al espectador el sentimiento placentero de la aprobación y al vicio como lo contrario” (*Investigación sobre los principios de la moral*, Apéndice I, 239).

VOCABULARIO

IMPRESIÓN: Es la parte primera del conocimiento experimental. Se distingue por su inmediatez. Es particular y, según Hume, no sabemos cuál es su causa.

IDEA: Según la definición de Locke, es todo objeto de conocimiento humano, ya sea sensible o intelectual. Puede ser simple (de un solo objeto) o complejo (de varios objetos). Procede de las impresiones.

EMPIRISMO: Es aquella doctrina gnoseológica que considera que, en primer lugar, la única fuente de conocimiento exterior que el hombre posee son los sentidos y, en segundo lugar, que la actividad de la razón no aumenta la capacidad de conocimiento de lo exterior aportado por los sentidos.

FENOMENISMO: Es aquella doctrina gnoseológica que considera que los sentidos no pueden proporcionarnos un conocimiento real de las cosas tal como son, sino que se reducen a mostrarnos las cosas, tal y como les aparecen. Combinado con el empirismo, impide todo conocimiento metafísico (es decir, real) de las cosas.

SIMPLE: Es el conocimiento verdadero por antonomasia. Consiste en la impresión directa de algo externo particular.

IDEAS COMPLEJAS DE RELACIONES FILOSÓFICAS: Son las que surgen por voluntad del hombre, combinando ideas simples.

IDEAS COMPLEJAS DE RELACIONES NATURALES: Son las que surgen por la actividad espontánea e inmotivada de la razón. Tienen tres mecanismos: semejanza, contigüidad y causalidad.

PASIVIDAD: Es aquel conocimiento que se limita a recibir y que no aporta nada a lo recibido. Para el empirismo, la sensibilidad es pasiva.

ACTIVIDAD: Consiste en la aportación de elementos al conocimiento. Para el empirismo, la razón es activa y, por tanto, distorsiona y añade elementos que no estaban en la pura captación pasiva de la sensibilidad.

VERDAD DE HECHO: Término heredado de Leibniz, que Hume llama *matter of fact*. Es la verdad que Kant llamará sintética: surge de las impresiones, es particular, aumenta nuestro conocimiento pero no es necesaria.

VERDAD DE RAZÓN: Hume la denomina *relation of Ideas*. Kant la llamará analítica. Consiste en la necesidad absoluta del juicio de la razón. Es universalmente válida y general, pero no aumenta nuestro conocimiento exterior.

SABER VERDADERO (Knowledge): Es el que puede saberse con certeza. Consiste en uno de los dos anteriores.

CREENCIA (Believe): Es todo juicio, fruto de las asociaciones naturales de ideas. Supera la necesidad de la razón o no viene directamente de las impresiones. Es probable pero no procede de la recepción sensitiva de lo exterior sino de la actividad interior de la razón.

COSTUMBRE: Es, para Hume, la base de nuestros juicios racionales complejos. Es un convencimiento irracional de que las condiciones de la experiencia son estables, que se cumplen siempre y que proceden del mismo modo que nuestras impresiones o que nuestra razón.

LA ILUSTRACIÓN

DEFINICIÓN:

“La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sápere Aude!, ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la Ilustración. (*¿Qué es la Ilustración?*, I)

Hemos visto que el siglo XVIII se caracteriza por la lucha y coexistencia de dos modos de vida antagónicos. De un lado, lo que se ha dado en llamar Antiguo Régimen, caracterizado por una economía de tipo mercantilista, organización social jerárquica, monarquía absoluta y religiosidad oficial. Junto a esto, se desarrolla en esta centuria un movimiento que puede ser descrito parcialmente como una crítica demoleadora hacia lo antiguo. Es en este contexto donde podemos encuadrar el llamado movimiento ilustrado o **ilustración**, que se enmarca históricamente entre la revolución inglesa (1688) y la francesa (1789).

Definimos la ilustración como un movimiento cultural, una corriente divulgadora de ideas, una actitud que podría resumirse en la sentencia kantiana ¡atrévete a saber!. Dicha actitud preconiza el poder de la razón para resolver los problemas y limitaciones del ser humano frente a las soluciones establecidas y aceptadas por autoridad de quien las sostiene. No obstante, no se trata tanto de un movimiento original cuanto de un mecanismo de difusión de ideas ya presentes en el siglo anterior.

Los temas más frecuentemente tratados por los ilustrados, como observará Hegel, son el dominio de la Naturaleza (donde la Ciencia cobra un papel esencial), “lo religioso” y la organización socio-política y cultural del Estado.

ANTECEDENTES:

- **Racionalismo:** “*Nuestro Descartes, nacido para descubrir los errores de la antigüedad, pero para sustituirlos por los suyos, y arrastrado por ese espíritu sistemático que ciega a los más grandes hombres, se imaginó haber demostrado que el alma era la misma cosa que el pensamiento, como la materia*” (VOLTAIRE, *Cartas filosóficas*).
- **Empirismo:** “*Nunca hubo quizás un espíritu más sensato, más metódico, un lógico más exacto que el señor Locke*” (VOLTAIRE, *Cartas filosóficas*).

DESARROLLO:

Dicho movimiento se articula en torno a tres generaciones de pensadores:

- La primera, tiene como figuras centrales a **Montesquieu** y **Voltaire**.
- La segunda, de intensa actividad divulgativa, con **Diderot**, **D'alembert** y **Rousseau** (1712-1778).
- En la última, citaremos a **Turgot**, **Lessing** y **Kant**.

También se suele dividir el movimiento ilustrado en función no de los períodos temporales sino de la localización geográfica. Hablamos entonces de la ilustración **inglesa** (*Enlightenment*), la **francesa** (*Lumières*) y la **alemana** (*Aufklärung*). Así, la Ilustración va a tener distintos desarrollos en cada país. En Inglaterra los sucesores de Locke y los deístas; en Francia por los enciclopedistas y en Alemania por la filosofía popular:

Inglaterra: En 1688, se produce la Gloriosa Revolución, estableciéndose una avenencia religiosa, y otorgándose gran libertad para la investigación. Ambas serán admiradas por los franceses, que imitarán estas conductas en su propia Revolución. Se produce también la división de poderes, junto al parlamentarismo, que, unidos, al modelo empirista de Newton, forman los pilares básicos de la aportación de Inglaterra a la Ilustración. **Isaac Newton** destaca, filosóficamente, por lo siguiente:

- El método utilizado en la exposición de los principios mecánicos de la filosofía consiste en investigar, a partir de los fenómenos del movimiento, la fuerza de la Naturaleza, y pasar a demostrar los demás fenómenos por medio de esta fuerza.

- La concepción del espacio, tiempo y movimiento absolutos.

"La mecánica de Newton, llamada hoy mecánica clásica, constituyó la primera gran exposición de la física moderna, y ejerció una influencia considerable sobre la ciencia y la filosofía. Casi todos los grandes filósofos del momento tuvieron en cuenta la mecánica newtoniana, como Locke, Voltaire, etc., utilizada unas veces para partir de ella como la ciencia o, mejor dicho, el 'factum de la ciencia', que se trataba de justificar y fundamentar epistemológicamente"

(FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*).

El avance científico, gracias en parte a las teorías de Newton, hace cada vez menos necesaria la actuación de un Ser Supremo. Surge, pues, el deísmo, como doctrina creyente en un ser superior que es causa del Universo, sin actuar posteriormente sobre él, siendo los hombres los únicos responsables de su destino.

Por otro lado, los Moralistas ingleses intentan fundamentar la moral al margen de la religión, buscándose esta fundamentación en el sentimiento y no en la Razón.

Otras corrientes van a ser la Psicología asociacionista, siendo su principal representante David Hartley; y la Escuela Escocesa, con Tomás Reid como máxima figura.

Francia: La Ilustración va a comenzar en este país con Pedro Bayle, aunque no va a ser el representante capital del movimiento francés, que tiene un carácter optimista y progresista, debido a que los intelectuales de la época logran admitir que los tiempos de la Ilustración francesa eran mucho mejor que los anteriores.

Como antes se ha mencionado, los ilustrados franceses lucharán contra la inavenencia religiosa y el poder político absoluto en manos del monarca. En esta tarea, los más importantes van a ser Voltaire y Diderot, dos de los creadores de la *Enciclopedia*, donde se refleja el intento de los ilustrados a favor de que el pueblo se cultive. La *Enciclopedia* lleva a cabo una recopilación de todos los conocimientos existentes hasta el momento, entre los cuales destaca la importancia que se dio a la ciencia, "Intentando extender aquellos conocimientos considerados más útiles para el desarrollo de la humanidad". Los principales autores de esta *Enciclopedia*, además de Voltaire y Diderot, serán D'Alembert, Rousseau, y muchos otros ilustrados que colaboraron aportando su conocimiento sobre temas explícitos.

Por toda la importancia que cobra la ciencia, el deísmo, introducido por Voltaire, se hace un hueco entre las creencias existentes, aunque, existirá el teísmo, que en cierto momento se derivará al sensismo: toda la actividad psíquica procede de la sensación, y no es sino una sensación modificada. Todo lo sentido es la misma sensación, interpretada de diferente modo.

Otras corrientes de la escuela francesa serán los moralistas, los naturalistas y los materialistas; representados por Helvetius, Maupertuis y La Mettrie, respectivamente.

Alemania: La Ilustración en este país se suele considerar, en general, como menos original e influyente, aunque, a pesar de ello, verá nacer en su seno a uno de los máximos exponentes filosóficos universales, el metódico Emmanuel Kant.

Se suele dividir la Ilustración alemana en tres etapas:

- 1ª etapa: Dominada por Wolff. Echa por tierra la filosofía de Leibniz. A pesar de su escasa importancia en cuanto a teorías filosóficas se refiere, no dejó de crear escuela.

- 2ª etapa: El déspota ilustrado por excelencia, Federico II de Prusia, favoreció la entrada de las ideas ilustradas de Francia e Inglaterra. Destacará Lessing, deísta, puesto que fue la doctrina que más hondo caló en esta etapa.

- 3ª etapa: El trascendentalismo de Kant se alza como figura emergente frente a la poca creatividad filosófica anterior en Alemania.

Tanto en **España** como en **Italia**, la Ilustración no tuvo un arraigo filosófico acentuado, destacando Jovellanos y Feijoo, y Vico, respectivamente.

CARACTERÍSTICAS:

Aunque en Inglaterra, Francia y Alemania, el pensamiento de esta centuria presenta rasgos propios, podemos describir el cuadro general de la Ilustración bajo cinco características: la confianza en la razón, la crítica al orden tradicional (especialmente el religioso), una tendencia al materialismo, la visión de la historia en términos de progreso y, por fin, la creencia en el contrato como fundamento de la constitución del estado moderno. Analicemos más en detalle estos rasgos.

1. Confianza en la razón: La ilustración es un período con una absoluta confianza en la razón como instrumento, como panacea para mejorar el mundo. Cuando el siglo XVIII quiere condensar su esencia en una sola palabra, expresión de todo lo que anhela y por lo que lucha, habla de razón. Frente a la multiplicidad y variabilidad de todo lo humano, la razón se presenta como el cimiento uno e invariable. Y es que, dado que la razón humana ha mostrado ya su madurez con el desarrollo de la ciencia y la técnica, es hora ya de que se aplique al resto de los campos con idéntico resultado. Filosofía, razón, conocimiento y ciencia son entendidos, con sus matizaciones, como términos sinónimos.

Confiar en la razón significa rechazar lo aceptado por convención o por la autoridad de quien lo defiende y someter ante el tribunal de las propias capacidades racionales, supremo juez, cualesquiera opiniones, sean sostenidas por quien sea. Razón y autoridad son, pues, entendidas por la Ilustración como términos antagónicos. El concepto de razón que se maneja en el pensamiento ilustrado es, por un lado, deudor del formulado en el siglo anterior y, al mismo tiempo, presenta diferencias con aquel. Analicemos tal similitud y distinción.

Hay, en primer lugar, una similitud con la noción de razón del siglo XVII en tanto que en ambos siglos se parte de la necesidad de examen crítico de las capacidades de ella. Quedan lejanos aquellos tiempos en los que se filosofaba con confianza e ingenuidad y así, aunque hay en el siglo de las luces una confianza absoluta en el poder de la razón, es necesario primero someterla a un riguroso examen. Este planteamiento, que comienza con Descartes y se continúa con Locke, será llevado a sus últimas consecuencias por un ilustrado alemán: Kant.

Sin embargo, el concepto de razón manejado por ambas centurias es distinto. Para el XVII, la razón es la región de las “verdades eternas”. Su modelo es la matemática, su método es la deducción y su resultado son los grandes sistemas metafísicos, al estilo de Descartes, Leibniz, Spinoza o Malebranche. La razón del XVIII, sobre todo en la ilustración inglesa y francesa, es más newtoniana: su modelo es la física, su método, no es la pura deducción sino el análisis, pues no comienza colocando unos primeros axiomas que posibiliten el proceso de inferencia sino que primero mira los fenómenos, lo que observamos para después buscar esos principios explicativos de lo observado. Su resultado no es, en fin, un edificio construido y acabado con precisión extrema sino algo que debe ser revisado y ampliado gradualmente con esa energía, esa fuerza que impulsa la construcción y que es la razón.

“Nuestra época gusta de llamarse la época de la filosofía. De hecho, si examinamos sin prejuicio alguno la situación actual de nuestros conocimientos, no podremos negar que la filosofía ha realizado entre nosotros grandes progresos. La ciencia natural ha cambiado su aspecto desde la Tierra hasta Saturno, desde la historia de los cielos hasta la de los insectos y, con ella, todas las demás ciencias han cobrado una nueva forma (...) el descubrimiento y el uso de un nuevo método de filosofar despierta (...) un incremento general de las ideas...” (D' ALEMBERT, *Eléments de Philosophie*, I).

2. Crítica al orden tradicional.

* ORDEN TRADICIONAL ANTERIOR: **Bossuet**, representante paradigmático de éste, señala, en el prólogo a la obra *Discurso sobre la historia universal*, lo que, a su juicio, son los dos aspectos esenciales de la historia: el desarrollo de la religión y el de los estados. Y es que se entiende a la autoridad, ya sea religiosa, ya sea civil, como el pilar básico sobre el que se asientan y explican todas las manifestaciones humanas.

* LA TESIS ILUSTRADA: Frente a esta concepción se alza la época ilustrada. Ya **Bayle** había señalado que el verdadero mal no es la incredulidad sino el fanatismo, no el ateísmo sino la aceptación acrítica de lo que viene impuesto del exterior. Siguiendo esta misma línea, **Diderot** critica la superstición como mal mucho mayor que la duda. La intolerancia sólo conduce a la destrucción y al absurdo, ya que es imposible imponer la religión, una religión que sea profesada de corazón, por la fuerza.

Pero si alguien ha pasado a la historia por su defensa de la tolerancia en cuestiones religiosas, es Francois Marie Arouet (1694-1778), que firmará con el nombre de **M. de Voltaire** y que será conocido, no tanto por la profundidad de su pensamiento, cuanto por su capacidad divulgativa. Voltaire lucha contra lo que, a su juicio, han sido los mayores enemigos de la humanidad: los prejuicios y la intolerancia. La solución pasa por una progresiva liberación de la religión en favor de la ilustración, es

decir, de la razón. Sólo la filosofía puede conseguir la convivencia pacífica entre católicos, judíos, calvinistas, luteranos, etc.

Tal ilustración debe ser llevada a cabo por unos pocos, libres de las influencias del clero. En este sentido se advierte un claro apoyo al despotismo ilustrado, junto con una cierta defensa, no exenta de cinismo y mordacidad, de la estupidez de "la mayoría" del género humano.

Esta liberación de los prejuicios, de lo aceptado sin reflexión, es convertida por **Kant** en el emblema del movimiento ilustrado. Tener el valor de servirse de la propia razón, y tener la valentía de aceptar las limitaciones de nuestro conocimiento, aunque suponga rechazar lo establecido; he ahí la gran propuesta ilustrada.

3. Naturalismo moral y religioso. Hemos visto que la Ilustración es entendida por sus defensores como una liberación, una emancipación de lo establecido acríticamente. Pero la negación de las estructuras religiosas y civiles imperantes no implica la negación misma de todo lo civil o religioso. El intento ilustrado es precisamente construir una sociedad basada en el hombre, en lo natural. Por eso, tras la crítica a lo tradicional, surge la optimista moral basada en la naturaleza humana, y surge también la religión natural de corte deísta en la que se destierren los misterios y dogmas.

4. Tendencia al materialismo. También encontramos, como característica común a algunos ilustrados, la tendencia a explicar al hombre en términos materialistas.

Partiendo del sensismo de **Condillac** (1715-1780) y **Helvecio** (1715-1771), quienes sostuvieron una radical dependencia de las ideas con respecto a los sentidos (posición que, por otra parte, está presente en el empirismo), encontramos a pensadores que sí pueden ser calificados de materialistas. Tal es el caso de **La Mettrie** (1709-1751), **Holbach** (1723-1789) y **Cabanis** (1757-1808). Todos pretenden negar la existencia del espíritu o reducirlo a meros procesos fisiológicos. El cerebro segrega pensamiento, al igual que el hígado bilis, declara Cabanis.

5. Creencia en el progreso histórico. La importancia que la noción de progreso tiene en el pensamiento ilustrado queda bien patente si se piensa que, entre los pensadores del momento, ambas palabras se usan como sinónimos. El propio Kant utiliza indistintamente los vocablos ilustración, progreso, mejoría, avance. Esto significa que se entiende la historia del mundo como un progresivo acercamiento hacia una hipotética sociedad perfecta. Ahora bien, no se trata de esperar que tal ideal se dé en una futura vida más allá de la muerte. La ilustración preconiza esta tendencia aquí y ahora, y es precisamente ese deseo de no retrasar la utopía para la eternidad lo que provoca en esta época las revoluciones, que no son más que el intento de poseer la felicidad ahora o, en su defecto, de acabar de golpe y como sea con todo lo que me impide dicha felicidad, ya sean los banqueros, las clases nobles, etc... Se trata, por tanto, de una utopía, pero no trascendente al mundo sino inmanente a él.

Ahora bien, ¿cómo conseguir este desarrollo, esta transformación a mejor?: haciendo que la razón progrese. Y es precisamente en el siglo de las luces cuando, consideran los ilustrados, el desarrollo de la razón ha alcanzado ya un punto en el que podemos hablar de mayoría de edad de ésta: con la invención y el desarrollo sistemático de la ciencia y la técnica, la razón, arrojadas las cadenas de la autoridad, ha mostrado su madurez.

Pues bien, la Ilustración sostiene que el progreso científico y tecnológico conlleva, implica, un progreso en el resto de las dimensiones humanas. Dicho de otro modo: progreso científico y tecnológico implican progreso moral y social. Y es que, si la razón, como dice Kant, ha superado ya su minoría de edad, si la razón se despliega satisfactoriamente en el campo de la ciencia y la técnica, ¿por qué no lo va a hacer en otras dimensiones de lo humano? Esta es la propuesta, la esperanza de la Ilustración: si dejamos que la razón progrese, todo lo demás progresará, construiremos una sociedad basada en principios **razonables**, cuyas consecuencias serán la justicia, la tolerancia, etc.

Es importante resaltar, por último, el optimismo que se respira, un optimismo que tiene como fundamento no a un Dios infinitamente bueno, sino al hombre mismo. Se cree en el hombre y, en torno a él, se aglutinan palabras como libertad, felicidad, desarrollo, etc.

"Funden los Estados inmediatamente academias políticas y morales, consagren los hombres más capaces su talento a la del gobierno, y en 100 años haremos más progresos de los que haríamos en dos mil si continuamos moviéndonos con la rapidez con que lo hemos hecho hasta ahora. Este perpetuo e ¡limitado aumento de razón producirá un día un acrecentamiento de la felicidad humana que nos asombrará más de lo que nuestra civilización asombraría a un cafre".

(ABBATE DE SAINT-PIERRE, cit. en J. BURY, *La idea de progreso*, pg. 131).

6. La Idea de contrato en la constitución del estado moderno. Los siglos XVII y XVIII se caracterizan también por una preocupación sobre cuestiones políticas. Ya hemos dicho que el hombre

ilustrado espera aplicar su capacidad racional a aspectos sociales y políticos. Esto parece bastante lógico si se tiene presente que toda una serie de guerras llevan azotando Europa de modo continuo.

La construcción de un saber seguro sobre la vida política, ha de tener como base un conocimiento sobre el hombre, puesto que es él, en último término, el objeto de tal investigación. A tales efectos, y para mejor entender dicha vida política, se estudia al hombre en el supuesto de que éste no estuviera asociado con otros hombres, para entender la diferencia con el estado actual. Esta situación, que considera al ser humano en un estado pre-social será llamada estado de naturaleza.

La descripción detallada de este estado de naturaleza la realizaremos más adelante pero, por ahora, hemos de considerar que en tal situación el ser humano busca únicamente su propio provecho viviendo en un estado asocial. Las desventajas que esta condición conlleva son evidentes, y así surge la asociación entre hombres, asociación que debe cumplir, mediante contrato o acuerdo, ciertas reglas elementales de convivencia y cuya consecuencia es la formación de un cuerpo público al que llamamos Estado.

Esta nueva forma de vida se concibe, merced a la tendencia habitual del espíritu ilustrado, como un paso adelante, un progreso a mejor. El hombre en condición asocial no había llegado a ser verdaderamente hombre, ya que las manifestaciones propiamente humanas se desarrollan en sociedad. Por otro lado, hay quien ha interpretado que un Estado que tiene como fundamento el acuerdo, el pacto, el contrato, no estará legitimado sin él. Esta consecuencia, que no aparece en los pensadores ilustrados, será desarrollada más adelante.

LA IDEA DE CONTRATO EN LA ILUSTRACIÓN

Todo el transcurrir del siglo XVIII va a representar un intento de ruptura contra el Antiguo Régimen. Un papel fundamental para llevar a cabo esta lucha estará en manos de la burguesía, que dará paso al Nuevo Régimen mediante la Revolución. Se intentará romper, pues, la sociedad clasista y la organización gremial, debido en su mayor parte a la caída del absolutismo, reflejado en este siglo por el Despotismo Ilustrado, que utilizará la Ilustración con fines políticos y no culturales. En este sistema de gobierno el rey acumula todos los poderes y no existe un estado de derecho.

La idea de contrato se concibe como el paso del estado natural al estado social, como la esencia para que se produzca este tránsito. Rousseau fue el autor que más ha influido, tanto en Kant como en la Ilustración en general, en el discernimiento entre los dos estados del hombre antes mencionados.

Sin embargo, no sólo se produce la definición de Rousseau de estos términos, ya que existen diferentes posturas al respecto:

- **Rousseau** entiende que el estado de naturaleza o estado natural designa al supuesto estado en el que ha evolucionado el hombre antes de vivir en sociedad. El hombre es "bueno por naturaleza": alegre, feliz, autosuficiente y no se encuentra determinado por nada, es decir, es libre y sigue las pautas y los impulsos que le ofrece el sano amor de sí mismo. Sin embargo, en este momento el concepto del hombre en su estado de naturaleza no se puede encontrar, puesto que está totalmente integrado en la sociedad. A pesar de ser un concepto abstracto, no niega su existencia en el pasado o en un futuro, por lo que hay que tener conocimiento de dicho concepto.

Por otro lado, Rousseau mantiene el concepto de estado social como el siguiente. El hombre, en el momento presente, al ya encontrarse viviendo en sociedad y totalmente integrado en ella, se corrompe, se hace malo. Comienza entonces su egoísmo, su egocentrismo, la ambición y la crueldad. Este concepto, el de hombre en sociedad, es el que existe entre todos nosotros, puesto que ya todo ser humano se encuentra integrado, de cualquier modo, en una división de clases más o menos poderosas. Por el contrario, si el estado social va acompañado del contrato o pacto, este estado social va a ser bueno, es lo necesario para los individuos, en su cambio del estado natural al civil: "Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy importante, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia y dando a sus acciones la moralidad que le faltaba antes" (Rousseau; cap. VIII, libro I *Del Estado civil*).

El *Contrato Social* de Rousseau (1712-1778), es una obra capital para dar a entender, de algún modo, el carácter político de la Institución. La obra trata de cómo debería ser la sociedad política de su época. El individuo sería libre si se produjera una reforma social y educativa (*Emilio*, obra fundamental sobre la educación, que analiza la psicología del niño y su evolución), que son fundamentos para la salida del mal estado de la humanidad (el pueblo, si adquiriera una cultura, sería capaz de rechazar un sistema tan opresivo). Ese estado, es el estado actual del hombre, puesto que ya no existe la primitiva libertad del hombre. Este estado es casi salvaje, sin ley ni moralidad. El hombre sólo es bueno si la sociedad también lo es. El hombre aislado es bueno por naturaleza, pero amoral, sólo en sociedad desarrolla su vida moral. Si en esta sociedad existe el clasismo, no habrá libertad y a su vez no habrá democracia. Los hombres vividos en igualdad y libertad son los que deben guiar la sociedad hacia un cambio.

Para llegar a este orden social se necesita un acuerdo o convenio, ya que la fuerza no sirve, porque la fuerza no confiere derecho, oponiéndose claramente así al Despotismo Ilustrado de su época (con la emblemática frase del rey Luis XIV, el rey sol: "Todo para el pueblo pero sin el pueblo") y propone un contrato, con la unión de hombres en la que cada uno siga obedeciéndose a sí mismo y siga siendo libre (el hombre es libre desde que nace), es decir, una soberanía del pueblo, cuya voluntad es el fundamento del poder político: "Para Rousseau, el gobierno es el poder ejecutivo dependiente de la voluntad general, y la comunidad civil es la comunidad de hombres libres de igualdad política".

En resumen, Rousseau quiere un proyecto político en el que igualdad y libertad sean compatibles bajo la autoridad de las leyes dadas a sí mismos por el pueblo en la soberanía (voluntad general).

El *Contrato Social* fue leído ávidamente por el pueblo francés. Rousseau es tenido aún por el autor que, más que ningún otro, inspiró la Revolución Francesa. Su publicación contribuyó también a la declaración de la Independencia Americana.

De cualquier modo, a lo largo de los siglos XVII y XVIII, los distintos filósofos, empiristas e ilustrados, van a dar una distinta opinión sobre aquello que posibilita el tránsito del estado natural al estado social en el hombre, es decir, sobre el pacto o contrato social.

- Así, en el siglo XVII, **los empiristas**, fundamentalmente Hobbes y Locke, tratan el tema del contrato, pero ambos lo hacen desde diferentes posturas:

* **Hobbes** advierte que el hombre, por naturaleza, es malo, ya que no existe ninguna ley que le impida llevar a cabo sus impulsos más salvajes: "el hombre es un lobo para el hombre". Para evitar "la guerra de todos contra todos", Hobbes propone un contrato o pacto social entre los individuos, por el que pierden sus privilegios sobre la naturaleza, simbolizada esta pérdida por el *Leviatán*, estableciéndose este contrato gracias a una fuerza superior y al sometimiento. Por tanto, Hobbes entiende por contrato un vínculo de sumisión con carencia de libertad (pacto unionis), en donde una de las partes, al estar oprimida, no va a estar de acuerdo con este pacto, por lo que realmente el contrato en Hobbes no puede ser nombrado como tal: "Como todos los hombres son libres por naturaleza, e iguales e independientes, nadie puede ser extraído de este estado y sometido al poder político más que bajo su consentimiento". (Locke; Cap. VIII, *Del comienzo de las sociedades políticas*).

* La postura de **Locke** no es tan extrema como la de Rousseau o Hobbes, sino que realiza una especie de síntesis de ambas. Evidentemente, el hombre en estado natural puede llegar a violar la libertad del resto de individuos; sin embargo, como ser humano que es, siempre va a surgir una ley moral natural que le impide dañar al prójimo. Existen, además, los derechos naturales, como la existencia y la propiedad. El derecho de propiedad es aquel que permite al hombre subsistir de forma autónoma, fundamentándose este derecho en el trabajo y en la herencia, siendo éstas sus limitaciones. "La única manera de que alguien se despoje de su natural libertad y se coloque en la sociedad civil es por convenio con otros hombres, con objeto de juntarse en una comunidad y vivir en seguridad y paz unos con otros, disfrutando de sus bienes y con mayores seguridades de quien no pertenece a esa agrupación" (Locke; cap. VIII op. cit.)

HISTORIA Y PROGRESO EN EL PENSAMIENTO ILUSTRADO.

Si llamamos **historia** al conjunto de los acontecimientos y sucesos acaecidos en el pasado, **filosofía de la historia** es la consideración, la visión general de ellos, visión que intenta ofrecer pautas de regularidad, dirección, etc... Vamos a analizar la imagen de la historia que se tenía antes de la ilustración y la que, posteriormente, ofrece el siglo de las luces.

Antes de la Ilustración:

Los griegos, sintiéndose insertados en una ley cósmica universal, concebían el mundo como un conjunto de procesos desarrollados en forma circular: cada momento volvería a repetirse una y otra vez al comenzar una nueva vuelta, un nuevo ciclo el universo (recuérdese el eterno retorno heraclíteo).

Este perpetuo tornarse, estaba sugerido por la constante alternancia de fenómenos naturales: día - noche, frío (invierno) - calor (verano), primavera (época del brotar) - otoño (estación del fenecer), fase lunar y fase solar, etc. La consecuencia de tal visión es el fatalismo con el que el mundo griego suele tratar al hablar de lo futuro y del destino: no se considera a la historia en su conjunto como el resultado de la libre acción humana o de una bondadosa providencia divina sino como cumplimiento de lo predicho, de lo fijado de antemano por algún designio desconocido y acaso implacable.

Entre los autores en los que podemos descubrir esta visión repetitivo de los acontecimientos destacan Hesíodo (*Los trabajos y los días*), Heráclito, Anaximandro, Empédocles, Platón (*República*), los estoicos, etc.

La patristica afrontará la filosofía de la historia con **Agustín de Hipona**, quien en su obra *La Ciudad de Dios* expone una nueva concepción lineal y no circular del devenir histórico: el mundo es creado en un instante determinado, Jesucristo nace y muere una vez y, en general, todos los acontecimientos se dan en una singularidad irrepetible. La meta de este desarrollo lineal es el fin de este mundo y la instauración definitiva del paraíso fuera de la historia. Se trata de una visión filosófico-teológica.

"La religión y el gobierno político son los dos puntos en torno a los cuales giran todos los asuntos humanos". (BOSSUET, *Prólogo al Discurso sobre la historia universal*).

Bossuet (1627-1704), sigue las directrices marcadas por San Agustín. En su *Discurso sobre la historia universal* expone una visión de la historia en la que los diversos acontecimientos son explicados en base a la libre decisión humana y a la providencia divina, aunque nuestro conocimiento de la última y de la conexión entre ambas sea muy limitado.

Vamos, pues, a contraponer estas concepciones de la historia a la defendida por la Ilustración.

Pensamiento ilustrado:

Una característica esencial del pensamiento ilustrado es el progresismo. Éste sostiene que cada época es superior a las precedentes de tal modo que, como su propio nombre indica, hay un **progreso** a mejor y lo pasado se entiende inmediatamente como peor o más incompleto que lo presente o futuro. En este sentido, es tópico, como dice Dilthey en *El siglo XVIII y el mundo histórico*, afirmar el carácter anti-histórico de la Ilustración. Y no es que los ilustrados desconocieran la historia, muy al contrario, escriben e investigan sobre historia (Mostesquieu o Voltaire, por ejemplo) pero tales investigaciones interpretan todo lo sucedido como preparación, como antesala oscura para la llegada del Siglo de las Luces. Es significativo que la Convención francesa prohibiera el estudio de la historia en las escuelas.

“Durante los siglos XVIII y XIX abundaron los historiadores, científicos, filósofos y, en general, intelectuales, para los que la *libertad* era algo sagrado (...). Los evidentes adelantos en los conocimientos humanos y el dominio del hombre sobre el mundo natural atestiguaban la realidad del progreso, pero para que siguieran produciéndose tales adelantos, pensaban estos hombres, era necesario suprimir lo más absolutamente posible todas las trabas que limitan la libertad de pensar, trabajar y crear”

(R. NISBET, *Historia de la idea de progreso*, pg. 254).

El progreso queda caracterizado como un movimiento, un proceso que:

- a) es necesario, esto es, no puede no suceder.
- b) es continuo y acelerado, en un proceso ilimitadamente perfectible.
- c) es creciente. El estado posterior es superior tanto cronológica como axiológicamente.
- d) se extiende sólo y a todo el ámbito de lo humano.

La idea de progreso defendida por la Ilustración se refiere al mundo de la cultura (con excepción de Diderot quien, aunque muy tímidamente, habla de la naturaleza en términos evolutivos). Ahora bien, dentro de este ámbito cultural, el progreso engloba la totalidad de las manifestaciones de lo humano: ciencia, técnica, moral, política y social. El resultado de lo dicho es un cambio de visión en la historia.

Si con San Agustín se sostenía una meta para este mundo y la instauración de otro fuera de la historia donde toda injusticia fuera superada, en la imagen ilustrada se niega dicho final de la historia: el momento presente es únicamente el más cercano al reino de paz y felicidad que poco a poco iremos consiguiendo en este mundo con el desarrollo de la razón.

El progreso es una creencia, en cierto modo dogmática, de que, conforme pasa el tiempo, todo tiende a ser mejor. Cada civilización se considera mejor que la antecesora. A largo plazo, la humanidad entera participará en este progreso. La humanidad es considerada por los ilustrados como lugar de realización del individuo y, en sentido moral, como servicio común.

La idea de progreso viene a afirmar, pues, el desarrollo y perfeccionamiento que ha venido sufriendo la humanidad a lo largo de la historia, a pesar de épocas de penuria, como en la Edad Media. Durante el siglo XVIII se va a producir un gran salto, ya que, si durante épocas irracionales como la citada, ha habido perfeccionamiento, ahora que impera la Razón, el desarrollo va resultar enormemente mayor. Se supone un avance gracias a la conciencia histórica.

Según **Voltaire**, el progreso es una racionalización para rectificar la historia, considerada por el autor como una sucesión de etapas y de hechos repetidos, cuya causa son los factores irracionales. Por tanto, se debe mirar al futuro con optimismo, y ejercer un trabajo individual, por el bien del mundo, de la humanidad. Se trata de desbancar, por tanto, valores de carácter irracional, como el azar o la superstición, la intolerancia o las guerras; frente a la posibilidad de mantener algo racional, y constante, como es el progreso, el cual va ligado también a la educación, conocida como "iluminación" en ese tiempo. Se conseguiría, uniendo en los individuos progreso y educación, el optimismo tan buscado por Voltaire.

Rousseau va a buscar también el progreso, pero de forma contrapuesta a Voltaire. Rousseau es el hombre del sentimiento y del corazón, frente a la erudición e intelectualidad de su rival Voltaire. Comparte, sin embargo, la idea de que la humanidad debe progresar, pero no uniendo avance y educación.

Rousseau trata de alejarse lo más posible del refinamiento y el lujo, y afirma que dicho progreso se debe conseguir mediante el sentimiento, acercándose de nuevo a la Naturaleza, para tratar de reconquistarla.

Principales autores ilustrados:

Giambattista **Vico** (1688-1744), debe considerarse un autor de transición que defiende dos ideas contrarias al progresismo ilustrado: aunque exista progreso, la humanidad puede experimentar un proceso de retroceso: En primer lugar, dice Vico, no podemos considerar una cultura pasada simplemente como preámbulo para la "era de la filosofía ilustrada". Un conocimiento completo del hombre implica considerar, y no sólo para tacharlos de retrógrados, todos los elementos que la constituyen: su mitología, su arte, su desarrollo social y político, etc. En este contexto, expone Vico su teoría de los ciclos, en la que se niega a considerar a los primeros hombres como bárbaros, dado que no hay, no puede haber, ninguna prueba demostrativa de tal tesis. En cambio, cree descubrir una tendencia general en las sociedades humanas: éstas se desarrollan en forma de ciclos: cada civilización se va desplegando con su religión, su arte, su ciencia... y poco a poco degeneran, surgiendo posteriormente otra y así sucesivamente.

Montesquieu, será considerado como el primer filósofo ilustrado. Para él, la Historia intenta alcanzar un orden a partir de la libertad.

Hemos visto que para **Bossuet** una visión completa y profunda de la historia mostraba la actuación de la providencia divina. En este sentido, los acontecimientos más importantes son la creación, la alianza de Dios con el pueblo judío, la Encarnación y el desarrollo de la iglesia.

Al contrario, Pierre **Bayle** opina que lo único seguro a considerar en la historia son los hechos.

Voltaire nos ofrece una visión de la historia bien distinta: se trata de un campo de batalla donde combaten las voluntades y las pasiones humanas, sin dirección sobrenatural. Aunque no hay tal dirección sobrenatural, la historia sí que tiende, según Voltaire, a un progreso y se concibe el pasado como tiempo peor. Por eso él mismo afirma que hay que comportarse respecto a la antigüedad como si nunca hubiera existido; o que los tiempos pasados son tan diferentes de los actuales que nada se puede aprender de ellos a no ser lo meramente anecdótico; o que si el estudio de lo antiguo es sólo una curiosidad, el conocimiento de lo moderno es una necesidad, etc... Ahora se puede entender mejor la acusación de anti-historicidad que se ha lanzado contra la Ilustración.

No obstante, Voltaire equilibra su desprecio por el mundo prerrenacentista con una amplitud de miras geográficas que le lleva, a la hora de hacer historia, a escribir no sólo de Europa sino, además, del Extremo Oriente y de América; no sólo del mundo cristiano, sino también del mahometano y de las religiones orientales.

La idea de progreso aparece también en las teorías de un grupo de economistas franceses conocidos con el nombre de los **fisiócratas**. Entre ellos destacan **Quesnay** (1694-1774) y Anne Robert Jacques **Turgot**, barón de Laune (1727-1766). Este último sostiene en su *Discurso sobre los progresos sucesivos del espíritu humano* (1750) que lo característico del mundo humano, frente al animal, es el progreso: los logros de cada generación son recogidos y superados por la siguiente. La historia humana, movida por este progreso, se despliega en tres fases: la religiosa, la filosófica o metafísica y la científica. La explicación del mundo en base a los dioses deja paso a las esencias metafísicas hasta, por fin, dar lugar a la ciencia al estilo moderno como modo de entender el verdadero conocimiento. De este modo, anticipa Turgot la teoría de los tres estadios que desarrollará en el S. XIX Augusto Comte.

El marqués de **Condorcet** (1743-1794), matemático y filósofo, quien en su *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1794) recoge la idea de que el progreso es el motor de la Historia, distinguiendo diez estadios o épocas:

- 0.- Estado de barbarie propio de los animales.
- 1.- Cazadores.
- 2.- Pastores.
- 3.- Agricultores.
- 4.- Grecia.
- 5.- Roma.
- 6.- Cruzadas.
- 7.- Imprenta.
- 8.- Renacimiento.
- 9.- Revolución francesa.
- 10.- Desarrollo científico, técnico, moral y político.

Condorcet escribe sus ideas precisamente mientras es perseguido y espera la muerte tras ser declarado enemigo de esa República que él mismo defendió. Esta fe ciega en el progreso del ser humano tiene su fundamento, al igual que en Turgot, en la creencia en una leyes que gobiernan el desarrollo humano y que le impelen hacia un avance a mejor.

La idea de progreso en la Ilustración alemana está representada por Gotthold Ephraim **Lessing** (1729-1781). Pero si para Condorcet el progreso consistía en una gradual liberación de la religión, para Lessing, el progreso consiste justo en lo contrario: se trata de una paulatina educación moral por parte de Dios, que se muestra mediante la revelación.

Críticas:

Aunque, en general, podemos decir que el progresismo es una característica esencial de la Ilustración, vamos a analizar dos voces que se alzaron como críticas de esta concepción de la historia: se trata de Vico y, posteriormente, Herder:

Giambattista **Vico** (1688-1744), basa su oposición en dos consideraciones:

- 1.- No podemos considerar el pasado como mero preámbulo de la Ilustración.
- 2.- Conocer el hombre es conocer íntegramente su Historia.

En relación a esto, expone su teoría de los ciclos: no hay argumento alguno para hablar de “bárbaros”, las civilizaciones evolucionan cíclicamente.

Johann Gottfried **Herder** (1744-1803), alumno de Kant cuando el último era todavía un racionalista al estilo wolffiano, lleva a sus últimas consecuencias las ideas de Vico y tacha de autocomplacencia a la imagen ilustrada de la historia, que todo lo interpreta como preparación incompleta pero necesaria para la llegada de ella misma. Los prejuicios ilustrados le impiden entender en su verdadera dimensión a las culturas distintas de ella.

KANT

Inmanuel Kant es el más importante filósofo del siglo XVIII, abriendo nuevas vías al pensamiento, y marcando a toda la filosofía posterior. La vida exterior de este filósofo alemán careció de acontecimientos de importancia, y su existencia estuvo dedicada al pensamiento: su vida y su actividad filosófica son casi la misma cosa. Kant se apasionará por la política de su tiempo, siendo gran admirador de Federico El Grande. Por ello, cuando sube al trono Federico Guillermo II, y no ofrece su apoyo al filósofo de Königsberg, éste afirma sentirse muy triste, ya que se le censura su obra: *La religión, dentro de los límites de la razón*, cuyo contenido fue estimado como un ataque contra los principios del cristianismo.

La filosofía entonces predominante en Alemania era el racionalismo de Christian Wolff, 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 dominaba la filosofía de Wolff. Allí entabló Kant amistad con uno de sus profesores, M. Knutzen, wolfiano, quien le inició en el estudio de las obras de Newton y Wolff, y puso a su disposición su biblioteca personal. Pero también se puso al corriente de las tendencias empiristas que procedían de Inglaterra y de los ideales de la Ilustración, de Francia, mostrando Kant gran interés por la Revolución Francesa y la Independencia Americana.

BIOGRAFÍA

En cuanto a la personalidad, Kant fue un hombre de profunda religiosidad (pietista), sobrio en costumbres, benévolo, pacifista y antimilitarista, de vida metódica, soltero, y siempre pensó que "no se aprende filosofía, se aprende a filosofar".

Nace en la ciudad alemana de Königsberg (Prusia oriental) en 1724, muriendo allí mismo en 1804. Hijo de un guarnicionero, Kant prácticamente no salió de su ciudad natal en toda su vida, siendo educado en el pietismo por A. Schulz, y estudió en la Universidad de Königsberg: Primeramente, se inscribió Kant en la facultad de teología, y al concluir sus estudios, abandonó por completo esta carrera. Una vez terminados los estudios de Matemáticas, Física y Filosofía, el siempre metódico ilustrado alemán. En 1755 obtiene el título de doctor en filosofía y la habilitación para la docencia con un trabajo sobre los primeros años de la metafísica. Sería en estos años de preceptor, en los únicos que abandonaría su ciudad natal. Dio clases de las más variadas asignaturas: Geografía física, Matemáticas, Derecho Natural, Estética, Antropología...

Aunque las conferencias y escritos de Kant durante este periodo le dieron reputación como filósofo original, no se le concedió una cátedra en la universidad hasta 1770, cuando se le designó profesor de lógica y metafísica. Con su nombramiento como Catedrático su labor docente le ocupa menos tiempo, pudiendo dedicarse más intensamente a ordenar sus pensamientos y a desarrollar su filosofía. Pero el tiempo que creía suficiente para ello se fue alargando considerablemente y, pese a haber anunciado repetidamente la aparición de su obra, ésta no será publicada hasta 11 años después, en 1781, con el título de *Kritik der reinen Vernunft (Crítica de la razón pura)*. A ella le siguieron, con relativa continuidad, los *Prolegómenos para toda metafísica futura*, en 1783, en la que pretendía exponer con mayor claridad que en la anterior los principios de su filosofía, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en 1785, y, entre otras, sus dos restantes obras "Críticas".

Durante los 27 años siguientes a su nombramiento como catedrático continuó dedicado a su labor profesoral y atrayendo a un gran número de estudiantes a Königsberg. Las enseñanzas religiosas nada ortodoxas de Kant, que se basaban más en el racionalismo que en la revelación divina, le crearon problemas con el Gobierno de Prusia y en 1792 Federico Guillermo II, rey de esa nación, le prohibió impartir clases o escribir sobre asuntos religiosos. Kant obedeció esta orden durante cinco años, hasta la muerte del rey, y entonces se sintió liberado de su obligación. En 1798, ya retirado de la docencia universitaria, publicó un epítome donde se contenía una expresión de sus ideas de materia religiosa.

El 12 de febrero de 1804 moría en su ciudad natal, siéndole rendidos los últimos honores en un gran funeral. Para entonces la filosofía de Kant había alcanzado ya gran difusión y aceptación en los principales círculos culturales de Alemania y un considerable eco en el resto de Europa.

CONTEXTO HISTÓRICO

Durante el siglo XVIII se operan en Europa una serie de cambios que, gestados en el barroco del XVII, alcanzan su máxima expresión en la centuria que nos ocupa. Desde el punto de vista político, Europa va a sufrir una serie de transformaciones que influirán decisivamente en la aparición y formulación del pensamiento ilustrado. Durante el período renacentista, la estructura política imperante había sido el denominado verticalismo: una suma de Estados en la que uno ejerce su autoridad decisiva, siempre bajo la influencia del papado. Es la Europa cristiana en la que la hegemonía española de los austrias jugó un papel decisivo. Sin embargo, con el desarrollo del siglo XVII, las guerras religiosas y políticas (ambos factores muchas veces estaban unidos) introducen una división en el viejo continente. La guerra de los Treinta Años (1618-1648) que enfrenta a los austrias con otras potencias como Francia e Inglaterra se saldará con la paz de **Westfalia**. El resultado es la llamada concepción horizontal de Europa, que concibe la convivencia de los estados como fruto de un equilibrio en tensión entre ellos. Francia e Inglaterra, simplificando la cuestión, serán las que ejerzan ahora su hegemonía menos influidas por el papado cuyo poder temporal empieza a ser más limitado.

Ya hemos dicho que la ilustración es el período comprendido entre 1688 y 1789. En 1688 tiene lugar la llamada **revolución inglesa**. En ella, el rey Carlos II es derrocado, merced a la actividad de Cromwell, y el parlamento toma el poder. Se trata del triunfo de las nuevas ideas políticas frente a un Estado apoyado únicamente en los plenos poderes de una sola persona. Este tipo de organización política será considerado como modélico por muchos de los pensadores del XVIII.

En 1713, la paz de **Utrecht** consolida la decadencia definitiva de España y un nuevo modo de concebir la política. Surgen de este modo nuevas ideas políticas como la separación de los tres poderes (legislativo, ejecutivo y judicial), la necesidad de limitar la autoridad del monarca o de que éste vele con mayor tesón por la felicidad de los súbditos, etc.

La Ilustración puede considerarse concluida con la **revolución francesa** (1789) y la posterior instauración de una república bajo el conocido lema "libertad, igualdad y fraternidad". La burguesía ha impuesto sus principios, aunque será por poco tiempo.

CONTEXTO CULTURAL

Desde el punto de vista social, aunque se mantienen los estamentos (nobleza, clero y pueblo), la burguesía se alza ya como una clase poderosa que favorece, merced a la intensa relación social que es consecuencia de su trabajo, las reuniones y **tertulias** en las que se discute y critica sobre los más variados temas: ciencia, religión, política, moral, etc.

En Centroeuropa, las nuevas ideas coinciden con el ascenso de Prusia como potencia europea y el despertar de la conciencia nacional alemana. El pensador germano Kant, del que nos ocuparemos extensamente más adelante, pasará la mayor parte de su vida bajo el gobierno de dos reyes: Federico II y Federico Guillermo II. Este hecho será sumamente importante pues el primer rey pasará a la posteridad por su preocupación hacia los estudios filosóficos y literarios. El fomento de la cultura llevará parejo la constitución de Prusia como Estado de derecho proclamándose la separación de poderes y la igualdad ante la ley. Con Federico Guillermo II se continuará esta labor con la entrada en vigor del Código de Derecho Civil de 1794.

Con el conjunto de hechos que hemos descrito puede entenderse porqué el siglo de las luces (como también suele llamarse al período ilustrado) tiene como uno de sus principales rasgos la voluntad fundacional: el afán optimista por levantar una nueva civilización cimentada en la más estricta racionalidad. Encontramos en la conciencia de estos hombres el deseo de ser arquitectos de un nuevo mundo. En este sentido, Kant es uno de los más importantes promotores de este ideal pues encontramos en él, por un lado, el "temor a ser engañado", y por otro, una enorme fe en que, una vez encontrado, como dice el germano, el "seguro camino", basta con ir poco a poco avanzando con verdadera eficacia.

Este planteamiento típicamente ilustrado parte de una serie de concepciones anteriores al XVIII pero que son punto de partida en la centuria que nos ocupa: el escepticismo de **Bayle**, la nueva concepción política de **Locke**, el moralismo laico de **Shaftesbury**, el deísmo de **Collins** y algo de peculiar importancia: la mecánica de **Newton**.

- **Pierre Bayle** sostiene una posición básicamente escéptica en lo que se refiere tanto a los contenidos de la religión revelada, como a los de la metafísica clásica (existencia de Dios, inmortalidad del alma, etc.).
- La teoría política de **Locke** sostiene la necesidad del consentimiento por parte del pueblo (otorgado por pacto o convenio) para que un gobierno sea legítimo.
- **Shaftesbury**, formula la independencia entre la moral y la religión y
- **Collins**, la imagen de un Dios que, aunque creador del mundo, lo abandona a sus leyes desentendiéndose de él. Por otro lado, el desarrollo sistemático de la ciencia durante los siglos XVII y XVIII provoca una gran confianza en ésta y, como consecuencia, un nuevo modo de entender el conocimiento.
- En este contexto será clave **Isaac Newton** (1642-1727). Newton, aplicando lo que él mismo llama método inductivo, rechazaba, para el conocimiento de la naturaleza, las grandes construcciones de ideas que, pese a su gran coherencia interna, estaban alejadas de la realidad tangible. Su propuesta, expuesta en 1686 con su gran obra *Principios matemáticos de filosofía natural*, consiste en partir de los hechos y aventurar modelos que expliquen tales hechos, modelos que no sean meras especulaciones (*hipotheses non fingo*) sino algo demostrable empíricamente. Así, por ejemplo, la conocida ley de gravitación universal, debe su grandeza a ser una ley que es capaz de explicar y demostrar una gran variedad de hechos (el tiro parabólico, la caída de los graves, el movimiento de los planetas en torno al Sol, etc.). La ciencia experimental va a ser considerada como modelo de conocimiento. Como consecuencia de ello, surge en este siglo un gran interés por hacer llegar los conocimientos científicos al mayor número posible de personas. Surgen así **academias, publicaciones, periódicos, memorias**, etc.

Este afán por extender los conocimientos es llamado genéricamente enciclopedismo ya que tienen como colofón la publicación de la gran obra del momento: la Enciclopedia, exposición de los distintos saberes de que el hombre dispone, analizados desde los nuevos planteamientos del XVIII.

CONTEXTO FILOSÓFICO

La filosofía de Kant se va a conocer como **Idealismo** (concepción donde se defiende la interpretación subjetiva de la realidad - el sujeto constituye la realidad -: no conocemos las cosas tal como son) **trascendental** (el conocimiento es independiente de la experiencia): "Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori." (Kant, *KRV*)

También se le llama filosofía crítica o **criticismo**, en referencia a su período de mayor actividad intelectual.

La obra kantiana más conocida es la *Crítica de la razón pura*. Se le denomina así porque se plantea desde una parte de la filosofía que se llama crítica, y que estudia las posibilidades del conocimiento humano. Esta teoría del conocimiento adquiere una importancia capital en filosofía desde Descartes y, especialmente, desde Locke. Y es que, partiendo de la duda cartesiana, la filosofía moderna centra sus esfuerzos en describir cuáles son los límites del conocimiento y cuándo una verdad puede considerarse suficientemente probada. Con este objetivo, se desarrollaron gran parte de las teorías filosóficas del XVII y XVIII. La filosofía de Kant se inicia con el examen de las diversas propuestas para encontrar un camino intermedio desde donde proseguir las investigaciones.

Los dos grandes esquemas filosóficos que ha generado la filosofía moderna hasta el momento son el racionalismo y el empirismo (que se han desarrollado de un modo u otro en las corrientes ilustradas vistas):

El racionalismo, había intentado encontrar un método para la consecución de verdades universales y necesarias. La herramienta escogida para semejante empeño había sido la razón por el enorme desarrollo que ésta había conseguido en el campo de la física y de la matemática. Las grandes figuras de estas ciencias en la revolución científica (Galileo, Descartes, Torricelli o Leibniz) habían sido racionalistas. El propio Kant había aprendido filosofía de manos racionalistas, en concreto, a través de la obra y los discípulos de Leibniz y Wolff, cuyas ideas han sido ya esbozadas.

Por otro lado está **el empirismo**, que, en su principal autor, Hume, critica duramente al racionalismo negando sus posibilidades de conocer la verdad. El empirismo postula centrar todo conocimiento en la experiencia, admitiendo sólo aquellas nociones que puedan derivarse de ésta. La lectura del escocés fue capital para nuestro pensador: "David Hume me despertó del sueño dogmático y dio a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa una dirección completamente distinta" (*Prolegómenos*, prefacio).

Kant se encuentra entonces con el siguiente dilema: o le ofrecen una razón perfecta y necesaria que construye grandes edificios metafísicos pero que se encuentra alejada del conocimiento sensible y de la realidad, o bien le ofrecen un conocimiento apoyado directamente en lo sensible pero que, precisamente por ello (recuérdese lo visto sobre Hume), niega la existencia de conocimiento verdadero sobre la realidad tangible.

- El racionalismo se aparece a Kant como el empeño ilícito que considera ingenuamente y sin ninguna crítica previa de las limitaciones de nuestra razón, que ésta es capaz de conocer con verdad lo real. A tal posición la llama **dogmatismo**.
- Frente a ésta, el empirismo, al negar la posibilidad del conocimiento verdadero, cae en el defecto contrario: el **escepticismo**.

En la visión kantiana, racionalismo y empirismo se encuentran en un callejón sin salida. Su pensamiento intentará mediar entre ambos extremos, aquel que pretende saberlo todo, y el que no cree saber nada. Durante 35 años, nuestro pensador investigará los fundamentos de ambas posiciones para salir de ellas sintetizándolas. Uno y otro sistema reaparecerán en su obra como unos padres a los que se quiere superar pero de los que no se puede prescindir. Por eso la filosofía de Kant es, la crítica del racionalismo, jamás abandonado enteramente, a través del empirismo, jamás aceptado plenamente.

KANT: Una época en proceso de Ilustración

Según Kant, la suya no es una época ilustrada sino en tránsito hacia la Ilustración. El proceso no ha culminado, la mayoría de los hombres está lejos de pensar sin guías, especialmente en asuntos religiosos, pero al menos se ha puesto en marcha para lograr el objetivo de que todos los hombres se valgan de su propio entendimiento.

Así, se tiene conciencia de que el progreso de la sociedad está en íntima dependencia de la libertad de expresión. Kant expone cómo el reinado de Federico II, que aúna libertad de pensamiento con un firme orden social, es el camino idóneo para la Ilustración.

Por ello Kant la califica "época de la Ilustración" y también "el siglo de Federico" (a semejanza de la era dorada de la antigüedad clásica: "siglo de Pericles") como homenaje al rey que encarnó esta vocación de iluminar con la razón todos los ámbitos de la vida humana.

D'Alembert, por su parte, calificó al siglo XVIII como "siglo filosófico" o "época de la filosofía". Hace referencia a lo mismo, a un periodo decidido a que la luz de la razón haga retroceder las sombras de la tradición, los prejuicios, la tiranía y los fanatismos.

El siglo de Federico:

Federico II instituye la libertad religiosa y de expresión. Además renuncia a usar la palabra "tolerancia" que implica una actitud de prepotencia: Se tolera aquello que se considera inferior. La actitud ilustrada es más abierta y positiva: admite la posibilidad de que haya otras verdades de tanto valor como las que uno reconoce e incluso mejores (su examen atento, en consecuencia, hará avanzar nuestro conocimiento). Como expresión de esta mentalidad puede mencionarse la obra *Cartas persas* de Montesquieu, donde realiza un interesante ejercicio de relativismo cultural. Se describe a un persa que

viaja por Europa y, a través de su mirada, se muestran los anacronismos y absurdos del mundo occidental de su tiempo. La enseñanza es obvia: lo que nos presenta como obvio deja de serlo cuando se mira sin prejuicio.

Kant no disimula su entusiasmo por Federico II, el primero en su opinión que, desde el gobierno, fomenta la mayoría de edad. Este príncipe favoreció la entrada de ideas ilustradas en Alemania (la promoción de la cultura, una organización racional del Estado, la reforma de la educación, etc). En esto consiste el despotismo ilustrado: utilizar el poder de la corona para realizar el programa de la Ilustración. Como el pueblo no está preparado para ella, las reformas han de hacerse “desde arriba”, sin contar con él (“todo para el pueblo pero sin el pueblo”). Este planteamiento trae de nuevo resonancias platónicas: el que gobierna no tiene por qué ser filósofo, pero debe crear las condiciones idóneas para la controversia pública característica de la Filosofía.

El gobierno de Federico no es democrático sino que se adscribe en el despotismo ilustrado, y ellos precisamente una consecuencia de no estar en una época ilustrada: sería ciertamente peligroso dejar el gobierno en manos de los hombres, cuando muchos de éstos no han alcanzado la mayoría de edad y se guían por prejuicios (recurrimos de nuevo al ejemplo de los países árabes, en cuyas elecciones democráticas suelen vencer partidos antidemocráticos). A través del fomento desde arriba de la mayoría de edad, se superará este momento de transición y se alcanzará un gobierno acorde con la dignidad humana, es decir, republicano y democrático.

Según Kant, en la medida en que se extienda la libertad y los hombres hagan uso público de su razón, el progreso del mundo aumentará. Como todo hombre tiene naturalmente capacidad de decisión (libertad) y de aprendizaje (racionalidad) acabará por imponerse mayoritariamente en los seres humanos la autonomía y la libre elección conjunta de las normas de convivencia. Federico II es un modelo a seguir precisamente porque demuestra que los hombres libres no son peligrosos. Al contrario, en un ambiente donde rijan el espíritu de libertad, se refuerza la responsabilidad y se elimina la estupidez, el miedo, la barbarie, a los que se ha sometido al hombre de manera artificial.

Extensión a otros países:

El espíritu de libertad además tendrá un efecto benéfico de contagio a otros países al mostrar cómo el hecho de conceder a los hombres libertad no va en detrimento de la seguridad ni del orden. Según Kant, si nadie pone un especial empeño en mantener al hombre en la minoría de edad, este avanza naturalmente hacia la Ilustración.

Es evidente la huella en Kant de la confianza en el ser humano y el optimismo característicos de la Ilustración. El hombre va progresando desde su barbarie oriunda hasta la sociedad cosmopolita. Y ello de una manera no buscada de antemano: a través del ejercicio de la libertad de expresión. Se puede relacionar este “ajuste no premeditado” con la fábula de las abejas de Mandeville (la prosperidad económica global se basa en la promoción del propio interés particular), o “la mano invisible” de Adam Smith (los instintos egoístas de los empresarios son la garantía del aumento de riqueza de las naciones). También la Providencia de los estoicos, “la astucia de la razón” de Hegel, o el “fin de la historia” de Marx.

Sin embargo, poco después se produce la Revolución Francesa, que condujo de manera generalizada a los reyes europeos a rechazar el espíritu ilustrado por los “excesos” que había provocado. Pero no había marcha atrás posible en la Historia: poco a poco se iría avanzando hacia el constitucionalismo democrático que Kant defiende.

EL PENSAMIENTO ILUSTRADO EN KANT

Cuenta la mitología griega que Prometeo, indignado con Zeus, robó el fuego sagrado del Olimpo y se lo entregó a los hombres, que adquirieron así sus poderes: El empleo del fuego convirtió a los humanos en amos y señores de sus existencias, y les indujo a burlarse de aquellos dioses que hasta entonces tanto habían temido. No estaban ya sometidos al azar y al capricho de las iras divinas, sino que podían modificar el mundo a su antojo y satisfacer sus propias necesidades.

La posesión del fuego transformó a los hombres de esclavos en señores. Si asemejamos el fuego con la luz de los ilustrados, podemos considerar el cambio paradigma que se produce en la Ilustración, como un cambio calificable de prometéico.

DEFINICIÓN DE ILUSTRACIÓN

La Ilustración es para Kant la época histórica en la que el hombre se decide por fin a abandonar su minoría de edad. Es decir, cuando asume su capacidad para pensar por sí mismo y tomar sus propias decisiones en lugar de dejar que otros lo hagan por él.

Al igual que la ciencia (Copérnico, G. Bruno, Galileo, Kepler, Newton) había conseguido progresar al dejar atrás el dogmatismo religioso y filosófico (geocentrismo, física aristotélica, etc.), la Ilustración aspira a llevar esta emancipación a todos los ámbitos humanos. Un ejemplo inequívoco de ello es la Enciclopedia, que pretendía liberar al género humano- y con ello hacerle progresar moralmente – a través de la difusión del saber.

En este sentido, la Ilustración supone al mismo se posee una inteligencia inmadura, como en los niños o adultos discapacitados mentales, pero deviene culpable desde el momento en que la causa no reside en la inteligencia sino en la voluntad (cobardía y pereza)

Por eso el lema de la ilustración es “Sapere aude!”, literalmente “atrévete a saber”. Se requiere un acto de voluntad (atreverse) para que la inteligencia funcione de acuerdo a sus posibilidades.

La expresión “Sapere aude!”, había sido adoptada como emblema por la Sociedad de Aletófilos, o “sociedad de Amigos de la Verdad”, en 1736 (esta sociedad constituía uno de los varios grupos de la Ilustración alemana). También la había utilizado Diderot anteriormente en la Enciclopedia.

Antes que nada, habría que señalar la diferenciación que hace Kant entre **época ilustrada** e Ilustración. La primera será donde desemboque la segunda, donde se lograría de manera universal la mayoría de edad de la humanidad. Según Kant, su época no es ilustrada sino de **Ilustración**, donde se dan las condiciones que nos llevarán a la época Ilustrada.

Podríamos hacer una similitud de la historia reciente con las etapas evolutivas del ser humano:

- Etapa de niñez, donde se tiene una dependencia y confianza ciega en los progenitores (en este caso, la Iglesia). Estaríamos hablando de la escolástica, con un sistema filosófico donde todas las piezas encajan de manera incuestionable a partir de un criterio de verdad que es la Palabra de Dios expuesta en una Biblia interpretada en última instancia por la autoridad papal.
- Etapa de adolescencia de confrontación con éstos (encarnada por el Renacimiento). Nos situaríamos en una época en la que se busca la independencia entre razón y fe, Ciencia y religión, algo que fue abanderado por autores como Nicolás Copérnico, Johannes Kepler, Galileo Galilei o Giordano Bruno, a quienes tal intento supuso una penalización social, económica y, en algún caso, de la propia vida.
- Etapa de mayoría de edad: Kant contempla la Ilustración como la época en la que el ser humano adquiere su mayoría de edad, ese momento en el que adquirimos la responsabilidad y autocrítica necesarias para darnos cuenta de que, si bien las antiguas posturas no eran irrefutables, tampoco nuestra razón es omnipotente. Nos hacemos conscientes de los límites de la razón.

El punto de partida en la reflexión kantiana fue la Mecánica newtoniana, que logra abandonar de manera definitiva la física teleológica, geocéntrica, geostática y teológica aristotélica, en la que se había apoyado el dogmatismo escolástico. Newton había conseguido algo envidiable: una Ciencia simple y predictiva apoya exclusivamente en la experiencia y en la razón. Extender este logro al resto de los ámbitos de la realidad sería el principal objetivo de Kant, asumiendo de esta forma lo que es una de las principales características del pensamiento ilustrado: el cientismo.

LA FALTA DE ILUSTRACIÓN (permanencia del ser humano en la minoría de edad)

Causas:

La cobardía y pereza de muchos para no hacerse dueños de su propio destino trajo como resultado que “otros” se instituyeran como tutores suyos, como “dueños” de sus destinos. Éstos, subrayan el peligro y la molestia para “entontecer a su rebaño”. De esta manera, la libertad fue vencida por la comodidad.

Desde el momento en que el hombre alcanza la edad de madurez física, su inteligencia está naturalmente preparada para pensar por sí sola. Lo mismo ocurre referido a la Humanidad en su conjunto: a partir de un determinado estadio de desarrollo Histórico, los hombres están en condiciones para conducirse a sí mismos. ¿Por qué entonces se empeñan en dejarse guiar por otros? Tenemos por un lado factores internos o subjetivos (pereza y cobardía) y por otro factores externos u objetivos (tutores que se empeñan en mostrar como difícil y peligroso el camino hacia la mayoría de edad). Veamos estos tres factores con más detenimiento.

Factores internos: pereza y cobardía

Pereza: Ciertamente es más cómodo delegar en otros (libros, tutores o médicos) tareas como el desarrollo del entendimiento y el cuidado del alma o del cuerpo. Pagamos al psicólogo para que nos diga qué hacer con nuestra vida, queremos adelgazar sin dejar de comer, pretendemos hacer ejercicio sin esfuerzo (la tendencia wellness), no aferramos a pastillas que solucionen nuestros problemas físicos y psíquicos... Si me lo dan todo hecho, para qué quiero crecer y tener la responsabilidad de guiarme a mí mismo. Esta actitud nos permite no cuestionar nada del mundo que nos rodea. Hoy día comprobamos por doquier la falta de disposición crítica ante lo que se dice en los libros, en la televisión o en Internet. Resulta más cómodo creer acríticamente (“lo han dicho en la tele”)

Cobardía: Está en relación con la anterior. Renunciar a los prejuicios y las consignas es una tarea que requiere el valor, pues implica enfrentarse a un sistema establecida y apoyado por muchas personas. De ahí que la consigna de la Ilustración contenga una explícita invitación al coraje: atrévete a saber. Parafraseando a Pericles, que afirmó “la felicidad es hija de la libertad; la libertad es hija del valor” (Oración fúnebre, en la transcripción de Tudícides), podríamos decir que Kant defiende que “el saber es hijo de la libertad y la libertad es hija del valor”.

Factores externos: tutores que exageran los peligros de la autonomía.

“Tutor” en general es cualquiera que decide por otro, valiéndose de la pereza y la cobardía de los hombres para manejarlos (sacerdotes, oficiales del ejército, funcionarios de Hacienda, padres que deciden por sus hijos, profesores que deciden por sus alumnos...). En un sentido impersonal, son también tutores (“falsos tutores”) la ignorancia, la mentira, el poder despótico, el uso espurio de la religión; en definitiva, la ausencia de libertad en el uso público de la razón.

Los tutores primero *atontan* a las personas que tienen a su cargo y luego las *amedrentan*, las persuaden de los riesgos a los que se exponen si hacen el intento de conducirse por sí mismos. De esta manera, se perpetúan como tutores y su labor resulta fácil, ya que nunca es cuestionada.

Algunos hombres pueden librarse *por sí mismos* de la minoría de edad, pero esta empresa difícil queda excluida para “la mayor parte de los hombres” y para todas las mujeres (“el bello sexo” como Kant dice).

Los tutores exageran los peligros derivados de la autonomía; Kant, por el contrario, ve en estos peligros únicamente tropiezos necesarios para el camino hacia la libertad, algo así como “dolores de crecimiento”. Un niño que empieza a andar se cae en varias ocasiones pero termina aprendiendo. No obstante, al hombre común esta expectativa asusta y desanima: no lo vuelve a intentar.

Imaginemos el caso de unos padres muy sobreprotectores. Es muy probable que su hijo adolescente se acostumbre, por comodidad y pereza, a no ser independiente y espere que todo se le dé resuelto. Si además los padres le transmiten la idea de que es peligrosa la independencia, no desarrollará su personalidad ni un estilo propio de estar en el mundo (y conviene no confundir autonomía con esa variante de la obediencia que se conoce como “obediencia paradójica” y que consiste en hacer justo lo contrario de lo que te mandan).

Consecuencia: minoría de edad permanente.

La actitud “paternalista” de los tutores fomenta la comodidad y el miedo, y por tanto que la minoría de edad arraigue en el hombre (hasta el punto de que en vez de ser un rasgo pasajero llega a convertirse en un estado permanente de difícil superación).

Para mantener su situación, los tutores se sirven de un conjunto de normas y prescripciones que regulan minuciosamente la vida del hombre son “instrumentos mecánicos”, o sea, impersonales, automáticos, que constriñen la aptitud natural del hombre para la mayoría de edad, pues no solo alcanza a lo que se debe hacer, sino también a pensar y valorar. Pero el hombre no se rebela contra este exceso normativo que le condena a la minoría de edad sino que llega incluso a experimentar afecto (“se ha encariñado”) por un estado que le exime de la inquietud y de la libertad. Si alguien se liberara de estas andaderas espirituales, experimentaría sin duda inseguridad por la falta de costumbre.

Son muy pocos los que logran por iniciativa propia (razón individual) “desenredarse de las ataduras que les ligaban a la minoría de edad” expresión kantiana que nos recuerda al mito de la caverna platónica. Existe una semejanza entre los individuos en minoría de edad de Kant con los prisioneros de la caverna platónica, los cuales están tan acostumbrados a las sombras que les resulta dolorosa la claridad. De manera análoga, al individuo kantiano le es muy complicado pensar de manera independiente, ya que toda su vida ha estado bajo el peso de dogmas incuestionados.

Por eso hay tan pocos que, por sí mismos, hayan logrado dejar atrás a las cadenas de la minoría de edad y emprender el camino de autogobierno. Es necesario, por tanto, que el proceso se afronte de una manera colectiva: la progresiva maduración general a través del uso público de la razón. De ello se ocupa Kant en el párrafo siguiente.

CARACTERÍSTICAS DEL PROCESO DE ILUSTRACIÓN: MEDIOS PARA CONSEGUIRLA.

La libertad pública: tarea de los gobernantes.

Por lo anteriormente expuesto, la Ilustración se impone como una tarea colectiva fruto de la razón pública. Los tutores (gobernantes) deben favorecer la libertad de expresión y pensamiento, convirtiéndose en liberadores (como sucedió en la Alemania de Federico) de un pueblo cuyos prejuicios le harán reacios a ser liberados (algo que de nuevo nos recuerda al símil de la caverna de Platón).

La tarea abordada individualmente es, por tanto, difícil y requiere de una determinación personal que se da en raras ocasiones, pero no ocurre lo mismo si se hace colectivamente. La clave está en esta libertad. Basta que los gobernantes permitan la libertad de expresión para que algunos tutores que han superado la minoría de edad eduquen al resto y los liberen. Quienes fueron tutores, habiendo dejado atrás su minoría de edad, pueden contribuir a la libertad de pensamiento de los demás.

La venganza de los prejuicios.

Puede ocurrir que la sociedad (“público”, para Kant) se rebele contra la invitación de tutores ilustrados a abandonar la minoría de edad y a pensar por sí mismos. Se resistirá a hacerlo ayudada por tutores sin ilustración, sin libertad, sin mayoría de edad. En este caso, la sociedad será quien intente “reconducir” a los tutores hasta el estado inicial de la ceguera intelectual. Querrá imponerles los prejuicios en los que han sido educados. Es decir, cierta sociedad no admite salir de la minoría ni tampoco que otros salgan de ella.

Esto evoca otra vez a la caverna platónica cuando insultan e incluso dan muerte a quienes pretenden mostrarles el camino de la verdad y de la luz. Es posible por tanto que un pueblo rechace la libertad que se le ofrece y exija restaurar los prejuicios. Recordaremos el “vivan las caenas” con el que saludó el pueblo el retorno de Fernando VII, ignorando la invitación a la mayoría de edad que los diputados de las Cortes de Cádiz les formularon con la Constitución de 1812 (un grupo de personas llegó incluso a desenganchar los caballos de la carroza real y empezaron a tirar ellos mismos en su lugar).

El hábito de inculcar prejuicios puede volverse contra los tutores mismos, a los que se les exige sometimiento a esos prejuicios. Las personas educadas en la dependencia y el yugo, obligan luego a sus tutores amantes de la autonomía y de la mayoría de edad a permanecer fieles a estas servidumbres. Así, las mujeres educadas en una concepción feminista pasiva y subordinada al varón, resultan luego las más celosas guardianas del machismo. Igualmente, es un hecho conocido cómo un movimiento terrorista, que solo puede sustentarse en el fanatismo, queda cada vez más en manos de las selecciones más radicales, que desechan la incoherencia y los titubeos de sus predecesores.

Proceso reformador, no revolucionario:

La Ilustración solo se obtiene de manera gradual y paulatina. El único avance posible ha de realizarse lentamente. Kant se decanta, pues, por la reforma y la no revolución. Esta solo posee una función negativa, no constructiva; en muchas ocasiones solo sirve para cambiar de amos, o sea, las revoluciones muchas veces desembocan en nuevos despotismos. Una revolución normalmente no hace otra cosa que sustituir unos prejuicios por otros. Ello separa los planteamientos reformadores y moderados de Kant, de los ilustrados franceses, revolucionarios y radicales.

°Con su defensa del despotismo Ilustrado de Federico II, Kant se sitúa entre la república y el absolutismo. Pretende un equilibrio entre la necesidad de la libertad de Rousseau y la necesidad de control de Hobbes. Este control del soberano debe ser un periodo transitorio hacia el republicanismo constitucional, que es el sistema político definitivo que defiende en su obra *Sobre la paz perpetua* como el más propicio a la dignidad humana.

Con Rousseau, comparte la idea de que la libertad es un derecho natural del hombre que ha de ser potenciado para que la humanidad progrese. Ahora bien, si dicha libertad no se canaliza por un fiar orden social en el que la autoridad del soberano sea inapelable (como en la filosofía de Hobbes), el resultado puede ser muy contraproducente. Kant confía en que la libertad de pensamiento logrará una mayoría de edad colectiva que evitará que los hombres sean tratados como súbditos o máquinas, sino que de acuerdo a la dignidad que les confiere la libertad.

Por ejemplo, en la revolución comunista soviética (así tal como se trata en la obra Dr. Zhivago) o los movimientos revolucionarios en los países árabes actuales, que se suelen inclinar hacia el islamismo integrista y que supone la renuncia de facto a sus libertades civiles. Desde la perspectiva kantiana estas revoluciones habrían tenido mejores resultados de haberse iniciado un proceso de reforma con un avance lento y seguro.

Es interesante tomar conciencia de la revolución francesa (1789), que Kant celebra como una conquista (de hecho la pone como prueba de que el ser humano progresa hacia lo mejor). Y aquí se expresa un cierto carácter paradójico y ambivalente de su pensamiento político: por un lado estimula el libre pensamiento sin restricciones, por otro lado se muestra muy conservador al defenderse el dispositivo, ilustrado, en la confianza de que su admirado Federico II vaya introduciendo las reformas paulatinas para que la sociedad progrese hacia un régimen político caracterizado por la mayoría de edad de sus actores (el republicanismo constitucional que defiende en su obra *Sobre la paz perpetua*)

Esta opción por un modelo claramente reformista y moderado (partidario además de la monarquía ilustrada de su tiempo) le distancia de la vertiente ilustrada más radical, dominante en Francia (además porque exaltaba el ateísmo y el materialismo).

Uso público y uso privado de la razón:

Favorecido por Federico II de Prusia frente al “¡no razones!” de la época, el uso público de la razón (libertad de expresión) tiene que ser libre ya que es lo único que nos lleva a la Ilustración, mientras que el uso privado debe ser restringido y acatar las órdenes para que no obstaculice el progreso ilustrado.

La terminología empleada por Kant puede dar lugar a confusiones, ya que los nombra en función del entorno desde dónde se ejerce y no hacia dónde:

- “Uso público”: poder expresar el pensamiento crítico sobre una materia por parte de un especialista. Debe ser ilimitado para que exista progreso.
- “Uso privado”: desempeño de las tareas propias de los funcionarios del Estado. Debe ser limitado: no deben razonar sino obedecer.

El uso público de la razón y la libertad que ello supone, traerá consigo el aumento del progreso. Ambas son características esenciales del ser humano y por tanto terminarán por imponerse en la convivencia. Según Kant, Federico II es un modelo a seguir, demostrándose que un gobierno en libertad hace de sus súbditos personas responsables, sacándolos del miedo y la barbarie preilustrada.

Para que la sociedad se ilustre a sí misma se requiere la más inocua y sencilla de las libertades, la libertad de hacer uso público de la propia razón (o, como diríamos en términos más actuales, la libertad de expresión, que permite el debate de ideas y el crecimiento del pensamiento crítico).

- Solo el público de la razón ha de ser libre: Es muy frecuente escuchar por todos lados “no razones”. Sin embargo se trata de una prohibición injustificada. No hay motivo legítimo para impedir que las personas ejerzan libremente su derecho a expresar su pensamiento (que es un requisito imprescindible para alcanzar la ilustración). Los tutores no cesan de dar órdenes y prohíben razonar, pues ven en el librepensamiento un peligro para el orden social establecido en el cual ellos son figuras dirigentes. El progreso de la humanidad podría desbancarlos y anularlos.
Únicamente “un único señor”, Federico II de Prusia, ha instituido una completa libertad de expresión, aunque obviamente no de acción, pues exige obediencia.
El uso público de la razón ha de ser siempre libre y no restringido (y ello originará ilustración entre los hombres). Olamente el uso privado de la razón es susceptible de limitación.
- Definición de uso público: Con uso público de la razón Kant se refiere al ejercicio público (ante el conjunto de la sociedad) del pensamiento crítico por parte de una persona entendida en una determinada materia. Así en un artículo de prensa, un libro, una conferencia, etc.
- Definición de uso privado: El uso privado, por el contrario, hace referencia al que corresponde a la hora de cumplir una determinada función que le ha sido asignada. Todo el que forme parte de la maquinaria del Estado debe obedecer las consignas que recibe. Kant lo denomina “uso privado” porque se desarrolla en un ámbito privado (por amplio que sea: Administración, comunidad religiosa, ejército...). Al desempeñar su labor en este ámbito no puede usar su razón como entienda mejor sino únicamente para acatar las órdenes que recibe. De otra forma, sería imposible perseguir ningún objetivo común (imaginemos un ejército en el que cada soldado fuera por libre; o inspectores de Hacienda con criterios distintos, etc.). Ahora bien, esta misma persona puede cuestionar lo que quiera cuando ejerce su razón ante la ciudadanía en su conjunto, esto es, en un ámbito público.

Puede invitar a confusión el hecho de que Kant hable de “uso privado” precisamente a aquel en el que el individuo tiene menor margen de acción propia (en ese sentido, el menos privado). Y “uso público”, a aquel en que el sujeto ejerce de manera más libre y personal su razón. Kant a la hora de nombrarlos no tiene en cuenta el hecho de que uno sea más externo (uso privado) o interno (uso público), sino desde dónde se ejerce: si desde un determinado puesto (circunscrito a ese entorno concreto) o bien como ciudadano universal o cosmopolita ante cualquier público,

- Necesidad de limitar el uso privado: Este “automatismo” (pues no cabe ninguna espontaneidad en la conducta), que supone “pasividad” (obediencia, heteronomía) y “unanimitad artificial” (es artificial porque no brotan del propio impulso de cada cual sino del cumplimiento del dictado de otros) es imprescindible para alcanzar los fines públicos. Para el mantenimiento del orden y el desarrollo de políticas concretas es necesaria esta limitación del uso privado (si un ciudadano tuviera libertad para pagar impuestos, sería imposible que una sociedad pudiera sostenerse económicamente; lo mismo si cada uno desempeñara su cargo a su antojo).
- Uso público sin limitación: Ahora bien, esta limitación nunca puede ir en detrimento de la posibilidad de hacer públicas sus críticas con posterioridad. Es necesario para el buen gobierno de las cosas que el uso privado se limite. Pero también es necesario para el progreso que el uso público no tenga ningún tipo de restricción.

Pongamos el ejemplo de un profesor. Obviamente ha de ajustarse a las programaciones oficiales de su asignatura, la normativa que regula el uso horario de su asignatura o del suyo propio, así como las condiciones generales en que se desarrolla su trabajo. Aquí sólo le corresponde obedecerle. Se trata del uso privado de la razón. Ahora bien, en cuanto docto en Asuntos relacionados con la enseñanza, puede escribir un artículo donde critique la política educativa, los contenidos concretos establecidos para su asignatura o cualquier aspecto relacionado con su profesión. Ello contribuirá a que ideas mejores, en tanto que más contrastadas, rijan en el ámbito de la enseñanza. Este es el uso público de la razón.

Kant piensa que la libertad de expresión sin restricciones provoca de manera casi automática ilustración, ya que la persona de a pie se encuentra con más de un punto de vista sobre la misma cosa, lo cual la obliga a comparar y decidir qué opinión le parece mejor fundada. Con ello está concediendo a su intelecto juicio y discernimiento, o sea, mayoría de edad, ilustración.

Respecto a la obligación de obedecer, hay un asunto crucial que no se puede soslayar. Se trata de determinar si las órdenes que se han de obedecer emanan del imperio de la ley (régimen democrático) o de un individuo (régimen autoritario). En el caso de Federico II se trata de este

segundo supuesto (despotismo ilustrado). Kant defiende la necesidad de obedecer al soberano y cualquier tipo de desobediencia civil está injustificada.

Kant expresa, como hemos visto, su entusiasmo por la revolución, pero sin duda prefiere tenerla lejos de su Prusia. Por ello concede al soberano la responsabilidad de guiar al pueblo hacia el progreso. Hay quien interpreta esta contradicción entre su talante liberal y su confianza papel autoritario de los “soberanos ilustrados” por el miedo a la censura, con la que tuvo problemas a raíz de la publicación de *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

Por otro lado, el dominio abrumador de las verdades oficialmente impuestas, que habían provocado no mucho antes la muerte de Giordano Bruno en la hoguera o la condena de Galileo (finalmente salvado por su “arrepentimiento”), empujaban a Kant a considerar únicamente el aspecto más formal de las libertades.

Algunos pensadores de su época, como J.G. Hamman (1730-1788), fueron muy críticos con la distinción kantiana entre uso privado y uso público: “¿Para qué me sirve el traje de fiesta de la libertad, si en casa tengo que llevar el delantal de la esclavitud?”- se preguntaba. Y lo mismo J.G. Herder (1744-1803), que ironiza con la idea de Kant de que el hombre es un animal que necesita ser gobernado, de lo contrario se abandonaría a una libertad sin ley y arbitraria. Según Herder, precisamente el hombre dominado por un amo no es un hombre, sino un animal.

No obstante, no debe perderse de vista que para Kant este protagonismo del soberano es un estadio intermedio y transitorio para alcanzar el republicanismo constitucional, que es el régimen verdaderamente acorde con la dignidad humana.

- Tres ejemplos de la distinción entre uso público y privado de la razón: Kant expone tal distinción con los ejemplos de un militar, un ciudadano y un sacerdote que han de cumplir las indicaciones que - *reciben, aunque posteriormente pueden reflexionar y exponer ante el gran público aspectos en los que no estén de acuerdo así como proponer posibles mejoras.

1. Un **militar** debe obedecer la orden de un superior y no puede entrar a discutirla en ese preciso instante. Ahora bien, eso no supone renunciar a que, posteriormente, pueda expresar públicamente su desacuerdo con cuantos asuntos concernientes a su profesión estime oportunos.

2. Lo mismo ocurre con un ciudadano respecto de su obligación de pagar **impuestos**. Debe obedecer y pagarlos, pues de otra forma el Estado entraría en quiebra. Ahora bien, está en su derecho de verter cuantas críticas considere convenientes sobre los impuestos.

3. Y otro tanto cabe decir respecto a un **sacerdote**. En el ejercicio de su cargo no es libre: está obligado a seguir las liturgias de la religión que profesa, pero como individuo docto sí es libre y puede trasladar al público sobre cualquier aspecto que considere mejorable de su credo. Si estos desacuerdos alcanzan lo más profundo de su religión (dogmas), no le quedaría otra opción en conciencia que dimitir. Imaginemos un sacerdote católico que no creyera en la virginidad de María o en la divinidad de Cristo. Sería imposible que pudiera seguir en conciencia desempeñando su cargo.

En consecuencia, se sigue la misma regla que en los demás casos: el sacerdote se ve obligado a respetar las reglas del cargo que ocupa, pues son exigencias inherentes a su profesión (que se desarrolla siempre en un ámbito privado –aunque se trate de una comunidad eclesial muy grande-) y ante ellas no puede gozar de libertad; ahora bien, como persona instruida en materia religiosa no puede dejar de criticar aspectos que vengán impuestos poco juiciosamente por tutores retrógados y debe hacer partícipe a la sociedad en su conjunto de sus pensamientos sobre los asuntos religiosos.

Kant se explaya especialmente en el ejemplo del sacerdote. Con ello no solo muestra la importancia que concede en todo momento a la religión sino, al mismo tiempo, su convicción de que no hay ningún ámbito opaco a la ilustración, ni siquiera el religioso. Kant, como buen ilustrado, pretende someterlo todo al imperio de la razón. De ahí que en esta época surgiera el deísmo o religión natural (esto es, basada únicamente en la razón).

Kant continúa la línea protestante de la libre conciencia: un sacerdote dispone de libertad de crítica sin más límite que el respeto a las verdades centrales de su religión.

Sería un sinsentido que los sacerdotes tuvieran que renunciar a esta libertad pública, pues supondría condenar a estos tutores en asuntos espirituales con la labor de guía que asumen. Ello implicaría además un enorme lastre para el progreso social.

Hay una conexión evidente con su ética, construida a partir del concepto de autonomía, es decir, sin dependencia de ninguna autoridad exterior. También en la confianza de que todos los hombres son capaces de razonar, requisito imprescindible del imperativo categórico.

Aquí se encuentra de hecho la bisagra entre ética y política: en su ética establece que cada persona ha de cumplir su deber, pero sin ilustración no sabrían cuál es su deber (impedimento subjetivo) o no podrían cumplirlo, pues otros hombres se lo impedirían al establecer lo que tenían que hacer (impedimento objetivo). Para cumplir, pues, con las exigencias de la ética se requiere un contexto público de ilustración.

Determinación universal:

El hecho de que la libertad no cuestione la seguridad y la unidad de un Estado hará, según Kant, que los vecinos abran los ojos y se evolucione desde la barbarie hacia una sociedad cosmopolita de manera natural e irreversible. De hecho, tal predicción de nuestro autor se ha cumplido y la política occidental ha evolucionado irremisiblemente hacia la democracia constitucional. Ello, pese a que la inmediata revolución francesa hizo que las monarquías europeas rechazaran los principios ilustrados.

Tolerancia religiosa y legislativa:

La tolerancia es un concepto clave en la Ilustración, especialmente en Voltaire. Consiste en la permisividad y el respeto de las creencias o acciones distintas a las nuestras. Kant elogia el desagrado que despierta este término en Federico II, que ve en él un matiz de superioridad ya que al "tolerante" se le concede la potestad para decidir si la creencia ajena es aceptable o no. No se trata de soportar las ideas del otro, sino reconocer su derecho a tenerlas y expresarlas, lo cual será factor de progreso social. Por ello debería usarse el término "respeto" o "aceptación".

Kant observa cómo la cuestión central es la religiosa. ¿Por qué motivos? Principalmente por dos (quizás no independientes entre sí):

- ni en el ámbito de las artes ni en el ámbito de las ciencias existe tanto empeño por parte de las personas que gobiernan en tutelar a sus súbditos.
- es la más perjudicial, la que condena más radicalmente al hombre a la minoría de edad.

Por esto Kant se dedica con especial interés a ella.

Ahora bien, la libertad religiosa debe extenderse también a cuestiones legislativas. Y Federico II es una vez más el modelo: no solo permite la libertad religiosa, sino que hace lo propio en relación a las leyes, que son criticables sin temor, si bien se tiene la obligación de cumplirlas. Nadie había hecho una cosa así nunca.

Kant tiene como ideal de gobierno en su época un Príncipe ilustrado que reconoce como deber dejar a sus súbditos en completa libertad de expresión, sin tutela de ningún tipo. Una sociedad en la que todo pueda ser abordado por la razón sin reservas (donde los clérigos puedan exponer sus ideas sobre las creencias, donde los ciudadanos puedan expresar sus puntos de vista sobre la legislación o cualquier otro tema) es una sociedad que se ha puesto en marcha hacia la Ilustración.

Kant sitúa a la **religión** por encima de la ciencia y el arte como la causa principal que impide el progreso ilustrado. Ello es por dos motivos:

- Pone mucho más interés en tutelar a sus súbditos.
- Su minoría de edad es la más perjudicial.

Aunque la **ley** debe acatarse, también es tolerable que se critique. Ésta es una idea revolucionaria de Kant que subraya una vez más la importancia que da al uso público de la razón (libertad de expresión) como fundamental en el proceso de ilustración.

Libertad y ley:

Parece paradójico, pero un aspecto fundamental para que exista la libertad es que existan unas normas que estamos obligados a obedecer (por ejemplo, sin normas de circulación, no seríamos libres de circular). Una mayor libertad civil pudiera parecer que proporciona una mayor libertad espiritual (individual), sin embargo no es así.

Según Kant, la represión es una herramienta para la libertad, el orden está garantizado por las fuerzas de la ley. Supone una característica fundamental del Estado moderno la idea de que el Estado tiene el monopolio de la violencia (que ha de quedar completamente sometida a la Ley en un Estado de Derecho). La obediencia de los ciudadanos gracias a las fuerzas del orden garantiza una estabilidad que permite conceder una ilimitada libertad de expresión.

Kant plantea una paradoja: conceder un gran margen de libertad parece ir en beneficio del potencial humano (de su “libertad espiritual”); sin embargo, no es así. Ocurre igual que el niño al que no le fijan límites: termina desaprovechando sus talentos y no llega a construir una personalidad adecuadamente (Fritz Perls hablaba de la educación como “el arte de frustrar”) se produce luego un desarrollo más armónico y completo. La acumulación de obstáculos debida a la restricción de la libertad y a la obligación de obedecer fortalece las facultades regidas por la razón. Participando de esta manera de pensar, Freud expuso: “he sido un hombre afortunado; en la vida nada me ha sido fácil”. José Antonio Marina, por su parte, expone que el camino de la autonomía pasa por la heteronomía: únicamente después de haber aprendido a obedecer a los demás, podemos obedecernos a nosotros mismos, es decir, ser autónomos, libres.

El mismo razonamiento cabe aplicar al ámbito público: la contención de la libertad (uso privado de la razón) posibilita posteriormente una mejor disposición para la acción, más reflexiva y libre.

Y ello termina afectando a los propios principios por los que se rige el gobierno. Al encontrarse éste ante personas que actúan de manera responsable, adulta y juiciosa, comienza a tratarlas acordemente, conforme a la dignidad humana: como ciudadano y no ya como súbdito.

La limitación de la libertad individual (uso privado de la razón) proporciona un posterior mejor uso de la libertad de actuar (que será más responsable y juiciosa), y ello termina repercutiendo sobre los mismos principios del gobierno, que acabarán tratando al hombre dignamente, “como algo más que una máquina”. Se aleja así Kant explícitamente de los planteamientos materialista y mecanicista de las posturas deterministas que le subyace.

IDEAS ILUSTRADAS FUNDAMENTALES:

Idea de contrato:

Entiende el **estado de naturaleza** como una situación anterior a la sociedad estatal. Es decir, meramente como una etapa más para llegar al estado de gobierno, como una etapa preestatal, no como algo independiente. Lo entiende, en definitiva, como un conjunto de propiedades que el ser humano posee ya en sociedad, pero antes de ser sometidos por un estado, antes de empezar a ser súbditos.

Kant va a entender, pues, el **pacto social** como "pactum subjectionis", es decir, pacto de sujeción (contrato político) o paso del estado pre-estatal al social. Los individuos, ya integrados en sociedad, se comprometen mediante el contrato a una forma particular de gobierno civil, que consistía en una vinculación bajo un poder soberano sin que fuera fácil encontrar a las personas más adecuadas para llegar a cabo este paso. En definitiva, el contrato en Kant va a ser muy similar al concepto definido por Juan Jacobo Rousseau.

"Pereza y cobardía son las causas... de porqué a otros les resulta tan difícil erigirse en sus tutores" (Kant, I, 10-15).

Idea de Naturaleza:

Será un concepto fundamental en la Ilustración ya que viene a ocupar el lugar que venía teniendo Dios, en tanto que explicación de los fenómenos naturales. La antigua oposición entre lo sobrenatural (trascendente) y lo natural (inmanente) desaparece.

La naturaleza es ahora el referente último de toda explicación, y está regida por unas leyes inamovibles que el ser humano solo puede limitarse a conocer y obedecer.

Existe un extraordinario optimismo y fe en la naturaleza: es una especie de máquina perfecta. De ahí también la tendencia a creer en la bondad natural humana propia de algunos ilustrados.

La naturaleza de la razón es una, universal tanto espacial como temporalmente.

Ideas de progreso: Kant señala al menos tres **modelos posibles de progreso**:

1. El terrorismo moral, es un progreso negativo en el cual el ser humano retrocede hacia la peor, pero esto no puede ser, en opinión de Kant, ya que el hombre llegado a un cierto límite podría autodestruirse. "De ello ya se cuidan aquellos tutores que posteriormente les mostraron el peligro que les amenaza si intentan caminar solos" (Kant, KRV, I, 22-29).
2. El Eudemonismo o quiliasma, es un progreso optimista dentro del cual el ser humano avanza hacia una forma de vida mejor. Pese a esto Kant se resiste a aceptar a los revolucionarios utópicos debido a la imposibilidad de la hipótesis total que poseían éstos. "Quien se los quitase (esos grilletes) de todas formas sólo podría dar un salto inseguro por encima de la más estrecha trinchera ya que no está acostumbrado a un movimiento libre de tales características" (Kant, KRV, I, 40-42)
3. El Abderitismo democríteo (en referencia al atomista Demócrito de Abdera), reafirma el anquilosamiento; la humanidad avanza de una forma muy lenta. Esta parece ser la postura por la que Kant parece inclinarse. Se afirma en este tipo de progreso el retorno a lo anterior, sin beneficio ni perjuicio alguno de los avances conseguidos. "El hombre edifica para después derribar".

De estos tres tipos, Kant rechaza rotundamente el terrorismo moral, pero no se encuentra totalmente de acuerdo con las otras dos formas de progreso, por lo que busca una explicación en la experiencia.

Idea de Historia:

La Historia es entendida por Kant como algo libre, niega la posibilidad de que sea una sucesión de acontecimientos, de que, en cierto modo, tengamos un destino fijado. De cualquier modo, el avance o retroceso en un futuro no puede ser profetizado por la experiencia y por el mero hecho de la repetición de la historia. Todo ello debido a que el ser humano es capaz de determinar sus acciones, es completamente libre, por lo que no se puede decir qué hará o qué no hará.

No obstante, la experiencia puede servir como ayuda para la predicción del progreso. Puede actuar como probabilidad. Es evidente que en la historia surgen algunos acontecimientos como causa de varios motivos específicos. Por tanto, en caso de que se produzca una situación similar y se presenten unos motivos semejantes, es muy probable que la causa sea la misma que surgió anteriormente. Por ejemplo, el hecho de la aparición del pensamiento ilustrado o el surgimiento del Romanticismo. Sin embargo, el tiempo en que se producirá esta "reaparición" no es determinable, puesto que depende plenamente del individuo. "En cambio, es más bien posible que un público se ilustre a sí mismo; en efecto es casi indefectible con tal que se ofrezca libertad" (Kant; I, 47-49). En este caso el efecto es la iluminación del público y la causa la libertad de cada individuo.

EL CONOCIMIENTO: *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA*

La obra donde se desarrolla principalmente el pensamiento del filósofo alemán es la *Crítica de la Razón Pura*, obra que apareció en 1781, y que llamó muy poco la atención. Fue mal comprendida, llegándose a ver en ella un idealismo semejante al de Berkeley. Debido a ello, en 1783 fueron publicados los *Prolegómenos a cualquier metafísica futura que quiera presentarse como ciencia*. En 1787, apareció la segunda edición de la *Crítica*, con modificaciones que trataban de aclarar los malentendidos que se habían producidos. En esta obra, aparece la respuesta a una de las tres preguntas trascendentales que realizaría Kant: ¿qué puedo conocer?. Las otras cuestiones serían ¿qué puedo hacer? y ¿qué puedo esperar? aparecidas en las obras *Crítica de la Razón Práctica* y *La religión dentro de los límites de la mera razón*, respectivamente. Estas tres cuestiones pueden ser resumidas, según Kant, en una única: ¿qué es el hombre?

El problema del método metafísico y de su validez o no como ciencia es el principal objeto de esta obra. El título de los *Prolegómenos* lo da a entender de manera clara y concisa: "¿Puede la Metafísica convertirse en ciencia?". Debido al auge que sufre la Física durante estos siglos y a su integración definitiva, gracias a Galileo y a Newton, como ciencia; y a la ya clásica consideración de la Matemática como materia científica (debido a Thales); Kant se pregunta si la Metafísica puede ser incluida junto a las anteriores. La causa de esta reflexión es debida a que Kant decide establecer los límites de la capacidad de la razón, puesto que se asombra al descubrir que todos los filósofos anteriores han pretendido conocer la realidad sin reflexionar primeramente si ese conocimiento es posible: "Toda la Metafísica anterior nos deja en la estacada con relación a este problema... ¿Acaso en todas estas "explicaciones" no se aparece empleando siempre un algo absolutamente desconocido para aclarar lo relativamente ignorado...?" (Kant, "Carta a Herz").

Pero, resulta evidente, que debemos tener conocimiento de lo que Kant considera como Metafísica. En esa época, existían principalmente dos corrientes filosóficas: el dogmatismo y el escepticismo. Kant acusará al primero, Wolff y su escuela, de exceso de creencia sin examen previo; mientras que al segundo, Hume, le achaca justamente lo contrario, ya que Hume opina que la Metafísica es imposible. Kant realiza pues, una síntesis de ambos conceptos, aunque creando un nuevo camino: el método crítico. La metafísica es concebida por Kant como un conocimiento "cuyos principios jamás deben ser tomados de la experiencia, pues deben ser conocimientos no físicos, sino metafísicos; esto es, más allá de la experiencia...Es, pues, un conocimiento a priori, o de la razón pura." (Kant, *Prólogo*, I, pp.265-266)

La *Crítica de la Razón Pura* va a tener una estructura dividida en cuatro apartados. Pasamos a analizar ampliamente cada uno de ellos.

INTRODUCCIÓN

Debido al auge que sufrió la ciencia en el siglo XVIII, Kant intentará basar la filosofía en los principios de la ciencia, por lo que aquí será donde el filósofo alemán se preguntará si la Metafísica puede ser considerada como saber científico. Kant se da cuenta de que la ciencia avanza continuamente, y esto es en parte gracias a un convenio general entre los científicos ante un descubrimiento. Sin embargo, en filosofía se siguen tratando los mismos temas a los que Platón y Aristóteles trataron de dar solución, y ello es, en gran parte debido al desacuerdo entre los distintos pensamientos filosóficos.

Para tratar la Metafísica como una ciencia tiene que saber, primeramente, qué condiciones cumple dicha ciencia para comportarse como tal, y una vez conocida qué condiciones son éstas, tratar de aplicarlo a la filosofía. Kant utilizará como modelo las dos únicas ciencias reconocidas hasta el momento: la Física y las Matemáticas.

Kant tomará una condición de cada corriente, del empirismo y del racionalismo.

1º) Toda ciencia debe basarse en la experiencia con el consiguiente aumento de conocimiento, puesto que los sentidos están continuamente aportándonos datos del exterior. Sin embargo no debe depender exclusivamente de la experiencia, puesto que todo no puede ser probado por la experiencia.

2º) Debido a lo anterior, para que la ciencia se cumpla siempre y en todos los casos, es fundamental que exista una universalidad y una validez necesaria, para que se pueda verificar cualquier ley científica ante la imposibilidad de comprobarlo experimentalmente con todos los casos objetos de estudio. Un ejemplo claro en el que podríamos comprobar esto, es en la Ley de la Gravitación Universal,

dictaminada por Newton, en donde no se puede comprobar que en todos los cuerpos del universo se verifique esta ley, ya que no podemos coger uno por uno y experimentarla. Por ello, existe en la ciencia una universalidad que limita este proceso.

Por otro lado, la ciencia está compuesta por una serie de juicios encadenados que dan lugar a raciocinios. Existen distintos tipos de juicios:

- Analíticos: El predicado es simplemente un desdoblamiento del sujeto, es decir, el predicado es una parte del sujeto, y se incluye en él. Son universales, necesarios y no están basados en la experiencia, no aumentan el conocimiento. Ej: "Si yo digo: El triángulo tiene tres ángulos, tengo la seguridad de que este juicio no hay contradicción, porque el predicado tiene tres ángulos está necesariamente dentro del sujeto triángulo, pues si no estuviera, el triángulo no sería triángulo" (G^a Morente, *La Filosofía de Kant*, p. 26)

- Sintéticos: El predicado no es parte del sujeto, por lo tanto aporta una información que debe ser experimentada para corroborarse, es decir, no ofrece una información inmediata. No son ni universales ni necesarios, pero sí aumentan el conocimiento. Ej.: "Si yo digo: El cielo está nublado, no estoy totalmente seguro de mi juicio, porque el estar nublado no es cosa que tenga que pertenecer a todo cielo. El cielo sigue siendo cielo cuando está raso y sin nubes. Pero en cambio tengo otra especie de seguridad, y es que veo, percibo al cielo con nubes". (G^a Morente, *La Filosofía de Kant*, p. 27)

A lo largo de los siglos XVII y XVIII surgirá el principal problema de la ciencia, al que Kant dará una solución. Según los juicios que hemos visto anteriormente, la ciencia se basará en los analíticos, puesto que son los universales. Pero el problema surge cuando se reconoce que para llegar a un juicio analítico se necesita una síntesis, es decir, para asegurar que un triángulo tiene tres ángulos, antes he tenido que ver el triángulo y, mediante la experiencia, ser capaz de afirmar la cantidad de ángulos de la figura. Queda claro, que debe realizarse una percepción, por medio del juicio sintético, para llegar al analítico, llegando de esta forma la ciencia a un callejón sin salida, ya que no hay universalidad. Kant será el que solucione este problema mediante los juicios sintéticos a priori.

Podemos diferenciar los juicios dependiendo del origen de los conocimientos:

- A priori: son necesarios y universales, con un comportamiento independiente de la experiencia.
- A posteriori: dependen de la experiencia.

Kant afirmará que los juicios, para que la ciencia avance y sea universal, deben ser sintéticos y a priori. Estos juicios están basados en la experiencia y, a su vez, son universales y necesarios, reuniendo así las dos condiciones necesarias para ser juicio científico, siendo éste el objetivo del filósofo de Königsberg, para aplicarlo primero a las matemáticas, después a la física, y, finalmente, tratar de buscarle validez a la metafísica como ciencia.

Pero, ¿cómo son posibles esos juicios a la vez sintéticos y a la vez a priori? Como este punto será explicado más adelante, se responderá a esta pregunta sin entrar en detalle todavía: "Sea esta (proposición) <<En todas las modificaciones del mundo corpóreo permanece invariable la cantidad de materia>> o bien <<En toda transmisión del movimiento, acción y reacción serán siempre iguales>>. Queda claro que en ambas proposiciones no sólo su necesidad es a priori, y por consiguiente, su origen, sino también que son sintéticas. En efecto, en el concepto de materia no pienso la permanencia, sino sólo su presencia en el espacio que llena. Sobrepasso, pues, realmente el concepto de materia y le añado a priori algo que no pensaba en él". (Kant, *KRV*, p. 18)

Este nuevo concepto de Kant, los juicios sintéticos a priori, va a representar un importante avance en todo su pensamiento, puesto que a partir de ahí se desarrollará toda su obra fundamental, representando estos juicios los pilares básicos de su meditación. No obstante, también significará una clara ruptura en relación con las corrientes filosóficas reinantes en el siglo XVII, con el racionalismo cartesiano y el empirismo, pero no adoptando otra fórmula totalmente distinta de las anteriores, sino realizando una síntesis de ambas, tomando del racionalismo la universalidad y el apriorismo; y del empirismo, la necesidad de la experiencia, lo a posteriori.

En el caso del empirismo, Hume afirmaba que los juicios de la ciencia matemática eran analíticos, mientras que los físicos eran sintéticos, pero basados en la experiencia, es decir, a posteriori. Además, esta opinión era compartida por casi la totalidad de los filósofos de la época. Por tanto, Kant deja atrás estas dos corrientes inclinándose por los juicios sintéticos a priori, desechando, de este modo, la idea de Hume de que las matemáticas eran analíticas (y probándolo, como veremos más adelante, en la Estética

trascendental). No obstante, Kant siempre admiró al filósofo inglés, porque, como él mismo reconoció: "Me hizo despertar de mi sueño dogmático".

De cualquier modo, tanto la Razón como la experiencia para Kant, van a ser concebidas de otro modo con respecto al racionalismo y al empirismo, y ahí es donde radica la característica fundamental del sistema kantiano, en la forma de entender cada concepto.

En el proceso del conocimiento, el hombre utiliza, según Kant, dos capacidades que son intrínsecas a él, dos facultades del conocimiento, por la que el sujeto es capaz de formular juicios: la sensibilidad y el entendimiento. Sin embargo, Kant se reserva el razonamiento, es decir, el engarce de dos o más juicios, para lo que él llamará Razón, y que tratará en la tercera parte de su obra, la Dialéctica trascendental; las dos primeras las tratará en la Estética y la Analítica, respectivamente.

En ambos tipos de conocimiento, Kant diferenciará entre los términos Materia y Forma, aunque no poseerán el sentido aristotélico. Materia será todo aquello que procede del exterior, mientras que la Forma es aquello que es a priori, que no proviene del exterior.

ESTÉTICA TRASCENDENTAL

En la Estética trascendental, Kant va a tratar principalmente la sensibilidad, pero con la finalidad de aplicarla a las Matemáticas, con motivo de comprobar si realmente pueden ser consideradas como ciencia.

La sensibilidad está basada en juicios sintéticos a priori: sintéticos porque la información viene del exterior a través de la experiencia, y es puesta por el objeto; y a priori porque deben ser universales y necesarios, poniéndolo el sujeto y cumpliendo de este modo las características de los juicios científicos.

Kant entiende por sensibilidad: "La capacidad (receptividad) de recibir representaciones al ser afectados por los objetos" (Kant, *KRV*). Esta capacidad se basa en unas percepciones exteriores llamadas **intuiciones empíricas**, que son resultado de la experiencia y que percibimos como un conjunto de datos empíricos sin orden alguno, estas sensaciones son puramente sintéticas.

A su vez, el sujeto posee unas formas a priori independientes de la experiencia, y denominadas **intuiciones puras**, que son el espacio y el tiempo: "El espacio y el tiempo fuera del sujeto no son nada; y en el sujeto, si no hay sensaciones, sólo son estructuras vacías latentes" (*Hª. de la filosofía*, C. Tejedor).

Ambos tipos de intuiciones deben, pues, complementarse la una con la otra, puesto que si en un principio las intuiciones sensibles que llegan al sujeto no poseen forma alguna, es decir, son pura materia, gracias a las intuiciones puras son estructuradas en un espacio y en un tiempo, organizando las percepciones.

- Espacio: Es la forma a priori de la sensibilidad externa por la cual el sujeto representa los objetos como fuera de él. Además, no aporta ninguna característica de las cosas. El espacio posibilita la geometría. "Podemos, pues, pensar el espacio sin objetos, pero no los objetos sin espacio. Evidentemente, el espacio es condición de los objetos mas no los objetos condición del espacio. Es decir, el espacio es a priori" (Gª Morente, *La filosofía de Kant*, p. 53)

- Tiempo: Es la forma a priori de la sensibilidad interna, la cual ordena en una sucesión las intuiciones empíricas. No tiene existencia por sí mismo, como ocurre con el espacio, es decir, no son conceptos. Posibilita la Aritmética. "Así pues, como el espacio en la Geometría, el tiempo es en la Aritmética el fundamento que hace posibles los juicios sintéticos a priori de esta ciencia" (Ibíd, p.55).

No obstante, el tiempo va a resultar, en cierto modo, superior al espacio como forma a priori, puesto que aparecerá en la sensibilidad interna, como ya hemos dicho, y también lo hará en la externa. Es decir, todo lo que podamos percibir nos sucederá en un momento, en un tiempo determinado, por lo que el tiempo cobra una importancia quizás mayor que el espacio, puesto que no habrá percepciones únicamente espaciales, sino con un matiz temporal.

De esta relación espacio-tiempo, Kant definirá el movimiento de una forma muy sencilla: si percibo un objeto el cual ocupa un lugar en el espacio por primera vez; dejo pasar un tiempo y vuelvo a percibir ese objeto en el mismo espacio, entonces ha existido una quietud, sin embargo, si ocupa otro espacio, se ha producido el movimiento.

En resumen, en la sensibilidad coexisten: - una sustancia empírica: sensaciones,
- unas formas a priori: espacio y tiempo.

En la estética trascendental, Kant afirmará que nunca llegaremos a conocer el Noúmeno, la cosa en sí; sino que, al llegar una enorme cantidad de datos empíricos y ser ordenados y estructurados mediante el espacio y el tiempo de todo hombre, obtendremos lo que el alemán llamó Fenómeno: lo que es para mí lo percibido, una vez que ha pasado por la estructuración del espacio y del tiempo.

La posibilidad de las Matemáticas como ciencia

Al final de esta primera parte, Kant se va a ocupar de desarrollar la posibilidad de las matemáticas como ciencia, fundamentalmente porque opina que esta ciencia se da gracias a las formas a priori del espacio y el tiempo que ha estado tratando de forma extensa, no porque crea que las matemáticas sean resultado de la sensibilidad. Al llevar a cabo el estudio, va a diferenciar entre la Geometría y la Aritmética.

De cualquier modo, para probar Kant si ambas son capaces de formular juicios sintéticos a priori, tratará, fundamentalmente de explicar por qué son a priori, puesto que el hecho de que sean sintéticas ya lo había demostrado, afirmando que a toda analítica le precede una síntesis:

- **La geometría** es producto del espacio, cosa que resulta bastante evidente, por lo que ya está afirmada la existencia de una forma a priori. Pero también existen unas intuiciones empíricas que posibilitan la percepción de las figuras, que otorgan el carácter sintético. En efecto, es imposible captar cualquier poliedro sin acudir al uso del espacio, de una forma a priori. Por tanto, la geometría, al ser sintético, se convierte en extensiva, y al ser pura (a priori), lo hace en universal y necesaria. Su valor no depende exclusivamente de la experiencia, por lo que se puede afirmar como juicio científico.

- **La Aritmética**, según Kant, está basada en el tiempo, forma a priori. Para el filósofo alemán, toda sucesión numérica, que es lo que representa la Aritmética, está basada en una sucesión temporal, es decir, el 1 antes que el 2, antes que el 3... "La serie sucesiva, objeto de la Aritmética, es un pedazo del suceder, es un trozo de tiempo. La base y condición indispensable de la Aritmética es el tiempo, y sus principios, sus axiomas, y sus postulados son propiedades del tiempo, son sucesión" (G^o Morente, op. cit. p.55). De este modo, ya hay una forma a priori que afirme los juicios científicos de la Aritmética, puesto que son sintéticos y son a priori.

Los juicios de las matemáticas son por tanto universales y necesarios, porque van a requerir de una forma a priori, bien sea el espacio o bien sea el tiempo; y son extensivos porque toda ciencia es sintética. Queda demostrado, pues, que la matemática puede ser considerada como ciencia, y que se pueden aplicar en ella los juicios sintéticos a priori.

ANALÍTICA TRASCENDENTAL

Una vez realizado el conocimiento sensible por parte de esa capacidad pasiva que es la sensibilidad, éste ha de ser entendido. Por ello, se hace necesario hablar del conocimiento intelectual y de la facultad que lo posibilita el juicio: el **entendimiento**.

Ambas facultades se necesitan mutuamente: las intuiciones sin la concreción del entendimiento serían ciegas; el entendimiento no podría conocer sin los datos de la sensibilidad.

La función del entendimiento es unificar la multitud de datos (impresiones, fenómenos) dispersos recibidos por la sensibilidad. Se trata, pues, de “comprender” los fenómenos que han sido informados espacio-temporalmente en la sensibilidad, es decir, conocer lo captado.

El conocimiento incluye conceptos y juicios:

- Concepto: para concretar el fenómeno.
- Juicio: para expresar lo conocido.

Los conceptos pueden ser:

- Empíricos: a posteriori, proceden de la experiencia (ej.: casa, mesa, etc.).
- Puros: a priori, no proceden de la experiencia (ej.: causa, necesidad, etc.).

Estos conceptos puros son conocidos como **categorías**. Son formas a priori del entendimiento que necesitan de los fenómenos provenientes de la sensibilidad para emitir el juicio.

Las categorías son, pues, formas del juzgar, y no formas del ser como ocurriría en Aristóteles. Es por ello por lo que hay tantos tipos de categorías como de juicios:

CRITERIOS	JUICIOS		CATEGORÍAS
CANTIDAD	Singulares	Uno	Unidad
	Particulares	Algunos	Pluralidad
	Universales	Todos	Totalidad
CUALIDAD	Afirmativos	A es B	Realidad
	Negativos	A no es B	Negación
	Indefinidos	A es no B	Limitación
RELACIÓN	Categoricos	Por sí mismo	Sustancia – Accidente
	Hipotéticos	Si A entonces B	Causa – Efecto
	Disyuntivos	A es B o C	Agente – Paciente (reciprocidad)
MODALIDAD	Problemáticos	Tal vez	Posibilidad
	Asertóricos	Es así	Existencia
	Apodócticos	Debería ser	Necesidad

Los juicios sintéticos a priori en Física

Los contenidos de la física provienen de la **experiencia** y sus enunciados se apoyan en el principio de causalidad. Se basa en la categoría de causa: su validez, pues, no depende de la experiencia, es **a priori**. Sus juicios por ello son universales y necesarios, además de avanzar el conocimiento que poseemos de la experiencia.

DIALÉCTICA TRASCENDENTAL

Esta es la tercera parte de su *Crítica*, y en donde trata la posibilidad de la metafísica como ciencia, es decir, el objetivo que perseguía con esta obra. Para ello, utiliza las conclusiones conseguidas en la Estética y la Analítica, llegando a la determinación de que la Metafísica **no** es posible como ciencia. Además, Kant realiza un gran tratado sobre la razón y su funcionamiento.

La metafísica, a lo largo de la historia, va a ser considerada siempre como la ciencia que trata de lo ontológico, de las cuestiones trascendentales como el alma, el mundo y Dios, de lo que su propio nombre indica: "de lo que está más allá de la Física". La metafísica va a estudiar, en definitiva, aquello de lo que no tenemos experiencia sensible, y es esto precisamente lo que el filósofo de Königsberg presenta para

hacer ver que la Metafísica no puede ser juzgada como ciencia, por lo que, en lo referente a la posibilidad de ésta como ciencia, tras lo anteriormente investigado por Kant, se llega a la evidente conclusión de que no puede ser engrosada dentro de la lista de las consideradas ciencias, puesto que no cumple algo primordial: los juicios sintéticos a priori. Y no los cumple porque no se puede percibir aquello que trata de estudiar la Metafísica, es decir, no tenemos el fenómeno de Dios, ni del Mundo, ni del Alma, únicamente podemos gozar de sus noúmenos, su cosa en sí, por lo que la Metafísica siempre será a priori, pero jamás sintética, jamás basada en la experiencia, por lo que nunca avanzará en su conocimiento.

"La metafísica, efectivamente, ha tratado siempre de salirse de la física para conocer la razón última (...) La metafísica, por tanto, había de contentarse con ser un conocimiento analítico, es decir, en el fondo, un conocimiento que nada conoce (...) La metafísica es una ciencia falsa, de ilusión" (G^a Morente, La filosofía de Kant, p 119).

En efecto, la metafísica siempre buscará la generalidad, el abarcar más gracias al uso de la razón, puesto que el hombre no se queda simplemente en la formulación de unos juicios, sino que, mediante el enlace de éstos, da paso a los raciocinios, con los que, como hemos dicho, se tratan de abarcar gran número de juicios particulares en uno solo. Sin embargo, no ocurre esto únicamente en la Metafísica, sino en toda ciencia, ya que tienden a buscar, y a encontrar en muchos casos, leyes que expliquen los fenómenos.

La Razón es considerada, por tanto y según Kant, como la tercera facultad del conocimiento, que es lo que utiliza la ciencia, a través de métodos como los silogismos, para llevar a cabo esa universalización. Y esta unificación se basa en tres principios que abarcan a todos los demás, y que Kant bautiza con el nombre de Ideas, adoptando una significación relacionada con la que usó en su día Platón. Estas ideas van a ser: Alma, Mundo y Dios.

No obstante, aquí es donde la Metafísica deja de ser una ciencia, puesto que pasa de intentar dar explicación a "lo condicionado", es decir, al fenómeno, aquello de lo que tenemos experiencia; para pasar a buscar explicación a "lo incondicionado", que es de lo que no tenemos experiencia, y a lo que no se le puede aplicar ninguna de las categorías expuestas en el apartado anterior. Es en este momento cuando se tratan de convertir, por la Metafísica, las ideas en objetos reales de los que tengamos una intuición empírica, cuando en realidad estas ideas siempre serán "puros entes pensados". Según Kant, cuando el noúmeno quiere ser transformado en fenómeno, es cuando se entra en la Ilusión trascendental.

A partir de aquí, lleva a cabo el alemán una relación de los problemas que han surgido durante toda la historia, es decir, de las tres ideas principales, y hace ver que todas pueden ser consideradas ciertas, pero, a la vez erróneas, puesto que si existen dos soluciones contrapuestas para el mismo tema, una está negando instantáneamente a la otra:

- El Alma. En metafísica, el alma siempre ha significado sustancia pensante, el yo, el sujeto, lo que siente y quiere. De la posible existencia del alma, realiza Kant dos afirmaciones que se contraponen: En la primera afirma que el alma, al ser algo espiritual y no extenso, es indivisible, y por tanto, se puede ratificar la inmortalidad del alma. En la segunda, alega el filósofo alemán el hecho de que nosotros no tenemos experiencia del alma, ni del yo, tenemos experiencia de lo que queremos, de lo que sentimos, y de lo que pensamos, pero nunca de aquello que se supone lo recoge: el alma, por lo que no se puede afirmar científicamente la existencia de dicha alma. Es aquí donde se producen los **paralogismos** o sofismas (argumentos que parecen evidentes pero resultan no serlo), ya que no tenemos experiencia del alma, y tratamos de analizarla, Fundamentalmente esto lo hace la psicología, que intenta aplicar una de las categorías, la de sustancia, al alma, cuando no es posible hacerlo.

- El Universo: Sobre el problema del Universo, existen en Metafísica cuatro conclusiones: límites en el espacio y tiempo, componentes, principio y origen, y ser necesario. En esta ocasión no se cometen paralogismos, pero a cada comprobación sobre cualquiera de estas cuestiones, se puede esgrimir la conclusión contraria. Esto es lo que Kant llama **Antinomias**. En lo que se refiere a los límites, resulta evidente que el Universo posee un principio en el espacio y en el tiempo, porque si fuera infinito, precisamente se caracterizaría por no tener ni comienzo ni final. Sin embargo, si tenemos en cuenta que el mundo tuvo un inicio, esto quiere decir que antes no existía, que antes no había nada, y esto resulta absurdo. Kant muestra aquí la antítesis de las dos teorías presentadas, mostrando que ambas pueden ser consideradas válidas. Lo mismo ocurre con la conclusión acerca de los componentes: una de las teorías defiende que el universo está compuesto de materias simples, todo material tiene que estar formado por

algo más pequeño y que sea indivisible. No obstante, toda partícula ocupa un espacio, y el espacio sí es divisible, por lo que esa partícula sí será divisible; aquí se produce la antítesis.

La serie de las causas del universo es la tercera antinomia: la primera teoría afirma que debe existir una primera causa espontánea, que dé lugar a todas las demás, si no existe esa primera, no se darían las demás, por lo que hay una causa primera y libre. La posibilidad contrapuesta dice que no existe esa causa libre, puesto que todo sigue el proceso de la naturaleza. La cuarta antinomia es la referida al ser necesario en el Universo. Las antítesis presentadas por Kant afirman unas razones análogas a la anterior: si hay un ser primero y que sea libre, o si no lo hay porque se sigue siempre el proceso de la naturaleza. Kant puede alegar, desde este momento, que la Cosmología produce antinomias, contradicciones, debido a que toma las formas a priori como noumenos, cosa errónea, ya que el espacio y el tiempo son algo subjetivo.

- Dios: Kant va a criticar las tres formas por las que, tradicionalmente, la Metafísica va a dar explicación sobre el tema de la existencia de Dios. Estas formas son el argumento ontológico, el cosmológico y el teleológico.

- La prueba ontológica es la que cuenta con motivos más decisivos y convincentes. Fue formulada en principio por San Anselmo, y, más tarde, por Descartes: Dios es infinitamente perfecto, y decir Dios es lo mismo que decir existencia. Se trata, por tanto, de un juicio analítico. Sin embargo, ¿qué es la existencia? Se supone que la existencia va a ser siempre un juicio sintético, algo que está relacionado con todo objeto. El argumento ontológico se basa, por tanto, únicamente en las ideas, no en alguna percepción.
- La prueba cosmológica resulta ser, en el fondo, la tercera y cuarta antinomias que antes se refirieron en el terreno del Universo.
- La prueba teleológica es la que se basa en la intención, la belleza y la inteligencia: La formación de todos estos objetos, aquellos que son bellos, por ejemplo, deben haber sido creados por una fuerza superior. Sin embargo, esto no incluye la formación de la totalidad del Universo. La presencia en la naturaleza de formas con una naturaleza adecuada para conseguir unos fines, no afirma la existencia de otro ser más perfecto y más adecuado, puesto que esta existencia es más misteriosa aún que la anterior.

"En suma: la Metafísica fracasa en su supremo intento, igual que fracasó en sus anteriores problemas del alma y el Universo" (G^a Morente, *La filosofía de Kant*, p. 127).

Todo lo anterior nos lleva a que la Metafísica no es una ciencia, que no pone de acuerdo a los individuos, y que no progresa. Sin embargo, Kant defiende la existencia de la metafísica, puesto que es natural que coexista en el hombre una predisposición a pensar sobre lo que Kant llamó Ideas, el ser humano no es capaz de dejar de pensar en los temas metafísicos, y es bueno discutir sobre ellos.

ÉTICA: CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA

En los apartados anteriores, Kant trata el problema del conocimiento, en su obra *Crítica de la Razón pura*, para, finalmente, llegar a la metafísica, que no puede ser considerada como ciencia pero que, es defendida como disciplina del ser humano que trata los entes absolutos, el ser de las cosas. En esta primera obra, es respondida, pues, por Kant, la primera de las cuestiones que se realiza: ¿Qué puedo conocer?. Sin embargo, no todo se limita meramente al conocimiento del fenómeno, no se realiza únicamente esa pregunta, como ya hemos visto anteriormente, sino que, según Kant, hay cuatro cuestiones trascendentales, y una de ellas es: ¿Qué debo hacer? Si la anterior se respondía en la *Crítica de la Razón pura*, esta segunda cuestión será respondida por Kant en su obra *Crítica de la Razón práctica*, publicada en 1790 por el filósofo de Königsberg, y en donde muestra como doctrina ética lo que se dará en llamar el Formalismo moral. Kant divide, por tanto, las dos funciones de la razón que no son dos razones distintas: la teórica y la práctica.

Esta razón práctica se ocupará de cómo se deberá comportar el ser humano, de, respondiendo a la pregunta del alemán, qué debe hacer. Normalmente, se suele explicar esta separación de lo teórico y lo práctico, advirtiendo que la razón pura se ocupa del ser, mientras que la razón práctica lo hace del deber ser. La primera de ellas formula juicios y la segunda formula imperativos.

Con la solución que aportará Kant, y que veremos más adelante, se va a cerrar un período de dos siglos en donde los filósofos no habían sido capaces de diferenciar una parte teórica y otra práctica, o moral, en la razón: Kant será el que, con su ética, proclame la independencia de la moral.

EL FORMALISMO MORAL

Todas las éticas anteriores a Kant van a ser éticas materiales. Por tanto, si ya fue original el alemán al formular su teoría del conocimiento, no lo va a ser menos a la hora de formular su ética, puesto que es el primer filósofo que plantea una ética totalmente contraria a la material: una ética formal. En primer lugar, hay que saber distinguir qué es una ética material, y no debe confundirse con una ética materialista. Como ya hemos dicho, todas las éticas anteriores van a ser materiales, incluyendo, por ejemplo, la de Tomás de Aquino, la epicúrea, etc. Por otro lado, una ética materialista es algo totalmente distinto, es aquella doctrina que reconoce que toda realidad es la materia corporal. El contrario de la ética materialista es la ética espiritualista. En definitiva, este tipo de ética se define por:

- Al partir de que existen cosas buenas y malas, siempre se busca el saber cuál es el Bien Supremo. Y a esta pregunta se han dado, a lo largo de la historia, multitud de respuestas: la felicidad, el placer, la belleza...

- Una vez que la ética conoce, o cree conocer, ese Bien Supremo, se establecen unas reglas determinadas para llegar a obtenerlo, para poder alcanzar ese Bien tan ansiado.

A esta ética material es a la que Kant realizará una seria crítica, para después explicar su sistema del formalismo moral. En primer lugar, el alemán explica, brevemente, lo que resulta ser la ética material y la ética formal. El análisis de la segunda va a constar de dos tesis, que reproducimos literalmente:

Tesis 1ª: "Todos los principios prácticos que presuponen un objeto de la facultad apetitiva como motivo determinante de la voluntad, son empíricos en su totalidad y no pueden dar leyes prácticas"

Tesis 2ª: "Todos los principios prácticos materiales como tales que son, sin excepción, de la misma clase, y deben figurar bajo el principio del amor a sí mismo o de la propia felicidad"

Cabe, por tanto, señalar, que la ética material posee un Contenido, por las dos razones indicadas anteriormente: hay un concepto supremo, y el ser alguien bueno o malo depende, por consiguiente, de algo que debe hacerse para acercarse al Bien Supremo. La actuación del individuo se encuentra, pues, determinada.

La crítica va a constar, fundamentalmente, de tres partes:

- La ética material es empírica, es decir, está basada en la experiencia, ya que las éticas anteriores siempre se han basado en lo que el hombre busca desde la infancia. Si una ética afirma que el Bien es el placer, esto es por que tenemos experiencia de ello, y, realmente, el hombre busca el placer antes que el sufrimiento. Según Kant, no se puede basar una ética en algo empírico, en algo que sea a posteriori, ya que el alemán pretende conseguir una ética que sea de carácter universal, que sirva para completa

humanidad, de ahí que deseché la ética material por su naturaleza empírica. Pero no es éste el único motivo por el que Kant no acepta este tipo de ética:

- La ética material es hipotética: es decir, condicionales. Significa que las leyes formuladas según el Bien que se persigue no están dirigidas a una totalidad, puesto que no prevee la reacción individual. Ejemplo: "Cuando el sabio epicúreo aconseja no beber en exceso, ha de entenderse que quiere decir que no se beba en exceso, si se quiere llegar a alcanzar una vida moderada y largamente placentera (el placer es el Bien supremo de los epicúreos). Pero, ¿qué ocurre si alguien contesta al sabio epicúreo que no quiere alcanzar esa vida de placer moderado? Evidentemente, el precepto epicúreo carece de valor para él" (*Hª de la filosofía*, Anaya, p.294)

- La ética material es heterónoma. Heteronomía quiere decir lo contrario de autonomía, es decir, no libertad. Los preceptos o mandatos dados por los sujetos, en una ética material, no vendrán desde la razón, desde el interior del sujeto, sino que lo harán desde fuera de esa razón, ya que se obra de una manera u otra para alcanzar un fin, es decir, por inclinación.

Tras esta crítica a la ética material, se dispone Kant a explicar su **formalismo moral**, que, evidentemente, tratará de construir en oposición a la anterior, ya que la ética no puede ser ni empírica (llena de contenido), ni hipotética en sus imperativos (han de ser categóricos), ni heterónoma (ha de ser autónoma). No puede ser, pues, material, sino que ha de ser formal. También explica Kant, en sus tesis, la ética formal:

Tesis 3ª: "Cuando un ente racional pretende pensar sus máximas como leyes universales prácticas, sólo puede pensarlas como principios que, no por la materia, sino sólo por la forma, contienen el motivo determinante de la libertad"

Tesis 4ª: "La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que les convienen; por el contrario, toda heteronomía del arbitrio no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria a su principio y a la moralidad de la voluntad"

La ética formal, es, pues, una ética que se encuentra vacía de contenido, al contrario que la material, puesto que no establece ningún Bien supremo, como lo hacía la anterior, y, por tanto, no nos es dicho qué se debe o qué no se debe hacer, ya que no existe ese Bien a alcanzar. La ética tiene las características contrarias a la anterior: es a priori, es categórica y es autónoma.

El formalismo moral kantiano se va a basar, al estar vacía de contenido, en la propia voluntad, que, como tal, actúa sobre sí misma formando una ley, que Kant va a denominar Imperativo categórico: "la voluntad de un ser racional, que es lo único en donde puede, sin embargo, encontrarse el bien supremo y absoluto. Por tanto, no otra cosa, sino sólo la representación de la ley en sí misma (...) puede constituir ese bien tan preciado que llamamos bien moral". (Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, D).

La ética formal se basa, por tanto, en el **imperativo categórico**. Éste va a ser definido por Kant, al menos, en dos ocasiones en la *Crítica de la Razón práctica*:

- "Obra de tal manera que tus actos puedan ser tomados como normas universales de conducta"
- "Obra de tal manera que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como fin y nunca como medio"

El filósofo alemán nos expresa únicamente cómo se deben hacer las cosas, pero no nos explica qué cosas, precisamente porque la ética kantiana carece de contenido, es el sujeto el que tiene que llenar ese contenido mediante su voluntad. Todo se basa, por tanto, en el deber. Para Kant, un hombre actúa de buen modo cuando actúa conforme al deber. Y ese deber es para el alemán el cumplimiento de una ley, dictada por la propia voluntad del sujeto.

Kant va a diferenciar **tres tipos de actos o acciones**:

- Contrarias al deber.- El hecho de no ayudar a un anciano a cruzar la calle resultaría un acto contrario al deber.
- Conformes al deber.- El hecho de sí ayudar a ese anciano, pero con el deseo de que se cumpla el fin perseguido, que es el que ese anciano te dé una propina por haberle ayudado.
- Por deber.- El hecho de ayudar al anciano porque así lo expresa mi voluntad, porque es el deber.

Únicamente las últimas son las consideradas buenas acciones por Kant, ya que las primeras son radicalmente opuestas; y, en las segundas, se persigue un fin, un beneficio propio.

Las últimas acciones significarían el deber por el deber, y su único móvil sería la ley formulada por la propia voluntad. Por tanto, será la propia voluntad del sujeto aquello que determinará lo que es bueno, ya que ésta se da a sí misma el precepto o mandato.

Queda claro, pues, que la ética kantiana va a ser totalmente **formal**, o lo que es lo mismo, a priori, puesto que el móvil es la voluntad, libre de todo empirismo. La ética kantiana será, entonces, universal y necesaria, que es justamente lo que el alemán trataba de conseguir.

Pero, ¿en qué se funda esa universalidad, además de en el apriorismo? Como se ha referido anteriormente, está fundamentada en la voluntad, porque esta es buena por sí misma. Al ser el sujeto el que se da la ley (o imperativo) por medio de la voluntad, la ética será de carácter autónomo.

Por tanto, sólo se puede admitir en lo referente a lo moral, aquellas leyes que nos mande la voluntad, es decir el Imperativo categórico.

En resumen, esta ética no va a poseer ni contenido ni, por consiguiente, reglas a seguir en cuanto a comportamiento, esta ética se basa en el deber por el deber.

Los postulados:

En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant afirmaba que las tres Ideas: Alma, Mundo y Dios, no podían ser conocidas.

Sin embargo, no negaba su existencia, a pesar de que nunca podría ser probada. La inmortalidad del alma, la libertad y la existencia de Dios no pueden ser probadas científicamente, por lo que Kant, para no echar abajo su ética formal, los va a aceptar como Postulados.

Primero de todo, se necesita saber qué es un postulado. Un postulado es una creencia sobre la que se basan todas las ciencias, algo que no puede ser probado pero, que, si se aprueba, a partir de ahí se demuestra todo lo demás. A partir de esos postulados se podrán formular teorías, que son leyes científicas y universales, y que a su vez están basadas en los axiomas: pilar básico de cada ciencia.

Por tanto, para que el formalismo moral sea posible, se tienen que admitir los tres postulados anteriormente citados:

- **Libertad.** Resulta fundamental su aprobación como base del formalismo moral. De otro modo, la ética formal no sería autónoma, no sería espontánea, algo que Kant afirmaba que se debía cumplir en toda ética.

- **Inmortalidad del alma.** El deber por el deber, es decir, el hacer las cosas prácticamente por obligación, nos lleva a una búsqueda o a un conocimiento del bien que no tiene lugar en esta vida, que resulta inalcanzable. Se debe aceptar, pues, la inmortalidad del alma.

- **Dios:** Hay que admitir su existencia debido a que es el único ente con posibilidad de que se den a la vez el ser y el deber ser. En Dios se dará una unión perfecta de virtud y felicidad.

Crítica a la moral kantiana:

La moral de Kant va a resultar totalmente individualista. Es demasiado radical y pierde todo sentido social, es decir, relación con la sociedad. Con esta ética, parece el alemán querer aislar a los hombres. Por otro lado, no resulta cierto a todos los ojos el hecho de que, si existe inclinación, no se hace el bien:

Se va a considerar que la moral kantiana está dirigida contra los sentimientos, es decir, se puede hacer el bien a alguien a la vez que me lo hago a mí. Mi inclinación natural es hacer algo porque quiero y, a la vez, por ayudar a alguien. Eso, en un principio, se puede entender como un acto bueno, sin embargo, Kant no lo entiende así.

Por otro lado, filósofos posteriores, como Schopenhauer o Russell, van a afirmar que el imperativo categórico no debe ser mirado como una regla intocable y que siempre se deba cumplir, puesto que hay casos en los que no se debe medir por el mismo rasero a distintos individuos, por ejemplo, un asesino o un violador, frente a un inocente.

Otros argumentos presentados contra el formalismo moral son los siguientes:

Max Scheler va a afirmar que Kant se equivoca, puesto que sí se puede formular una ética material, pero que, a la vez, sea a priori; y que las intuiciones que vienen a mi cabeza, esas intuiciones éticas, van a ser los valores, que es en lo que Scheler basará su ética.

Anteriormente, **Pascal** ya había defendido una ética del corazón. "El corazón tiene razones que la razón no comprende".

Nicolai Hartmann también defenderá la postura de Scheler, afirmando que se puede formular una ética a priori y material

De cualquier modo, la mayoría de las críticas al formalismo moral coinciden en afirmar que este tipo de ética se encuentra despegada de la realidad, que es pura teoría. Se trata, pues de lo que se ha dado en llamar Solipsismo moral: el formular una ética teóricamente, pero totalmente distanciado del mundo verdadero.

VOCABULARIO

SINTÉTICO: Es aquel juicio que aporta información externa recibida por la sensibilidad y las categorías.

ANALÍTICO: Es aquel juicio que se limita a desarrollar lo ya conocido.

A POSTERIORI: Todo conocimiento que se produce a partir de la experiencia. Es por tanto particular.

A PRIORI: Es todo conocimiento anterior la experiencia.

DOGMATISMO: Es aquella posición que considera que las ideas de la razón y la realidad son iguales.

DOGMA: Conocimiento que cuenta con la fe como único criterio de verdad y, por tanto, es incuestionable. Es propio de la religión pero impropio de la ciencia, cuyas teorías deben estar sujetas a los distintos criterios de demarcación y admitir la crítica como algo positivo con vistas al perfeccionamiento de la verdad

ESCEPTICISMO: Es aquella doctrina que piensa que existe una disparidad inicial entre la realidad y la actividad de la razón.

AGNOSTICISMO: Es aquella tesis filosófica, fundamentalmente referida a Dios, que considera que su conocimiento está más allá de las capacidades objetivas del conocimiento humano.

DOCTO: Especialista, persona que conoce un tema el cual, al uso público de la razón (libertad de expresión), contribuye a la formación de la sociedad que le rodea, algo necesario en la ilustración. Pero ello no puede ir en detrimento de sus obligaciones particulares como miembro de una sociedad (uso privado de la razón).

IDEALISMO TRASCENDENTAL: Es la doctrina de Kant, que considera el conocimiento como el producto entre la sensibilidad externa, meramente particular, y los elementos a priori de la razón. Aunque todo el contenido proviene del exterior, los elementos del conocimiento son determinantes a la hora de formar los objetos.

TRASCENDENTAL: Es todo elemento del conocimiento que está por encima de la experiencia particular, yendo más allá de ésta.

OBJETO: Es el momento final del conocimiento científico. Consiste en la unión entre la información

FENÓMENO: Es la realidad conocida.

NOÚMENO: Es la realidad tal como es en sí, más allá del conocimiento. Incognoscible y puramente particular. Kant también lo llama "lo dado".

INTUICIÓN: Es el primer elemento a priori que se introduce en el conocimiento junto con la sensibilidad. Se divide según ésta. Para Kant son intuiciones puras el espacio y el tiempo.

CATEGORÍAS: También llamadas conceptos puros. Son los elementos a priori que, proporcionados por el entendimiento, y aplicados a la información que llega de la sensibilidad, sirve para emitir los juicios.

IDEAS: Son los principios puros de la razón. A diferencia de las intuiciones y categorías, tienen un contenido que aporta la misma razón. Por eso no nos llevan a un conocimiento de la realidad. Las tres ideas de la razón son, para Kant, el yo, el mundo y Dios.

ÉTICA MATERIAL: Es aquella ética que tiene un contenido preciso. Para Kant es una ética heterónoma, ya que se fundamenta fuera del sujeto.

ÉTICA FORMAL: Aquella ética que sólo delimita la estructura de la moralidad, dejando para el sujeto la concretización material de las normas morales. Se presenta, por tanto, como una ética autónoma.

MÁXIMAS: Son los preceptos más particulares, de escaso alcance y con un fin de conveniencia.

PRINCIPIOS: Son más universales. Buscan el bien y dan sentido moral a las máximas.

IMPERATIVOS: Son exigencias morales que todo hombre debe cumplir. Kant los divide en hipotéticos y categóricos.

LIBERTAD CIVIL: La referida a las libertades individuales que serán objetivo del liberalismo: libertad de pensamiento, de expresión (incluida la de prensa), de culto (implícito en la tolerancia religiosa), de movimiento, derecho a la propiedad privada, a la vida, igualdad (raza, sexo, etc.). Kant la limita por la autoridad del monarca ilustrado.

RAZÓN: En la ilustración se entiende la de razón como lo más alto que el hombre posee, aquello que posibilita no sólo el dominio técnico del mundo sino, además, el avance en los restantes campos.

AUTORIDAD: Representa lo que está por "encima" de uno por su mayor saber, edad, etc. En la Ilustración se asocia a aquello que impone sus ideas.

ESTADO DE NATURALEZA: Se trata de una hipótesis para mejor entender la vida humana en sociedad. Consiste en suponer un primitivo estado en el que los hombres vivían sin asociarse y sin realizar, lógicamente, lo que llamamos las típicas manifestaciones de lo humano.

PROGRESO: Razón y progreso son, podríamos decir, los conceptos más emblemáticos del movimiento ilustrado. Progreso es un avance hacia mejor. Ese mejor es la liberación de todos los prejuicios que conllevaría el desarrollo de la libertad, la igualdad, la fraternidad, la justicia, etc.

MATERIALISMO: Creencia en que toda la realidad sólo es de carácter material, negándose, por tanto, la existencia del espíritu.

PREJUICIO: Como su propio nombre indica se trata de un juicio previo, esto es, de la aceptación o rechazo acrítico de una determinada doctrina aunque no se haya reflexionado con objetividad sobre ella. En el iluminismo la noción de prejuicio tiene una consideración muy peyorativa.

ORDEN TRADICIONAL: Representa "lo antiguo", sostenido por la autoridad.

RELIGIÓN NATURAL: Una religión basada en la sola naturaleza humana y en la que no habría diferencia de credos pues nada en ella sería aceptado sin el consentimiento de la razón, razón que es común a todos los hombres.

ILUMINISMO: En esta interpretación histórica en términos de progreso, la ilustración cree sobre sí misma que es la etapa mejor de las que hasta ahora se han dado. Con ella, se cree que por fin el hombre ha salido de la gran oscuridad anterior para ver la luz de una nueva época asistida por la razón y libre de la autoridad.

CONTRATO: Hace referencia a un pacto realizado entre hombres por el que éstos adquieren una serie de derechos y deberes. Este concepto tiene importancia en las teorías políticas de la época.

HEGEL

LA DIALÉCTICA EN HEGEL.

En el plano del **conocimiento** llegamos con Kant a una radical separación entre fenómeno y noúmeno: podemos conocer los fenómenos, pero es imposible que lleguemos a conocer el noúmeno, la cosa en sí. Para Kant hay una parte de la realidad que no es abarcable por el entendimiento, que no es racional. El hombre pretende conocer las grandes verdades de la Historia de la Filosofía, pero se queda sin poder abarcarlas.

El objetivo fundamental de Hegel es un conocimiento total y absoluto de la realidad. Se trata de conocer la realidad tal y como es en sí misma, no como aparece. Quiere conocer la realidad en su totalidad, y esto es posible porque la razón, que para Kant era limitada, para Hegel es infinita, es el Saber Absoluto, Razón Absoluta, Espíritu Absoluto. Esta razón es capaz de conocer la totalidad de lo real:

- Cada ser particular se relaciona necesariamente con el Todo, el ser particular sólo puede ser explicado en función de la totalidad. Por ejemplo, conocer a una persona implica un conocimiento de su entorno, de su familia, de su educación...
- Cada ser concreto es un momento dentro del proceso de la totalidad; los seres no son algo aislado, sino un momento del proceso que va viviendo la totalidad. La realidad total es historia y no se puede desgajar un ser de la Historia. Cada ser está dentro del devenir, es un momento del proceso.

La explicación que da Hegel de **la realidad** no es estática sino dinámica; cualquier realidad es movimiento, oposición, conflicto, que poco a poco se va reduciendo al orden y a la perfección, es decir, la realidad es dialéctica:

- La realidad, cada ser concreto es lo que es en interna relación con la totalidad de lo real. Cada cosa concreta remite a la totalidad. La razón concibe los objetos desde el punto de vista de la totalidad.
- La realidad es dialéctica en sí misma; cada realidad no está determinada para siempre, sino que es un momento de su continuo devenir. Cada realidad es un proceso de transformación y de cambio. El motor de ese cambio es la lucha interior.

Se llama **razón analítica** a la que trata de conocer a los seres por sus causas, a partir del principio de causalidad. La razón analítica sufre la insuficiencia de lo parcial, sólo ve el ser en sí mismo, olvida el aspecto cualitativo de la realidad, y, por tanto, no se comporta propiamente como razón.

El comportamiento propio de la razón aparece cuando ésta se hace **dialéctica**. Lo más característico de la razón es que sin contradicción no puede dar un paso: todo diálogo comienza por una afirmación que salta de la boca de uno de los dialogantes, pero esta afirmación de nada valdría si no fuera negada por otro de los dialogantes.

La razón no sólo es dialéctica en sí misma, sino con referencia al objeto, pues la misma realidad que se intenta conocer es dialéctica.

Como todo filósofo, Hegel intenta interpretar la realidad. Toda realidad es dinámica, no estática; pero toda realidad entraña una verdad, una racionalidad. Por tanto, **toda verdad es también dinámica**:

- Hegel piensa la realidad como un todo ascendente, desde el reino mineral hasta el hombre. Real es todo aquello que es capaz de crecer, de superarse, de llegar a ser más. Toda realidad es proceso.
- Toda realidad es un proceso ascendente: a mayor racionalidad corresponde mayor realidad, y donde la racionalidad disminuye, disminuye la realidad. Desde la ínfima realidad hay un proceso de superación, de acercamiento a la realidad mayor.
- La suprema realidad, por tanto, es el hombre, el ser que se piensa a sí mismo, donde pensar y ser se identifican. Ese pensarse a sí mismo es lo Absoluto, la máxima realidad; es la Idea que, después de haberse exteriorizado en la naturaleza, retorna a su interioridad.

El método dialéctico de Hegel es todo un proceso: quiere abarcar la interpretación y explicación de toda la realidad. Y para explicarla **toma dos conceptos de Kant:**

- El Entendimiento: capacidad analítica, disgregadora, que parte de categorías estáticas.
- La Razón: capacidad integradora, sintetizadora, que parte de la totalidad de lo real.

Los dos se complementan y se necesitan mutuamente en el proceso dialéctico hegeliano.

La Razón de Hegel es una razón dialéctica, no analítica. Los tres momentos del método (tesis, antítesis y síntesis) se enlazan constantemente.

El método no es algo añadido a la realidad, un aparato de ideas, ni un instrumento que se aplica a la realidad para conocerla. En Hegel, método y realidad se identifican, son la misma cosa.

Este método lo podemos entender en **tres momentos** sucesivos:

- **Tesis:** Es una afirmación cualquiera. Esta afirmación lleva en su entraña un contrario: la realidad no es estática, sino dinámica y por eso lleva en su entraña el conflicto, que es lo que hace que esa realidad esté en movimiento.
- **Antítesis:** Es lo contrario de la tesis, la negación de la afirmación anterior. La realidad es conflicto, lucha de contrarios, y esa contradicción es el motor de la dialéctica. Este momento negativo es lo que dinamiza la realidad, lo que la hace moverse. Es la tensión propia de algo que crece, que se mueve.
- **Síntesis:** Es la superación del conflicto, la negación de la negación anterior. Los dos momentos anteriores son a la vez eliminados y conservados, es decir, elevados a un plano superior. La síntesis conserva todo lo positivo que había en los momentos anteriores. La síntesis se convierte inmediatamente en tesis del proceso siguiente, al que se opondrá la antítesis para dar lugar nuevamente a una síntesis.

LA HISTORIA EN HEGEL

Para Hegel la Historia es reflexiva, es decir, es un proceso racional que se hace desde la Razón: la Historia es una interpretación. Hay que interpretar la Historia desde la racionalidad.

Hay tres **clases de Historia:**

- **Original:** Es la descripción de los acontecimientos de una época particular, de ordinario vividos por el escritor, que da así a los hechos una duración inmortal.
- **Reflexiva:** Es la que va más allá de los meros hechos, y atiende al significado para el resto del mundo. Por ejemplo, el significado de la Guerra Civil española para el resto del mundo.
- **Filosófica** o Filosofía de la Historia: Es la consideración reflexiva de la Historia en cuanto que es el espíritu el que dirige esa Historia. Hay que contemplar los hechos, pero interpretándolos a la luz del Espíritu tal como se desenvuelve en el tiempo.

Para entenderlo mejor, vamos a analizar por separado los dos términos:

Espíritu: No es lo contrapuesto a materia. Es lo más fuerte, profundo y real de lo existente, de todo lo que es. A mayor fuerza, profundidad y altura en cada realidad, tanto más tiene de Espíritu. Es el Weltgeist o espíritu del mundo, la fuerza de todas las fuerzas, la altura de todas las alturas. Es la reconciliación del hombre con la realidad, la reconciliación del sujeto pensante con el objeto pensado. No es nada estático, al contrario, va evolucionando dialécticamente: Espíritu Subjetivo (descubrimiento de sí), Espíritu Objetivo (realización práctica), Espíritu Absoluto (encuentro definitivo del hombre con la realidad). Quiere decir tanto como:

- verdad parcial que se va desarrollando.
- idea o aspecto abstracto de la realidad concreta y viviente.
- pensamiento, el ser que es pensado en su aspecto dialéctico.
- realidad o verdad existente pero que al principio es parcial y se va desenvolviendo hacia la totalidad.
- universal pero que empieza siendo particular.
- Libertad que se va manifestando por etapas hasta llegar a una total libertad en la cumbre de la historia.

Explicitación en el tiempo: El Espíritu poco a poco se va desarrollando, se va expresando. Es un proceso en línea ascendente siempre progresivo.

- La Historia es el paso de todo lo parcial hacia la totalidad.
- La Historia es ese tiempo que dura el enriquecimiento progresivo de los seres, de la realidad, de la verdad.
- La Historia se va desarrollando en un proceso de realización.
- La Historia es ese encuentro, esa reconciliación del sujeto con el objeto, del hombre con la realidad.
- La Historia llega a su cumbre en el Espíritu Absoluto: es la total superación de todo proceso, es la máxima unidad de contrarios, es la culminación y la plenitud de todo ser.

La comprensión filosófica de la Historia se convierte, para Hegel, en una **teodicea**, es decir, en una justificación del protagonismo de Dios en la Historia, en la cual todo lo negativo aparece como algo subordinado al Todo.

La visión teológica de la Historia que tiene Hegel implica, por ejemplo, que lo que hizo Stalin, lo que hizo Hitler, no tuvo más remedio que hacerse. Si una nación conquista a otra, su acción está justificada por ser un momento de la dialéctica de la Historia del mundo. Hegel sostiene que lo único que hace él es tomarse en serio la doctrina cristiana de la Providencia divina y aplicarla a la Historia en su totalidad, Hegel es consciente de que se puede conocer a Dios.

La Historia es el auto-desarrollo de la Razón infinita, y ésta es la que opera en la Historia de la humanidad, pero no se puede decir de antemano en qué forma va a actuar.

La Historia es el proceso de desarrollo de la libertad. Hegel distingue **tres estadios** en este progreso de la conciencia en libertad que constituye la trama de la Historia:

- **Historia de Oriente:** Es el primer período, la infancia de la Historia, que se caracteriza por la ausencia de libertad. Es la época del despotismo, el poder se concentra en un solo individuo.
- **Historia de Grecia y Roma:** Es el segundo período, es la etapa de la adolescencia de la humanidad, del surgir de la libertad. Griegos y romanos sólo sabían que algunos hombres eran libres, pero no que el hombre como tal lo fuera.
- **Historia de los Pueblos Germánicos:** Es el tercer período, que se prolonga desde el advenimiento del cristianismo hasta la época actual. La libertad que surgió con el cristianismo no tuvo inmediata expresión en las leyes, ha sido necesario un largo proceso de desarrollo de los pueblos antes del reconocimiento explícito de la libertad.

La institución que asegura la consecución del fin al que se dirige la Historia es el **Estado**. El Estado es la realización de la libertad. Sólo en la obediencia al Estado es el hombre verdaderamente libre.

En resumen, el pensamiento hegeliano se ha desplegado dialécticamente conforme a tres momentos:

- Tesis: La meta de la Historia es el progreso de la conciencia de libertad.
- Antítesis: Los medios para lograr ese fin son las pasiones y egoísmos de los individuos.
- Síntesis: La unión de ambos momentos y el ámbito de realización de la libertad es el Estado.

IZQUIERDA HEGELIANA y MATERIALISMO DE FEUERBACH.

Izquierda hegeliana.

A pesar de la síntesis que trató de hacer Hegel reunificando toda la realidad en la Idea, en la Razón Absoluta, en el Espíritu Absoluto, esa síntesis resultó ser muy ambigua, de tal modo que dio lugar a dos tendencias radicalmente distintas, que interpretaban de forma diferente la filosofía hegeliana: la derecha y la izquierda hegelianas.

- La derecha hegeliana está representada por Bruno Bauer y Juan E. Erdmann, y busca la justificación del cristianismo a partir de los conceptos de la filosofía hegeliana. De hecho, el hegelianismo influyó poderosamente en la teología cristiana, como antes había sucedido con el kantismo. En cambio, Carlos F. Rosenkranz, biógrafo y editor de las obras de Hegel, se mantiene dentro de una ortodoxia más estricta, y suele ser considerado como representante del "centro" hegeliano.

- La izquierda hegeliana propone una reforma radical del hegelianismo y elabora una radical crítica a la religión. Puede citarse en esta corriente a David Federico Strauss, en cuya Vida de Jesús se reduce a "mito" (idea metafísica bajo ropaje imaginario y que expresa el pensamiento de un grupo social) todo aquello que no se puede reducir en sus obras siguientes un panteísmo religioso inspirado en Hegel. Pero el principal representante es Luis Feuerbach, aunque también suele incluirse en este grupo a Marx y a Max Stirner.

Materialismo de Feuerbach.

Luis Feuerbach fue discípulo de Hegel en Berlín, pero ya en 1839 publicó una Crítica de la filosofía hegeliana. En 1841, apareció su obra fundamental, *La esencia del cristianismo*, que tuvo una gran repercusión.

Feuerbach afirma que "la filosofía hegeliana es el último refugio, el último apoyo racional de la teología". Ello explica, añade, que los católicos protestantes se hayan hecho hegelianos. Efectivamente: la filosofía de Hegel no es sino una teología que ha puesto "aquí abajo" (en la naturaleza y en la historia) al ser divino que la teología clásica ha puesto siempre en el más allá. Es decir, el ser divino no es sino el resultado del acto de proyectar al infinito la esencia del hombre. Dios no es sino el conjunto de los atributos infinitos. El resultado es, entonces, que la religión aliena al hombre, ya que el hombre religioso renuncia a su esencia y la contempla en Dios ya no como su propia esencia, sino como una esencia extraña, infinita y divina.

El progreso de la religión consistirá, por tanto, en que el hombre recupere su propia esencia. Según Feuerbach, esto es lo que realiza el cristianismo al predicar que Dios se ha hecho hombre. Interpretación heterodoxa de la esencia del cristianismo.

Ya no hay más Dios para el hombre que el hombre mismo. Pero, para Feuerbach, el hombre no es sólo un ser corporal y sensorial, sino también el hombre comunitario: "la esencia del hombre está contenida únicamente en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre". Aspecto que destaca en el cristianismo: "El amor es Dios". Se explica, pues, que Feuerbach polemizara contra el individualismo extremo, y que en el contexto de esa polémica escribiera: "¿Qué es Feuerbach?...Hombre, o, más bien, puesto que Feuerbach coloca el ser del hombre en la comunidad, hombre comunitario, comunista". Y se explica también que Marx, en sus comienzos, se haya identificado con el pensamiento de Feuerbach.

ECONOMÍA POLÍTICA CLÁSICA

Los autores clásicos, en su mayoría ingleses, proporcionaron una nueva orientación de la Economía al sentar las bases teóricas de la revolución económica que se produjo en Europa en los siglos XVIII y XIX. Si bien, en un principio se puede considerar sus investigaciones como una extensión de las iniciadas por sus inmediatos predecesores, los fisiócratas.

Así, la escuela clásica mantuvo el interés por los orígenes y naturaleza del excedente económico y, al igual que los fisiócratas, afirmaron que el superávit no procedía del comercio sino de la producción. Pero, a partir de este punto, clásicos y fisiócratas toman direcciones distintas. Para los escritores clásicos, la industria podrá generar también superávit. La disponibilidad de este excedente era una necesidad primordial; correspondiéndose esto con las preocupaciones de aquel tiempo, ya que la Inglaterra del siglo XVIII había visto expandir su producción real, debido a las nuevas exigencias que traía consigo el nacimiento del industrialismo.

Todos estos elementos de la mentalidad clásica se aplicaron preferentemente a una cuestión central: el análisis del crecimiento económico a largo plazo, y la relación de la distribución resultante de la renta con el futuro crecimiento; se preocuparon más por promover el progreso económico que por hacer progresar las técnicas del análisis económico. Ejercieron una gran influencia en el terreno económico y fundamentalmente en el desarrollo del sistema económico capitalista, sin embargo, sus ideas no se acomodaron plenamente al ritmo con el que se produjo dicho desarrollo.

Entre los **autores más representativos** del pensamiento clásico podemos destacar a: Adam Smith, Thomas Robert Malthus, David Ricardo y Jonh Stuart Mill.

Adam Smith (escocés, 1723-1790).

Las obras más importantes de este autor fueron *Teoría de los sentimientos morales* y esencialmente, *Indagación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, que marca el inicio de la Economía como ciencia.

La filosofía de este autor está basada en la existencia de una coincidencia entre el interés privado y el colectivo, de tal forma que los individuos, al actuar libremente, no sólo consiguen su interés personal, sino que también contribuyen al bien común, de manera que el hombre es conducido por una mano invisible. Esto es así porque la providencia ha establecido un orden natural basado en el equilibrio entre los móviles de los diferentes individuos. Adam Smith condena, por tanto, las intervenciones del Estado en la vida económica de los ciudadanos, reservando a aquél, únicamente competencias de defensa, justicia, obras públicas... No obstante, admitió excepciones, como por ejemplo la de no implantar el libre comercio de una forma rápida sino gradual o la de la protección estatal a las industrias necesarias para la guerra.

El tema central de su análisis es el desarrollo del crecimiento económico. Así, se establece el libre comercio entre los países, cada uno se consagrará a producir aquellas mercancías para las cuales esté mejor dotado, comprará aquellos bienes que no pueda producir con facilidad, de esta forma, tanto la producción como el bienestar general aumentarán. La importancia que dio al mercado exigía conocer el principio que rige el valor de dichos bienes.

Afirmó que en las sociedades primitivas el valor de las cosas dependía exclusivamente del trabajo necesario para producirlas. Pensó que esto no ocurriría en la sociedad moderna en la que sólo interviene el trabajo, sino también el capital y la tierra. Smith concibió una nueva explicación del valor de los bienes en cuyo proceso productivo intervienen estos tres factores, basada en la interpretación de los componentes del precio natural. El precio natural es la suma de las retribuciones de tres factores: el salario, retribución del trabajo; el beneficio, que sería la retribución del capital y la renta, que sería la de la tierra.

Thomas Robert Malthus (inglés, 1766-1834).

Las principales obras de este autor son *Principios de Economía Política* y *Ensayo sobre el principio de la población*, su obra fundamental, en la que expuso el argumento básico de su teoría de la población en las siguientes proposiciones:

- Los alimentos son necesarios para la existencia del hombre.
- La pasión sexual se manifiesta como necesaria y permanecerá aproximadamente en el mismo estado.

A partir de estas observaciones, Malthus, manifestó que la tendencia que tiene la población a crecer es infinitamente mayor que la de la tierra. Del mismo modo, puso de relieve la existencia de dos tipos de frenos a esta tendencia a los que llamó positivos y negativos. Los primeros serían aquellos que incrementarían la mortalidad y los segundos consistirían en restricciones prudentes de la tasa de natalidad.

Puso en relación sus ideas sobre el crecimiento de la población con el de los recursos necesarios para la subsistencia humana.

David Ricardo (inglés, 1772-1823).

Su obra fundamental fue *Principios de Economía Política y Tribulación*.

Este autor dedicó su atención preferentemente a la **teoría del valor**, aunque llegó a reconocer que no le satisfacía plenamente la exposición que de ella había hecho.

Consideró que el valor de cambio de las mercancías venía determinado por la cantidad de trabajo necesaria para su producción, que Adam Smith lo consideró exacto en las sociedades primitivas, pero no en aquellas en donde la producción de los bienes requería a su vez capital y trabajo. Ricardo mantuvo que en cualquier caso, el trabajo era la única medida del valor de los bienes. Su explicación la basó en que la cantidad de trabajo necesaria para producir la misma mercancía en diferentes circunstancias no es siempre igual. En tal situación, el valor del bien vendría determinado por la cantidad de trabajo necesario para la producción. Debido a que al tratarse de mercancías homogéneas, su precio en el mercado es único, se necesita que éste cubra el coste de la producción realizada con mayor desventaja.

Con respecto al valor del trabajo, Ricardo consideró que vendría dado por el número de horas destinadas a la producción de los bienes de subsistencia y no podría coincidir con el determinado por el mercado.

Este salario podía coincidir, o no, con el determinado por el mercado. De tal forma que si ambos salarios no coinciden, se producirán movimientos de crecimiento o descenso de la población, según que el salario de mercado sea superior o inferior al natural.

Otro tema que Ricardo tocó con gran atención, era el basado en **la renta de la tierra**, los propietarios no explotaban directamente sus tierras, sino que la arrendaban.

Este autor mantiene que la renta de la tierra es debida a la diferente fertilidad de la misma y a la ley de los rendimientos decrecientes. Según él, cuando la población es baja con respecto a las tierras disponibles sólo serán cultivadas las mejores, no existiendo por tanto renta. Ahora bien, si la población crece hasta un punto en que se necesita cultivar las tierras de inferior calidad, con lo cual se elevarían los costes de producción y por lo tanto su precio, esta situación favorecerá a largo plazo a los terratenientes, pero perjudicará a los capitalistas.

John Stuart Mill (inglés, 1806-1873).

Su obra de carácter económico más importante fue: *Principios de Economía Política*. Se le considera como la última gran figura de la escuela clásica, sin embargo no se puede considerar que perteneciera únicamente a ella, ya que se aprecia en él un nexo de unión, una figura de transición entre la escuela clásica y el socialismo, aunque el análisis que efectuó del mismo no apuntara hacia una preponderancia del papel del Estado, que supondría la destrucción de la democracia, sino el fomento del cooperativismo y la participación voluntaria entre capital y trabajo.

Por tanto, quizás las modificaciones de S. Mill con respecto a la tradición clásica, sea su interpretación de las leyes que rigen la actividad económica y la distribución de la renta. Para ello distinguió dos tipos de leyes, las leyes que rigen la producción de los bienes y las que rigen la distribución de la riqueza.

SOCIALISMO UTÓPICO.

Con la revolución industrial se dieron una serie de circunstancias que condujeron a que se pusieran de manifiesto las malas condiciones de vida a que se hallaba sometida la clase trabajadora, tanto en medio urbano, como en el agrario, aún más abandonado.

La lucha por la consecución de una mayor equidad se veía impulsada, por un lado, debido a que la concentración de los trabajadores en los centros industriales favorecía un mayor contacto entre ellos, a la vez que conseguía una mayor difusión de sus posturas reivindicativas, que provocaron una serie de movimientos para la mejora de la situación. Por otra parte, desde posiciones doctrinales, algunos autores denunciaron las desigualdades y las injusticias, defendiendo una mejora de las condiciones de los trabajadores, apareciendo diversas posturas en desacuerdo con el liberalismo.

Posteriormente se ha clasificado a los autores socialistas en dos grupos: los pertenecientes al socialismo utópico y los que integran el socialismo científico.

Para los pertenecientes al socialismo utópico, la implantación de sus ideas no era algo que se debiese conseguir a través de la lucha, sino que pretendían convencer de sus ideas a los hombres y desarrollarlas, generalmente a través de asociaciones.

Los máximos representantes de esta tendencia son:

Claude Saint Simon (1760-1825).

Participó en la revolución francesa. Sus ideas son bastante confusas, pero, lo más característico de este autor, es que defiende la dirección por el Estado de la vida económica y admite la propiedad privada y las diferencias económicas entre los hombres basadas en la diferente capacidad de cada uno eliminando el derecho de herencia.

Charles Fourier (1772-1837).

Sus obras fundamentales son: *Theorie des quatre mouvements* y *Traite de L'association domestique agricole* en las cuales propone la organización del trabajo a través de falanges, grupos de personas que vivirán en falansterios, que eran una especie de cooperativas de producción y consumo, donde existiría una amplia distribución del trabajo organizado en grupos o series. Su pensamiento se inscribe en la tradición de lo que poco más tarde desarrollarán las doctrinas anarquistas y libertarias.

Robert Owen (1771-1858).

Sus obras más destacadas fueron: *A new view of society*, *Book of the new moral world* y *Report to the country of lanark*. Opina que la educación es muy importante para la realización del socialismo, por ello, había de ser en general, gratuita y a cargo del Estado. El trabajo sería obligatorio, pero para su realización debían crearse asociaciones voluntarias en las que trabajara cada uno en la actividad que le fuera más agradable.

Etienne Cabet (1788-1856)

Socialista utópico francés, que describe una utopía comunista en su obra *Viaje a Icaria*, fundando el movimiento icariano. Para quienes la democracia completa era el comunismo, al que había que llegar no por una revolución sino por el propio convencimiento.

Proudhon, Pierre Joseph (1809-1865):

Anarquista francés que propone la destrucción del Estado y su sustitución por un sistema federal de administración popular y de democracia directa. Formuló una economía de libre intercambio entre productores y consumidores basado en la propiedad personal de los medios de producción.

MARX

BIOGRAFÍA

Karl Heinrich Marx (Mordecai era el apellido familiar judío) nació el 5 de mayo de 1818 en Tréveris, ciudad de la Prusia renana (a la que también pertenecían Bonn y Colonia). Aunque su familia era de origen judío se habían convertido al protestantismo en 1824. Su padre, Heinrich Marx, era abogado en Tréveris. En dicha ciudad cursó sus estudios de Bachillerato, iniciando luego sus estudios universitarios en Bonn, que proseguiría en Berlín, donde se dedicó al estudio de la historia y la filosofía, en una época en la que la influencia del pensamiento hegeliano era predominante. Marx terminaría sus estudios en 1841, con una tesis doctoral sobre la filosofía de Epicuro. En Berlín entró en contacto con los llamados "Jóvenes hegelianos", haciéndose socio del Club de Doctores (Doktorclub). De esa época data su amistad con Bruno Bauer, uno de los miembros destacados del club.

En 1842 comenzó su colaboración con la revista "Rheinische Zeitung", (Gaceta Renana), dedicada cuestiones de "política, comercio e industria", que destacó por su carácter crítico, y de la que posteriormente sería redactor jefe, en Colonia, actividad que le puso en contacto directo con los problemas políticos y sociales de la época en Alemania. Consecuencia de tal contacto, y del análisis de la realidad social y política, fue el giro dado por Marx en su pensamiento, que le llevó a adoptar una actitud crítica ante la teoría del Estado de Hegel.

A raíz del cierre de la revista, en 1843, censurada por las autoridades, Marx se traslada con Jenny (su esposa) a París, donde colaborará con Arnold Ruge en los "Anales franco-alemanes, revista de la que se llegaría a publicar un sólo número, en la que publicará su "Crítica de la filosofía hegeliana del Derecho". En París entrará en contacto con el movimiento socialista francés, a través de Proudhon y Louis Blanc, dos de sus destacados líderes, conociendo también al anarquista ruso Bakunin. En esa época iniciará sus estudios de la economía política inglesa, sumergiéndose en la obra de Adam Smith y Ricardo, lo que supondrá un nuevo giro en su pensamiento.

En 1844 entabló de nuevo contacto con F. Engels, a quien había conocido anteriormente, llegado a París procedente de Inglaterra, iniciándose una colaboración duradera entre ambos, que dará su primer fruto en 1845, con la publicación de "La sagrada familia", una obra crítica en contra de las posiciones idealistas defendidas por Bruno Bauer y sus seguidores.

En 1845 Marx es expulsado de Francia, trasladándose a Bruselas. Allí continuará su actividad política e intelectual, plasmada en las conocidas "Tesis sobre Feuerbach" y en "La ideología alemana", escrita ésta en colaboración con Engels, y que no será publicada hasta 1932, pero que contiene ya los elementos fundamentales de la concepción materialista de la historia.

En 1847 se asocia a la Liga Comunista. De nuevo en colaboración con Engels, redacta los principios y objetivos de la misma, recogidos en el conocido "Manifiesto comunista", que sería publicado en Londres en 1848. Ese mismo año comienza una oleada de revoluciones en Europa. Marx será expulsado de Bélgica, donde se temía el éxito de la revolución, sin contemplaciones, dirigiéndose a Francia, invitado por el gobierno provisional. Marx y Engels deciden regresar a Alemania, para participar en la que se producía allí, y que se saldará con un fracaso. Marx editará en Colonia la "Neue Rheinische Zeitung", por cuyos artículos se le llevará ante los tribunales de justicia juzgado, pero será absuelto. Tras las derrotas de las insurrecciones de mayo de 1849 se trasladará de nuevo a París, pero será nuevamente expulsado de Francia, en 1849, por lo que se dirigirá a Londres, donde establecerá su residencia, aunque realizará algunos viajes, relacionados con la salud y visitas familiares, a Francia y a Alemania.

En Londres desarrollará una intensa actividad intelectual, que le llevará a la realización de su obra cumbre, "El capital", colaborando también en el "New-York Tribune". En 1859 publica, como fruto de sus trabajos sobre economía, la "Contribución a la crítica de la Economía política", donde expone su teoría del valor, que se convertirá en la piedra angular de sus estudios sobre el capital. No obstante, Marx no deja completamente al margen su actividad política en el movimiento comunista internacional, de la que será una muestra su participación en la creación, en 1864, de la AIT (Asociación Internacional de Trabajadores), que sería conocida también como la Iª Internacional. Las divergencias en el seno de la AIT con los anarquistas, así como con los socialistas franceses y alemanes, sobre todo respecto a la hegemonía del Consejo General, se saldará con lo que se ha considerado un fracaso político para Marx, quien no consigue imponer sus tesis sino formalmente, aunque gracias a la situación de poder de la que sigue gozando, consigue que la sede de la Internacional sea trasladada a Nueva York.

En 1867 se publicará la primera edición del primer tomo de "El capital". Los dos restantes volúmenes serán publicados póstumamente por Engels, en 1885 y 1894. En 1871, tras la revolución que lleva a la

Comuna de París, Marx organiza manifestaciones de apoyo y escribe "La guerra civil en Francia", que interpreta la Comuna como el primer intento para instituir la dictadura del proletariado.

Fallece el 14 de marzo de 1883, siendo enterrado en el cementerio londinense de Highgate.

CONTEXTO HISTÓRICO

Tras la derrota de Napoleón en 1815, los Estados se plantean volver a las tesis del Antiguo Régimen donde éste hubiera sido sustituido por regímenes liberales. Este movimiento se aglutinó alrededor del Congreso de Viena, y especialmente, de los deseos del Imperio Austriaco y de su primer ministro Metternich. Esta tendencia provocó la aparición de movimientos revolucionarios en toda Europa, en los que se unía el liberalismo, las tendencias nacionalistas y los movimientos proletarios. La primera oleada se produce en 1820, donde por ejemplo provocó en España el Trienio Constitucional. Este período revolucionario, sin embargo, fue un fracaso, debido al fuerte poder de las monarquías absolutas.

En 1830 vuelve a iniciarse un proceso revolucionario, que tuvo su origen en Francia, donde provocó la caída del rey dando paso a una monarquía liberal moderada. Frente al caso anterior, este triunfo provocó acciones similares en Bélgica, Polonia, Italia y la Confederación Germánica. Como hemos visto antes, se aunaban tres objetivos muy diferentes: la liberación de un país del dominio de otro (caso de Bélgica); el ascenso de la burguesía al poder político y las reivindicaciones del proletariado. Estas últimas apenas fueron atendidas, y en todos estos países se produjo una burguesía poderosa e industrial, que unía a su triunfo en la revolución, una riqueza creciente fundada en la industria.

Desde el punto de vista industrial, la primera mitad del siglo XIX supone la consolidación definitiva de la Revolución Industrial, que, supone a la vez un crecimiento inaudito en la producción técnica y un empobrecimiento radical de las clases obreras. Los beneficios sólo afectaron a un grupo reducido de la población (los dueños de los medios de producción), mientras que el proletariado se vio obligado a vender su propia persona en unas condiciones infamantes, para poder subsistir. Estos hechos van a promover la unión de los obreros para defender sus intereses.

El descontento de los sectores más bajos de la burguesía y el movimiento obrero provocan el último estallido revolucionario: el de 1848, en el que Marx participa de forma activa (este año publica *El Manifiesto del Partido comunista*). Iniciado también en Francia provocó la caída de la monarquía liberal mientras que en Austria se significó por la reivindicación nacionalista de algunas partes del Imperio. De un modo u otro toda Europa se vio afectada por este movimiento. Aunque tampoco supuso un cambio radical, provocó la instauración en muchos países europeos de constituciones moderadas que fueron poco a poco dirigiéndose hacia sistemas democráticos, aunque el sufragio universal no apareció como figura consolidada hasta las puertas mismas del siglo XX.

En este ambiente, la Internacional es uno de los movimientos que reivindica mejoras hacia la clase obrera aunque distinguiéndose por su radicalidad. En el seno de la Internacional se destacaron varios movimientos: tendencias que pretendían permanecer dentro de sistema (socialismo democrático), actitudes que pretendían derribar cualquier forma de Estado (anarquismo de Bakunin) y posturas que querían derribar el Estado de clases para construir otro en el que quedaran eliminadas todo tipo de barreras sociales. Este último movimiento surge del pensamiento de Karl Marx (1818-1883) y de su amigo Friedrich Engels (1820-1895).

Sociológicamente Europa se transforma: hay que hablar de clases sociales y no de estamentos. Es la burguesía la que triunfa, capitalista e industrial, y se beneficia de la nueva situación; apareciendo a su lado el proletariado, que sólo cobra conciencia de su situación. Las malas condiciones de vida de los obreros, que sufren a consecuencia de la revolución industrial, harán que aparezcan una serie de ideologías revolucionarias que desembocarán en los movimientos obreros, promoviendo los movimientos democráticos, como el sufragio universal y la igualdad del hombre. El sentimiento nacionalista se desarrolla con mayor fluidez a causa del Imperialismo.

La más notable es la aportación de los **socialistas utópicos**. Estos autores, Fourier (1772-1837), Owen (1771-1859) y Saint-Simon (1760-1825), sobre todo, eran nobles o burgueses adinerados que, preocupados de la situación de los obreros, habían abierto comunas de producción en las que los medios, el trabajo y las ganancias se repartían entre los propios trabajadores. Aunque estos procesos habían

fracasado por su incapacidad de hacer frente a la competencia de los otros propietarios, dejaron un anhelo en Marx de conseguir asociaciones, no ya parciales, sino universales, de este tipo. Junto a ellos critica Marx a los «comunistas groseros o ingenuos», que pretendían acabar con la propiedad privada, renunciando a los beneficios técnicos de la revolución industrial. En este grupo clasificará a Pierre J. Proudhon (1809-1865) y M. Bakunin (1814-1876), con los que mantendrá diversas controversias.

Si bien el socialismo francés despertaba en Marx un interés, éste iba unido a una profunda repulsa. Los socialistas galos eran, como indicaba en su crítica, utópicos. Pretendían arreglar la situación desde una gran voluntad pero con un desconocimiento total de las realidades económicas.

Por contra, el socialismo marxista se presentaba como **socialismo científico**. Este apodo se fortaleció con el descubrimiento del factor eje de las relaciones sociales: la economía. Para Marx, como veremos, las relaciones de producción determinan las relaciones personales y sociales de los individuos.

Es importante, para entender a Marx, hacerse cargo de la nueva situación en la que nos encontramos. Hasta finales del siglo XVIII, la economía ocupa un papel importante pero secundario, porque muchas realidades sociales quedaban fuera de su ámbito y la misma economía estaba movida por principios muy rudimentarios. Sin embargo, a partir de la revolución industrial, la economía se convierte en un factor central en la sociedad. Esto lleva a la constitución de una nueva ciencia: **la economía política**.

Antes de Marx hay dos grandes corrientes:

- El fisiocratismo, que parte de la agricultura y la tierra como eje de la vida económica. Rechaza el valor de la industria y el comercio. El más importante es Francois Quesnay (1694-1774).
- El liberalismo - doctrina que Marx estudiará en sus años de Londres- propugna la máxima libertad de los individuos en economía, así como el papel central del capital en la producción de riqueza. Funda lo que conocemos como **capitalismo**. Los autores más importantes de esta corriente son Adam Smith (1723-1790), David Ricardo (1772-1823) y Stuart Mill (1806-1873).

CONTEXTO CULTURAL

El siglo XIX se caracteriza por una notable difusión de la **cultura** a través de la lucha contra el analfabetismo, la obligatoriedad de la enseñanza y la multiplicación de periódicos y revistas. Además, la Universidad vuelve a ser el centro de la cultura.

Se desarrollan tres corrientes:

- Romanticismo: en el que se exaltan los sentimientos en defensa de la libertad,teniéndose un nuevo concepto de naturaleza y una nueva estética romántica basada en la belleza, verdad y bien. Al haber gran amor a las culturas nacionales, se promueve el nacionalismo.
- Realismo: Se produce como una reacción contra el romanticismo a mediados del siglo XIX. Hay una sustitución de los ideales abstractos y la imaginación por lo concreto y sensorial. Desconfianza de las grandes ideas y sentimientos del romanticismo anterior.
- Naturalismo: es un realismo más extremista basado en la descripción de ambientes desagradables con carácter minucioso.

CONTEXTO FILOSÓFICO

A principios del siglo XIX, aparecen una serie de ideologías o **corrientes filosóficas** que se suceden y contraponen unas a otras:

- **Idealismo:** Movimiento filosófico que arranca de Kant. Sus principales representantes son Fichte y Hegel. Hegel intenta dar un carácter científico a la filosofía, siendo para él todo lo real racional y viceversa; para conocer debemos utilizar la ciencia del pensamiento. Influirá en Marx y Engels, y será el creador del movimiento filosófico hegeliano.
- **Positivismo:** Es un movimiento en contraposición con el idealismo, surgido a mitad de siglo. Favorece a la experiencia de las ciencias naturales. Destaca Comte, que se basa en hechos y ciencia.

“El marxismo es el fruto de la síntesis entre la filosofía alemana, Hegel y Feuerbach principalmente, la economía política y el ideal socialista”.

(E. COLOMER. *El pensamiento alemán. De Kant a Heidegger*. Tomo III. p. 140).

No sólo hay que buscar antecedentes filosóficos para entender la obra marxista, sino también los sociales y económicos ya estudiados. Su herencia ha quedado en todos estos campos, tanto la filosofía y la historia, como la economía, como -especialmente- la transformación y el análisis de la realidad.

Marx que fue un viajero obligado y un cosmopolita convencido, fue constituyendo el marxismo a lo largo de su paso por los tres países en los que residió con asiduidad: Alemania, Francia e Inglaterra.

- Al primero debe la mayoría de su fundamentación filosófica.
- Al segundo, la intención social y política -revolucionaria- de sus pensamientos.
- Al tercero, el descubrimiento del factor económico como clave explicativa básica tanto de las transformaciones sociales como de las reflexiones teóricas.

El pensamiento hegeliano es el punto acostumbrado de partida del estudio del marxismo. En realidad, más que discípulo de Hegel, el joven Marx fue discípulo - si cabe esa palabra- de autores que tomaban algunos elementos de Hegel negando otros capitales. A la muerte del idealista, sus discípulos se agruparon en dos facciones: los que aceptaban en conjunto la filosofía del germano y los que, criticándola, utilizaban las herramientas conceptuales de Hegel para volverlas contra él. Los primeros autores de este sector, llamada izquierda hegeliana, dirigieron sus críticas al papel de Dios y de la religión en la filosofía de Hegel. La segunda hornada de jóvenes hegelianos de izquierda pusieron el acento en la crítica a la postura política de Hegel y a su idealismo. Como Marx pertenece por pleno derecho a este segundo grupo es necesario estudiar la influencia que ejerció sobre él tanto Hegel como los críticos de la primera hora.

Hegel constituye la cara y la cruz del sistema marxista. Por un lado, Marx se consideró siempre como un crítico del hegelianismo, doctrina con la que pretendía acabar. Por otro, Marx debe acudir una y otra vez al maestro en busca de claves para el entendimiento del mundo. En especial, Marx es consciente y agradecido deudor de un principio hegeliano que se constituirá en la llave de su sistema: la dialéctica y su aplicación a la historia. La dialéctica permite una sabiduría histórica, porque es el método de conocimiento, y un progreso en los hechos reales, porque es el medio de transformación de estos mismos.

De todos modos, si la dialéctica hegeliana es el proceso de autocomprensión y desarrollo del Absoluto, la dialéctica marxista es, por contra, inmanente y materialista. A esta conclusión llega Marx a través de los discípulos críticos de Hegel, conocidos como, **izquierda hegeliana:** D.F. Strauss (1808-1874), B. Bauer (1809-1882) en su segunda etapa, Max Stiner (1806-1856) y, por encima de todos, Ludwig Feuerbach (1804-1872).

Entre los jóvenes hegelianos amigos de Marx, está su compatriota judío **Moses Hess** (1812-1875) cuyo pensamiento evolucionó desde el socialismo inicial hacia la fundamentación de las tesis sionistas como solución al problema del pueblo judío. Hess publicó tres artículos: “Socialismo y comunismo”, “La libertad una y entera” y “Filosofía de la acción” en la revista prusiana *Einnundzwanzig Bogen* (“Veintiún Pliegos” nombre alusivo a la ley de censura vigente según la cual las publicaciones extranjeras no podían tener más de veintiún pliegos para ser autorizadas).

Con **Feuerbach** se produce la «antropologización» de la dialéctica de Hegel, su reducción a clases humanas. Feuerbach era todavía un teólogo, pues su preocupación incidía sobre la relación entre Dios y el

hombre, pero ya no es trascendente. Este autor considera que la divinidad no tiene un ámbito propio de realidad distinto del humano y que la religión no es otra cosa que antropología.

Lo sorprendente de estas convicciones es que para Feuerbach esto era un resultado legítimo y lógico del pensamiento de Hegel. Si la historia es el proceso por el que el Espíritu Absoluto se comprende y desarrolla, y este proceso es promovido sólo y necesariamente por agentes humanos, entonces la historia de la gestación de Dios y la de la humanidad son la misma.

Esta consecuencia, aceptada plenamente por Hegel, que servía al idealista para entroncar la caducidad del acontecer humano con la seguridad y necesidad de Dios, va a dar pie a Feuerbach para negar la posibilidad de la trascendencia divina: Dios no es otra cosa que la humanidad sublimada, la meta que el hombre se pone para su propio proceso, la elevación que el hombre hace de sus propias perfecciones hasta colocarlas hipostasiadas en un ámbito ideal.

Con esto queda sin resolver el problema de la naturaleza: ¿de dónde ha surgido lo real?. Feuerbach ya se dio cuenta de esta objeción e intentó resolverla del mismo modo que luego propondrá Engels, el compañero de Marx: fortaleciendo el papel de la naturaleza que extraía de sí el proyecto y la realidad. Para consolidar esta posición y fortalecer la doctrina marxista de la historia, se produjo el esfuerzo - iniciado por Engels y terminado por Lenin- de explicar el conjunto de la realidad desde la propia materia. Tal cuestión es lo que se conoce como **materialismo dialéctico**.

A la visión antropológica de Feuerbach, Marx añadió una nueva dosis de materialismo. Para ello se apoyó en los grandes **filósofos materialistas** griegos Epicuro y Demócrito y en la corriente sensista francesa e inglesa. Con ello pudo dar lugar a su visión de la historia, dialéctica como Hegel, pero cuyos sujetos eran los hombres y sus relaciones materiales.

Marx, sin embargo, no aceptó completamente la posición de Feuerbach, pues ésta le parecía todavía tildada de idealismo. El hombre del que Feuerbach habla es todavía un hombre genérico, ideal, abstracto y, por tanto, inexistente. El hombre real es el que vive en circunstancias concretas de desdichas, y a ese hombre y a las circunstancias concretas que le oprimen es a lo que hay que atender.

Esta reinversión del pensamiento hacia claves prácticas no está tan propiciada por la formación de Marx como por su preocupación política y social, interés que va creciendo día a día después de dejar la Universidad y que le llevará a formar parte del movimiento obrero. En esta situación recibe influencias de los anteriores pensadores sociales a los que también irá criticando progresivamente. En este sentido son antecedentes de Marx, **los ilustrados, Rousseau (1712-1778) y los socialistas utópicos**.

PENSAMIENTO DE MARX

PROPIEDAD PRIVADA Y COMUNISMO:

La base de todo el orden social es la producción, y desde ella se explica toda la historia. La oposición entre poseer o no propiedad está en la base de los planteamientos económicos del materialismo histórico de Marx. El que posee la propiedad es poseedor del capital, mientras que el que no la tiene, no es dueño más que de su trabajo, lo cual le lleva a la enajenación. Así, la dualidad entre tener y no tener es interpretada como una bipolaridad económica entre capital y trabajo.

La existencia de la propiedad privada determina, que su propia naturaleza, tanto la posibilidad de poseer algo como la de no poseer. La conexión interna que Marx señala entre ambas posibilidades se revela cuando advertimos que el hombre que posee algo, posee con ello un capital; mientras que el que no posee nada solo dispone de su capacidad de fuerza de trabajo. Tenemos así planteada, en los propios términos en los que hace Marx, la posición entre capital y trabajo.

La propiedad privada llevada en sí misma una contradicción que le hará desaparecer.

La propiedad privada es interpretada por Marx en dos sentidos:

- Subjetiva: producto del trabajo (sería propiedad del proletario). Sin trabajo no hay producción de riqueza; la enajenación surge cuando el trabajador que la produce no se la puede apropiar.
 - Objetiva: capital (sería propiedad del burgués). La riqueza que produce el trabajo se expresa en bienes con valor económico. Pero ese capital pertenece al burgués, y no al trabajador que produce la riqueza.
- En ambos casos se produce una contradicción entre trabajo y capital. Esta contradicción entre la clase dueña del trabajo (proletariado) y la dueña del capital (burguesía) terminará necesariamente con su disolución de la segunda, que se apropia ilegítimamente del trabajo de la primera (lo que llamará Marx “trabajo enajenado”, alienado)

Al declarar que la esencia de la propiedad privada es el trabajo, Marx está afirmando la dependencia de esta forma de propiedad tiene respecto al hecho de que el objeto fruto del trabajo es apropiado de forma unilateral por alguien, es decir, convertido en propiedad privada de quien se lo apropie. Esto es lo que esencialmente entiende Marx como trabajo enajenado.

El trabajo enajenado (alienado) separa al hombre de su propia esencia y hace de la vida de ese hombre algo separado de su ser como género (humano). En otras palabras el trabajo enajenado separa, aísla al hombre de los otros hombres, reduciéndolos al mero individuo capaz de constituir una comunidad social.

Así pues, la propiedad privada no es causa sino resultado de la enajenación del producto del trabajo, pero a su vez mantiene y acrecienta esa misma enajenación.

SUPERACIÓN DE LA PROPIEDAD PRIVADA

Socialismo utópico:

Los primeros socialistas, llamados socialistas utópicos, tratan de superar la propiedad privada distinguiendo también entre aspectos objetivos y subjetivos.

Proudhon se fija en el capital, y Fourier, Saint Simon se fijan en el trabajo ya sea agrícola e industrial. Para Proudhon la propiedad privada es un robo porque el capitalista no paga al obrero todo el valor de su trabajo. Fourier propone la creación de pequeñas comunidades más agrarias llamadas falansterios, en las que el trabajo dejaría de ser penoso para convertirse en atractivo y agradable. Saint Simon considera que la industria debía servir para satisfacer las necesidades de la sociedad.

- Proudhon: basándose en el capital en cuanto tal, habría que eliminar la plusvalía, ya que ésta es una apropiación ilegítima por parte de unos del trabajo de otros. De esta manera se eliminará la diferencia entre el valor de cambio (de mercado) y el valor de uso (el natural) de las cosas, quedando éste último como única realidad.
- Fourier: basándose en el trabajo agrícola (siguiendo a los fisiócratas), propone su la organización a través de falanges, grupos de personas que vivirán en falansterios, que eran una especie de cooperativas de producción y consumo, donde existiría una amplia distribución del trabajo organizado en grupos o series.

- Saint Simon: basándose en el trabajo industrial, defiende la dirección por el Estado de la vida económica encauzando ésta en dirección a la satisfacción de las necesidades sociales. Aun así, admite la propiedad privada y las diferencias económicas entre los hombres basadas en la diferente capacidad de cada uno.

Comunismo:

- Propone la supresión definitiva de la propiedad privada, algo que traerá la superación de las alienaciones en su totalidad, ya que todas ellas tienen como base la económica, que será superada cuando se identifiquen trabajador y trabajo mediante el apropiamiento del segundo por parte del primero. La actualización y realización de la emancipación humana conduce directamente a la recuperación de la verdadera esencia humana no alienada

FORMAS DEL COMUNISMO:

- ERRÓNEAS:

1ª) COMUNISMO GROSERO:

Aunque en su crítica Marx no cita un solo nombre como representante defensor de este tipo de comunismo, algunos expertos piensan que con mucha probabilidad se está refiriendo a doctrinas sostenidas en su época por algunos seguidores de Babeuf liderados por Filippo Buonarroti y por algunas sociedades secretas tales como la de los “trabajadores igualitarios y la de los humanitarios” que defendían la evolución del matrimonio, la familia, la cultura burguesa, la ciencia y la bellas artes.

Defienden la apropiación material meramente física de la propiedad privada por la colectividad. Con ello no se consigue la supresión de la propiedad privada, sino su colectivización. No hay más que un cambio de “dueño”, pero la situación es la misma: ahora los propietarios somos todos. No se elimina la propiedad. Por otra parte la propia comunidad social, como propietaria del capital común asume el papel y la función de capitalista al asignar un trabajo y un salario, en este caso igual es para todos.

Además, se prescinde de todo lo que no sea apropiable por la colectividad por corresponder a la personalidad de los individuos, como el talento, la inteligencia, la destreza y otros valores personales no generalizables.

El fundamento de la propiedad privada lejos desaparecer de esta fase del comunismo es por lo contrario reforzado. Al seguir existiendo la “posesión” (aunque ahora sea colectiva), seguirán existiendo la envidia y la codicia respecto a ella, aunque en esta fase pasen a ser comunitarias.

Esto cobra especial negatividad en la consideración de la mujer. La relación hombre-mujer es la relación humana por excelencia. Al rechazar el matrimonio por ser “una forma de propiedad privada exclusiva”, convierte a la mujer en “una propiedad comunal” y, por lo tanto, en prostituta, mostrando la infinita degradación en la que se cae con esta forma de comunismo. Al convertirse el hombre en un ser genérico, la relación entre ellos también es una relación genérica.

En definitiva, el comunismo primitivo no elimina la propiedad privada, sino la que generaliza, potenciando con ella el espíritu que la anima.

2) COMUNISMO DEMOCRÁTICO:

Dada la brevedad con que Marx analiza esta fase del comunismo, resulta difícil hacerse una idea cabal de lo que, en definitiva, en su pensamiento a este propósito. Algunos expertos señalan la posibilidad de que en este caso Marx se estuviera refiriendo a los socialistas utópicos que proponen un régimen comunista decidido democrática y libremente por los ciudadanos.

Ello supondría la superación de la enajenación pero, según Marx, sólo de forma aparente ya que mientras exista la propiedad privada existirá el deseo humano de posesión de la misma (cayendo en el mismo error que el comunismo grosero anterior) y, por lo tanto, el problema permanecerá latente en esencia.

- ACERTADAS:

3) COMUNISMO NATURALISTA Y HUMANISTA

En este nuevo contexto Marx encuentra una solución a dos conflictos esenciales:

1. Relación hombre-naturaleza: Naturalismo

Cuando el hombre transforma la naturaleza en alimento, vestidos, alojamiento y adorno (necesidades materiales que aseguran la vida humana) dicha naturaleza es, al mismo tiempo, humanizada, esto es, adecuada a la satisfacción e las necesidades humanas, solucionando el conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre esencia y existencia.

El naturalismo defiende la Naturaleza como única realidad, entendida como la totalidad de objetos sometidos a las leyes de la física, no necesitando ninguna causa sobrenatural que lo explique.

En esta fase se dan las condiciones necesarias para que se de la liberación del hombre de sus alienaciones, apropiándose de su propio trabajo

Con la abolición de la propiedad privada se dará un salto cualitativo en la Historia, éste es el mérito de socialistas utópicos como Cabet o Villegardelle (aunque, según Marx, no lo consiguiesen).

Superar la propiedad privada implica negarla teóricamente y no sólo de manera empírica. Por ello propone Marx un análisis económico del problema: La propiedad privada es la causa de la alienación del hombre al convertir en mercancía tanto al producto del trabajo como al trabajador y las relaciones de trabajo. No olvidemos que, siguiendo su planteamiento materialista, si el hombre es lo que produce, las relaciones humanas son relaciones de producción.

La raíz de todas las alienaciones es la alienación económica, por lo que al superar ésta se estarán superando todas las demás, entre ellas la religiosa, algo que no consiguió el ateísmo de Robert Owen al tratarse de una superación teórica (se da en el ámbito de la conciencia) y no práctica (real, se da en el ámbito de la praxis, de la acción).

2. Relación hombre-hombre: Humanismo.

En su trabajo por la naturaleza, el hombre se asocia en cooperación con otros hombres obligándose a una coordinación en la que la relación productiva termina siendo eminentemente una relación social a través de la cual va a ir determinándose la idea que el hombre tiene de si mismo y al mismo tiempo de otro hombre. Efectivamente, en dicha relación el hombre se objetiva, sale de si, se proyecta en los demás y con todo ello se reconoce a si mismo como ser social, solucionando el conflicto entre el hombre y el hombre, entre objetivación y autoafirmación.

Superada la propiedad privada el hombre será esencia de sí mismo y de los demás. Habrá desaparecido la confrontación individuo – sociedad y el hombre será entendido como ser social. La vida individual y la genérica del ser humano son una misma cosa (no se puede concebir una sociedad sin hombres que la formen, ni un hombre sin una sociedad en la que se inserta).

Esto es algo que se refleja incluso es la actividad científica: la investigación científica puede parecer algo individual, pero nada más lejos de la realidad. Nuestra producción científica no sólo es consecuencia del hombre como en tanto que ser social, sino que la misma producción es social: mi propia existencia es actividad social: mi ser es genérico.

La propia conciencia es social (no es más que una abstracción de la vida real, que es social): la conciencia es siempre “conciencia de algo” (es vida social): mi conciencia es genérica. El objetivo del Marx humanista es conseguir el pleno desarrollo del hombre. La revolución social tiene como objetivo la liberación humana

Están diferenciados, pero son una única realidad.

Las parejas de opuestos citadas por Marx en el texto, tales como hombres- naturaleza, esencia-existencia, objetivación- autoafirmación, libertad- necesidad, individuo-género, revelan hasta que punto nuestro autor escribe esta obra bajo la influencia del pensamiento hegeliano.

En la dialéctica de Hegel se afirma que el enfrentamiento de contrario surge una síntesis superadora de cada uno de los polos contrarios, tal como se encontraba por separado antes de dicho enfrentamiento.

Precisamente lo que postula Marx en este texto es la posibilidad de que en esta fase el comunismo pueda crear las condiciones para realizar una síntesis que favorezca la emancipación (desalienación)

humana, el despliegue de todas las potencialidades del ser humano y la reapropiación de su esencia perdida en la enajenación de su existencia anterior.

Para Marx el desarrollo de la historia corre paralelo a la evolución de la humanidad y a la comprensión que los hombres se hacen de ella. La Historia es contemplada aquí como un proceso generador que, con la abolición de la propiedad privada da un salto cualitativo en su progreso este es el caso, según Marx, de Cabet y Villagardelle, a los que, si bien considerar como socialistas utópicos deben serle reconocidos haber puesto especial énfasis en la necesidad de que la propiedad privada quedara totalmente excluida en una sociedad comunista que intentan construir. Estos socialistas establecen una sociedad alternativa pero no superadora de la propiedad privada. La niegan pero no consiguen acabar con ella permitiendo que exista o vuelva a repetirse.

Para superar la propiedad privada no solo basta negarla empíricamente sino también teóricamente para lo que es necesario realizar un análisis económico profundo del funcionamiento del capitalismo.

Marx afirma que la propiedad privada es el resultado del trabajo enajenado, ahora bien, es la propia alienación de este trabajo la que impide la actividad libre, consciente y universal a través de la cual el hombre puede expresar su verdadera esencia humana nuestro autor no reduce la enajenación al ámbito del trabajo y de la producción sino que la amplía al campo del fruto de este trabajo, el de la cosa producida que termina siendo ajena al trabajador, es decir, que le enajena.

El producto del trabajo enajenado se convierte en mercancía, y se cosifica en el mercado de la misma manera que también se vuelve mercancía el trabajador y hasta las propias relaciones sociales desplegadas en el mundo del trabajo.

Todo entramado cultural, político, jurídico y social queda fagocitado por el sistema de producción y más concretamente por lo que constituye su verdadero centro motor, el trabajo alienado.

Marx, superando la concepción de Feuerbach sobre el hombre como un ser contemplativo y socialmente indiferenciado alcanza a definir al hombre como un ser esencialmente social, perteneciendo a una clase social y determinado por el entramado económico en el que habita y desarrolla su vida. Son las condiciones materiales de la existencia del hombre la que los constituye como tal hombre. En esto último Marx supera el pensamiento que Feuerbach para quien la religión, la sociedad y el poder político son simples especulaciones abstractas, meras ideas desconectadas de las condiciones materiales en las que efectivamente tiene lugar la vida de los hombres.

Religión, familia, estado, derecho, moral, ciencia, arte... son instancias que quedan dentro de una esfera que las englobe a todas: la esfera de la economía, el sistema de producción que tiene por la base el trabajo alienado y sus consecuencias naturales de la propiedad privada.

Por ello, la superación de la enajenación del trabajo abre el camino a la emancipación de todos los otros tipos de enajenación (religiosa, política, social...).

Marx se fija ahora en dos formas de alienación: la alienación religiosa y la alienación económica. La primera se sitúa en lo que más tarde va a llamar superestructuras; y la segunda, es la infraestructura, es la base de la economía de la sociedad.

La superación de la situación de alienación humana se puede iniciar desde la esfera ideológica o económica a la que Marx llama vida real.

- La superación de la alienación ideológica se inicia en países atrasados económica y socialmente como fue la Alemania de la primera mitad del siglo XX. Allí el ateísmo es la primera forma de la superación de la alienación humana, porque prescinde de un Dios que se presenta opuesto al hombre.
- La superación de la alineación económica se inicia en un país como Francia, más desarrollada que en aquella época social y económicamente que Alemania.

Aun así, el ateísmo es solo una superación teórica de la alienación porque se realiza únicamente en el plano de la conciencia y no en la vida real. La superación real está volcada a la praxis, la acción.

Liberado de la servidumbre que constituye la propiedad privada surge el hombre como autentico ser social, es decir, como ser para si al tiempo que para los demás.

En este nuevo escenario, el hombre como género, es decir, el hombre que actúa no como individuo aislado sino como miembro del genero humano al que pertenece y libre de las ataduras del trabajo enajenado, hace de su trabajo autentica vida social en la que como sujeto se trata así mismo y a los demás como sujeto eminentemente social. De ahí parte el goce social expresado en este texto.

De esta manera desaparece la confrontación entre individuo y sociedad y que se establece entre naturaleza y hombre. La vida individual se convierte en una forma más de la vida social y la existencia natural del hombre se vuelve parte de su existencia humana.

La historia del hombre es parte de la historia de la naturaleza puesto que es la historia de la humanización de ella misma. Si la naturaleza hace al hombre, también el hombre la transforma actuando ambos en un bucle permanente.

Cuando Marx habla de naturalismo quiere expresar la afirmación de lo natural que habita en el hombre, cuando habla de humanismo en la naturaleza quiere expresar la naturaleza transformada por la acción del hombre; y cuando párrafos más arriba planteaba la ecuación naturalismo=humanismo, que daba entender la perfecta síntesis superadora que se produce en la dialéctica de los contrarios, al influirse y transformarse recíprocamente. Dicha síntesis solo es posible cuando toda enajenación, en especial la que tiene su origen en la economía así de resuelto.

Toda actividad humana es social; todo goce humano incluido el individual, es también y al mismo tiempo social. Las actividades sociales no son solo aquellas que realiza la comunidad en general, sino también las que realizamos los hombres particularmente, porque el hombre es un ser social y esa sociabilidad pertenece a su naturaleza.

Ese carácter social que constituye al hombre se expresa en algo tan individual como es la labor científica, puesto que el hombre, dejó de ser un producto abstracto o un autoproducto es el fruto de una interacción social, de la misma forma en que, como el propio Marx afirma el lenguaje que utiliza- su propia actividad mental- son en sí mismo sociales y no individuales.

Es social mi conciencia, porque es la forma como yo me represento a la vida y la sociedad. No hay conciencias individuales en el sentido de absolutamente distintas de lo que sucede en la sociedad. No es el individuo el que produce su conciencia, sino la sociedad. Lo único que varía es la forma abstracta, teórica de su representación.

La sociedad no existe como algo separado del individuo sino íntimamente relacionada con él. Las acciones individuales son también sociales. Lo individual y lo social o genérico van al unísono, aunque se manifiesten de formas diferentes. El individuo es la forma particular como el género se concreta o se extiende.

En conclusión, esto impide:

- Que la sociedad pueda ser concebida en abstracto, esto es al margen de los individuos que la constituyen.
- Que los hombres puedan ser concebidos en abstracto, es decir, al margen de la sociedad a la que pertenecen.

La interrelación individuo-sociedad se da también en el plano de la conciencia, que no es meramente individual sino genérica. La conciencia está siempre haciendo referencia a la vida social y la vida social se hace presente en la conciencia del individuo.

Habla Marx de las relaciones dialécticas existentes entre:

- ❖ Lo individual y lo social en el ser humano, entre lo particular y la totalidad:
 - La particularidad hace del individuo un individuo real que hace concreta la totalidad social.
 - La totalidad social, en tanto que pensada y sentida por el hombre real, existe en la intuición, el goce y todas las formas en las que se exterioriza la vida humana.

Pudiera parecer que la muerte rompe la unidad entre los aspectos genérico e individual del ser humano, haciendo vencer al primero sobre el segundo (ya que la especie humana pervive a sus individuos). Pero señala Marx que esto es erróneo, ya que no existiría especie humana sin seres humanos (concretos).

- ❖ El pensar y el ser:
 - No podemos ser sin pensar
 - No podemos pensar sin ser

4) COMUNISMO PLENO

Se trata del comunismo como plena emancipación y apropiación por parte del hombre de su esencia genérica.

El concepto de la propiedad privada expresa la apropiación inmediata de los objetos físicos que deshumaniza al hombre, lo vuelve extraño a sí mismo, a su propia acción y al fruto de su trabajo, ajeno a sí mismo. Esta apropiación genera un goce inmediato que se deriva del mero poseer, la mera tenencia de algo, pero al mismo tiempo esa apropiación es privación de la realidad esencial del hombre, puesto que anula el carácter múltiple que tiene las relaciones del hombre con las cosas del mundo, reduce lo diverso de la experiencia con las cosas del mundo o lo unidimensional de la sola posesión. Superar la propiedad privada supone una modificación profunda de la propia apropiación devolviéndole su carácter humano, diverso, multilateral y por tanto abierta a todos los sentidos o cualidades humanas.

En este texto se aprecia que Marx inscribe los sentidos en el mismo proceso de humanización y socialización que es la historia de la humanidad. Solo para un sentido plenamente humano puede darse un objeto plenamente humanizable, los objetos cuya única dimensión es la de ser poseídos no alcanzan esa categoría. La superación de la propiedad privada es entendida aquí como plena emancipación de todos nuestros sentidos y cualidades, una emancipación que libera al hombre de las ataduras del mero poseer.

El proceso, en síntesis, es el siguiente:

Alienación:

- El hombre es lo que produce: mediante el producto, el hombre se hace objetivo para sí.
- El burgués se apropia de ese producto: el objeto se hace extraño e inhumano.
- El hombre no se identifica con su producto: la realización del hombre se convierte en desrealización.

Liberación:

- El hombre se apropiación de su producción: el hombre se adueña de su propia esencia.
- Esta apropiación sensible (poseer, tener) produce un goce inmediato.
- Pero esa apropiación anula el carácter polifacético y múltiple de las relaciones humanas con los objetos, reduce la diversidad de experiencias humanas a una sola (capital).

Emancipación plena:

- La superación profunda de la propiedad privada se dará cuando le devolvamos su carácter humano.
- Cada una de las relaciones humanas con el mundo (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, percibir, desear, actuar, amara) son distintas.
- En su comportamiento objetivo (hacia el objeto) el ser humano se apropia del objeto
- La propiedad recuperará su carácter de multiplicidad.

El ser humano tuvo que llegar a la absoluta pobreza para darse cuenta de su riqueza interior.

“La superación de la propiedad privada es por ello, la emancipación plena de todos los sentidos y cualidades humanos”.

MATERIALISMO HISTÓRICO

Toda nuestra concepción del mundo circundante descansa sobre ciertos prejuicios de carácter material. Las condiciones que determinan el modo de ser de las cosas de pensar, de obrar y, con ello, todo el proceso de la historia humana son de orden material.

El materialismo histórico es la ciencia marxista de la historia. Supone la transformación material de la filosofía de la historia hegeliana. Para Hegel la idea es la que se va desarrollando de forma dialéctica y va siendo la historia. Para Marx la historia también hay que entenderla de forma dialéctica, pero allá donde Hegel dice idea hay que poner materia.

Se establece la dialéctica entre el desarrollo de fuerzas productivas y las relaciones de producción (Cfr. supra), que arrastran tras de sí las restantes manifestaciones de la vida social en un proceso de condicionamiento y que tienen su principal expresión histórica en las luchas de clases, motor de la Historia.

Para conseguir la transformación de la sociedad clasista en la nueva sociedad sin clases, el comunismo debe pasar por diferentes **fases del proceso revolucionario**:

- Etapa democrática: consiguiéndose la dictadura del proletariado, causado por la toma del poder de los trabajadores.
- Etapa socialista: tiene carácter económico, fomentando el desarrollo de los medios de producción.
- Etapa comunista: es la culminación del proceso revolucionario, aboliendo la propiedad privada, donde desaparecen las clases sociales y el Estado.

En su *Tesis primera sobre Feuerbach*, Marx dice claramente que él no tiene nada que ver con el materialismo de la burguesía, donde el hombre es tratado como un ser pasivo, que observa y anota lo que pasa en la naturaleza, como si la naturaleza estuviera prendada de la verdad.

Marx critica este materialismo porque no es subjetivo; es decir, olvida que el sujeto, el hombre, es el único sujeto de la verdad, de las leyes y de la historia. El materialismo de Marx es la afirmación del hombre como protagonista de la Historia.

El materialismo marxista consiste en la afirmación de estas dos ideas:

- Las relaciones que el hombre establece con la naturaleza y con los demás hombres son relaciones materiales; es decir, los hombres arrancan a la naturaleza sus bienes. Y luego, los hombres producen e intercambian bienes materiales para poder satisfacer sus necesidades materiales. A esto le llama Marx la producción social de la vida.
- Estas relaciones son las que dan origen, en su última instancia, a la ideología y a la estructura jurídico-política del estado.

El materialismo marxista consiste en la afirmación de que la producción, distribución, intercambio y consumo de bienes, que tienen que satisfacer las necesidades elementales humanas, son la raíz de que los hombres tengan y desarrollen esta o aquella mentalidad, y elaboren estas o aquellas leyes, y se de este o aquel modo de gobernar la sociedad. Materialismo histórico, por tanto, significa que lo que condiciona la historia humana no es el espíritu (Hegel), sino las relaciones económicas de producción (Marx). El materialismo es una teoría científica sobre la formación y desarrollo de la sociedad: todo el desarrollo de la sociedad se explica desde lo económico, desde la producción de los bienes materiales.

CRÍTICA A LA ECONOMÍA POLÍTICA CLÁSICA:

Marx tiene como base de todo la economía, siendo ésta el principal motor. Los autores de la economía política clásica son las principales fuentes de su pensamiento. De Adam Smith, David Ricardo y Stuart Mill, acepta la terminología y descripción de la Economía (cfr.infra). A pesar de su admiración, critica su justificación de las opresiones para llegar a la comprensión de la realidad económica.

La Historia es concebida por Marx como un proceso de maduración de la especie humana para producir medios con los que satisfacer las necesidades. Pero Marx afirma, lo mismo que Hegel, que la Dialéctica es el motor de la historia; concibe la historia animada por la presencia de la contradicción en el seno de la realidad, es decir, de la materia, de lo económico.

Esta misma concepción teleológica, hace que al momento de Dictadura de la burguesía, tesis, necesariamente habrá de suceder la del proletariado, antítesis, para alcanzar la sociedad comunista, síntesis; de ahí la necesidad de la revolución como medio de acelerar un ineludible proceso histórico. Para ello se ha de concienciar al obrero de su situación y pasar cuanto antes a ese período transitorio de la dictadura del proletariado sin olvidar la meta a que tiende la historia: la sociedad igualitaria y la abolición de la propiedad privada, lo que conllevará la supresión de unas clases sociales que ya no tendrán sentido.

No obstante, tal proceso es determinista, y se daría igualmente en el tiempo, dado que el sistema capitalista lleva implícita, según Marx, su autodestrucción, ya que la búsqueda de una mayor plusvalía se hace a través del aumento de maquinaria y de horas de trabajo, y ello produce una disminución de los puestos de trabajo y de los salarios; produciéndose, por tanto, un aumento de población sin trabajo y un empobrecimiento de aquélla que lo tiene, por lo que el Mercado disminuye, habiéndose de incrementar los precios para mantener el beneficio original.

MATERIALISMO DIALÉCTICO

EL HUMANISMO EN MARX.

La principal preocupación de Marx es el hombre, es lo que se ha venido llamando humanismo radical. Marx parte de un hombre concreto en una sociedad concreta, lo analiza relacionado con la historia de la humanidad.

Para Marx **el hombre es:**

- **Ser material:** El hombre tiene una esencia que no es metafísica, ni ideal; es materia, única y decisiva realidad. Ésta es la verdadera esencia del hombre, de tal modo que el privarse de ella es lo más funesto que le puede pasar.
- **No terminado:** El hombre, como todo ser es un ser dinámico, que está en constante movimiento, que no está hecho, terminado, sino en constante desarrollo hacia su plenitud.
- **Histórico:** El hombre es el protagonista de la historia, es el que hace la historia. La historia no es algo abstracto que va absorbiendo al hombre de cada época, sino que es él, el hombre concreto de cada época, el que va construyendo la historia. La historia es la actividad del hombre. El hombre mantiene doble relación, con los demás hombres y con la naturaleza, estando éstas sometidas a continuas transformaciones históricas, determinadas por las formas de trabajo y producción.
- **Praxis:** El hombre está llamado a transformar la realidad. La praxis es la actividad que desarrolla el hombre para transformar la realidad social. Mediante la praxis el hombre se libera de sus alienaciones y va alcanzando su plena realización. Al tomar conciencia de sus condiciones de vida, inicia una serie de transformaciones para su plena realización. El trabajo es la única forma de manifestar su libertad y crear su propio ser. El hombre es lo que produce desde el principio de la historia.

Los aspectos fundamentales del **humanismo marxista** son los siguientes:

- **Ético:** Hay una jerarquía de valores de la cual el hombre es el valor absoluto.
- **Ateo:** El hombre debe confiar en su propia fuerza, y no en la ayuda de lo alto. Si Dios existiera haría imposible la tarea del hombre. Entre religión y bienestar existe una clara contradicción, la religión causa en el hombre un estado de miseria (cfr. Alienación religiosa). La trascendencia divina es irracional y ofende la libertad del hombre. El hombre es tal y para el hombre. Abandona el estado de miseria que le causa la religión cuando se hace ser supremo sin trascendencia.
- **Materialista:** El marxismo quiere ser fiel a esta tierra que es su patria y que no es un destierro ni un valle de lágrimas. La religión aparta al hombre de sus deberes terrenos y le aliena. Todo se resuelve aquí a nivel de historia y materia.
- **Económico:** La historia se explica desde la economía. Es la infraestructura necesaria (cfr. "Materialismo histórico".)
- **Comunitario:** El humanismo marxista es un humanismo solidario con toda la humanidad. El hombre solitario no cuenta. El individualismo económico va contra el propio hombre.
- **Revolucionario:** El humanismo marxista es militante, combatiente, para cambiar las estructuras sociales.
- **Científico:** El humanismo se apoya en un análisis científico de la realidad, de la sociedad concreta en la que vive.

Marx busca la formación de un hombre nuevo: un hombre auténtico, liberado de su autoalienación, hombre perfecto y total. En el estado burgués predomina el hombre individual, el individualismo; mientras que en el comunismo coinciden individuo y comunidad. En ésta, el hombre se hace libre y se encuentra a sí mismo.

LA “MATERIA” EN MARX.

V. **Afanasiev**, en su obra *Fundamentos de Filosofía* dice que la materia es un concepto extremadamente amplio, que no se constriñe a un objeto o proceso aislado ni a un grupo de objetos o fenómenos, sino que abarca toda la realidad objetiva. No hay realidad que no sea material.

Por otro lado **Lenin** en su obra *Materialismo y Empiriocriticismo* dice que la materia es una categoría filosófica que sirve para designar la realidad objetiva que es dada al hombre a través de sus sensaciones, que es copiada, fotografiada, reflejada por nuestras sensaciones y que existe independiente de ellas. Por tanto para él la materia es un objeto del conocimiento.

Para Marx la única realidad es lo material, siendo lo ideal (costumbre, moralidad, religión) fenómenos que derivan de la materia. Es aquí donde está su diferencia con Hegel, que invierte este orden, según Marx. Se llama a sí mismo materialista, a pesar de ser discípulo de Hegel, ya que el materialismo de Marx es un derivado del idealismo Hegeliano.

Para Marx no existe la dualidad entre espíritu y materia, sino que el espíritu es materia (materia como esencia del ser humano).

Las **características** que da Marx a la materia son las siguientes:

- Puede adoptar diferentes estados.
- Tiene un automovimiento dialéctico que está basado en las leyes de la dialéctica (Cfr. Supra).

La realidad es material y toda materia es dialéctica.

LA “DIALÉCTICA” EN MARX.

La dialéctica es la dinámica de la materia, una explicación de la transformación de la realidad. Es abierta e inacabada, ya que la Historia no está concluida. La dialéctica no interpreta sino transforma. Marx toma de la dialéctica de Hegel el movimiento autogenerador que constituye la realidad material. La diferencia entre la dialéctica de los dos autores es que para Hegel la realidad es la idea, estudiando la Historia para justificar hacia dónde vamos y para Marx la realidad es la materia, estudiando la Historia con la finalidad de transformar la realidad.

La materia es esencialmente dinámica, en continuo devenir, evoluciona y se transforma siguiendo el proceso dialéctico, de acuerdo a las leyes de la dialéctica (Materialismo dialéctico).

Concepto “dialéctica” en Marx: Bobbio entiende el concepto marxista de dialéctica en dos sentidos:

- Dialéctica del movimiento, aplicada a la historia desde sus primeras obras, y según el cual todo momento histórico engendra contradicciones que dan lugar a un antagonismo. Está basada en la ley de la negación. Se trata de un concepto de carácter triádico (tesis - antítesis - síntesis) que responde a la imagen de una espiral.
- Dialéctica de reciprocidad, aplicada a la interpretación economicista de lo real que surge en el Marx de la madurez, basado en la ley de unidad y la lucha de contrarios. Es un concepto dual (opuestos) que responde a la imagen del péndulo.

Las leyes de la dialéctica: **Bobbio** interpreta las tres leyes que **Engels** enuncia en *Dialéctica de la Naturaleza*

1. Ley de la conexión universal; según Marx la naturaleza es un todo orgánico y articulado. Todo está conectado. Esta ley no se puede considerar propiamente dialéctica porque no implica oposición.
2. Ley del salto cualitativo; mediante esta ley intenta explicar cómo son posibles los cambios, diciendo que no son más que una acumulación de saltos cuantitativos. Esta ley implica la dialéctica del movimiento: “Alcanzados ciertos grados de cambio cuantitativo, se produce súbitamente una conversión cualitativa” (ENGELS).
3. Ley de unidad y lucha de contrarios; todos los seres y sucesos de la Naturaleza están constituidos por elementos contrarios que están unidos y luchan entre sí. Debido a esta lucha la Naturaleza cambia, se desarrolla y diversifica en seres.

LAS IDEOLOGÍAS EN MARX.

Concepto de ideología:

Para Marx ideología es un producto de la mente humana o una forma de conciencia deformada. Abarca ideas jurídicas, estéticas, morales, religiosas, filosóficas y políticas. No son representaciones objetivas aunque pretenden serlo, siendo la mayoría imaginarias. Cuando estas representaciones actúan de un modo falso, la ideología se convierte en un grupo de pensamientos que ofrecen una imagen falseada y falsificadora de la realidad. Forma parte de lo que el marxismo entiende como superestructura.

Para Marx la superestructura es el conjunto de ideas o creencias, instituciones y normas que configuran la conciencia social. Pueden ser jurídico-políticas, que son las normas y leyes que reglamentan la sociedad; e ideológicas que son las ideas, creencias, instituciones que configuran la conciencia social.

Puede tomar **dos formas**:

- La ideología política: Presenta al Estado como el árbitro de las diferencias entre ciudades, pero, en la realidad, el Estado no es imparcial, sino un instrumento de opresión en manos de la clase dominante. Los ciudadanos son en teoría libres e iguales ante las leyes, sin embargo, esto es pura formalidad, ya que la realidad no alcanza al hombre real y concreto.
- La ideología religiosa y filosófica. Está aún más alejada de la realidad, perteneciendo al mundo imaginario, y creando sus propios objetos bajo la subordinación de las relaciones sociales. Se diferencian según el grado, la religiosa está menos desarrollada que la filosófica.

Función de las ideologías:

La función principal de las ideologías es justificar la superioridad del explotador sobre el explotado o del gobernante sobre el pueblo, y esta justificación la consiguen falseando la realidad, inventando nuevas teorías ya sea por la política o por la religión. Fundamentan la división del trabajo y la propiedad privada. No describen exactamente la realidad sino que sirven de mecanismo de adaptación del hombre con su entorno.

Génesis de las ideologías:

a) Estado pre-ideológico: en esta época el hombre se encuentra sometido a las fuerzas naturales: su relación con la naturaleza es casi animal, porque todavía no ha sido transformada por el hombre, el hombre no conoce las fuerzas de la naturaleza y establece una relación religiosa en ellas. Es, según Marx la época de la religión natural.

En esta situación pre-ideológica están fundadas las ideologías que aún no están formadas. En esta época solamente podemos hablar de mitos, que son inventos de los hombres en los que se refleja su dependencia de las fuerzas de la naturaleza que aún desconoce.

b) Nacimiento de las ideologías: Las ideologías propiamente dichas nacen con la división del trabajo. En ese momento comienza la posibilidad de que la conciencia se separe de la práctica social; el hombre se dedica a crear teorías puras, precisamente porque hay hombres que están separados de la práctica social de la producción. Esos son los que crean las formas de conciencia y hacen que los otros hombres tomen como real lo que no es sino producto de su imaginación. La ideología es un producto deformado en la cabeza de los hombres, de unas relaciones sociales deformadas porque los hombres no acaban de dominar la naturaleza ni sus relaciones sociales y por deseo acuden a construcciones mentales que toman como reales.

c) Final de las ideologías: El final de las ideologías lo expuso Marx en *El Capital* y en el *Manifiesto Comunista*. Se produce cuando termina la subordinación del hombre a las fuerzas sociales y se autodeterminan con plena libertad, la instauración de una sociedad sin clases. La solución a las ideologías es conseguir una sociedad sin clases, una sociedad comunista, donde no haya división del trabajo y por tanto no haya necesidad de justificación.

Crítica a las ideologías

Crítica al idealismo de Hegel:

Marx, Feuerbach y los representantes de la izquierda hegeliana son grandes admiradores de Hegel, pero no por ello dejan de criticar su sistema.

Hegel justifica la realidad partiendo de la idea, identificándose con el pensamiento (lógico) y la realidad (metafísica). En cambio para Marx la única realidad es la materia (cfr. Dialéctica). El abordar la realidad no se queda en filosofía, ideología, sino fuerza transformadora de las condiciones reales de la vida de la humanidad; la función de la filosofía no es interpretar la realidad sino transformarla.

Crítica al materialismo de Feuerbach:

Marx, en su *Primera Tesis sobre Feuerbach*, expone la diferenciación del concepto materialismo entre los dos autores, siendo el de Feuerbach mecanicista, repetitivo, codificador del hombre y contemplativo; mientras que Marx es dialéctico, procesal, considerado como un ser activo y práctico y transformador.

Considera insuficiente la crítica de Feuerbach al idealismo, puesto que no explica los porqués profundos de los errores hegelianos realizando un análisis intemporal y rectilíneo, cuando, según Marx, debería ser histórico (genérico) y dialéctico (relacional). Esta crítica la expone en *Cuarta tesis sobre Feuerbach*.

El materialismo de Feuerbach es idealismo para Marx:

- Procede abstractamente, prescindiendo de la historia y las relaciones humanas que caracterizan al materialismo.
- Admiten una esencia genética, por lo tanto corresponden al hombre irreal.
- Feuerbach considera el sentimiento religioso como positivo, puesto que la religión es la relación del hombre consigo mismo.

LA ALIENACIÓN EN MARX.

La filosofía tiene como tarea dos ámbitos fundamentales, por un lado el hombre y por otro el mundo. Con respecto al hombre su tarea principal es liberarlo de las alienaciones y con respecto al mundo transformarlo, no interpretarlo.

El tratamiento de esta tarea en Marx podemos dividirlo en dos períodos, por un lado en el período joven, el Marx humanista de la teoría de la alienación, que lo que hace es criticar por una parte la organización social y por otra las ideologías que la sustentan; y por otro lado el período maduro, el Marx científico, en el cual elabora una teoría que supere la filosofía especulativa.

Factores como el ideológico, económico y religioso presentan una realidad para el hombre falseada y falsificadora, que le hacen aspirar a un tipo de ser ideal imposible de alcanzar. Esta situación hace que el hombre se frustre, se sienta enajenado; es la alienación.

La filosofía en Marx quiere ser una antropología, humanismo radical, una profundización en el ser del hombre en su situación real, concreta e histórica y una solución eficaz a su situación alienada. La idea central es establecer las condiciones de posibilidad para ser libres. El proceso histórico es la deshumanización que produce la alienación, el hombre se siente objeto, porque no se identifica con lo que produce, por tanto las alienaciones tienen su base en la economía (MARX, *Manuscritos: Economía y Filosofía*). La praxis es el medio para transformar la realidad.

Tipos de alienación:

A) Alienación religiosa:

Es la primera alienación que sufre el hombre, explicando Marx que la crítica a ésta es la premisa de todas las demás críticas. La alienación religiosa es tratada con anterioridad por Feuerbach, al poner fuera del individuo lo que es suyo, proyectándolo en Dios. Crítica a cualquier tipo de religión, se centra en el cristianismo, pero es extensible a todas las demás religiones.

La filosofía puede considerarse también alienación de este mismo tipo, diferenciándose en el grado, de modo parecido a las ideologías.

La crítica que hace a la religión, tiene dos aspectos:

- Crítica al estado cristiano; en él hay una contradicción entre lo que dice y lo que hace, es una contradicción viva, porque habla de igualdad, de que no haya jerarquías pero él mismo está compuesto por una jerarquía. La Iglesia cristiana es un instrumento canalizador de alienación porque dirige los esfuerzos de los hombres a buscar una situación de justicia fuera de la realidad, en vez de transformar aquélla en la que viven. Se da una contradicción en el término Estado Cristiano, pues es imposible que un Estado pueda garantizar la igualdad de todos los ciudadanos, si ya con su misma denominación, está privilegiando a los que son cristianos.
- Crítica a la religión en general; porque es fabricada por el hombre para huir de la contradicción entre su ser individual y su ser genérico. Todas plantean un hombre ideal, no real, pero ese hombre nos aliena porque el hombre piensa que no es como debería ser.

Para salir de esa alienación religiosa hay dos formas:

- por un lado está la resignación del individuo (la religión es el opio del pueblo) una aceptación de la contradicción interior entre lo que es y lo que desea ser,
- y por otro lado la justificación de las formas políticas y sociales, con la aprobación de toda inhumanidad. El hombre nuevo sustituirá la fe en Dios por el ateísmo, por la fe en su persona, empujándolo a mirar por sí mismo sin trabas ni escrúpulos de ningún tipo. Por ello hay que llevar al pueblo la idea de que la religión es una mera creación del hombre: “La religión es, en efecto, la autoconciencia, el autosenntimiento del hombre que no se ha conquistado aún a sí mismo, o que ha vuelto a perderse”.

La religión es incapaz de solucionar los problemas del hombre y no se puede esperar de ella la liberación.

B) Alienación ideológica:

La ideología es una teoría que no es práctica, que es rechazable y que se crea para justificar algo. Para terminar con ella hay que eliminar las contradicciones materiales que la sustentan. El hombre es un producto de la Naturaleza, siendo estos dos lo único real. Las ideologías son productos del cerebro humano, por ello deben ser rechazadas. La actividad humana debe dejar de ser teórica y contemplativa y convertirse en una actividad transformadora-práctica de la realidad. Quedarse en la teoría, aislada de la praxis, sólo se explica por la contradicción de la situación actual, pero, sólo con la práctica es posible llevar hasta el final las posibilidades teóricas.

C) Alienación política.

El funcionamiento de la sociedad está condicionado por el régimen de propiedad. El régimen de propiedad privada se define como un ámbito en el que los hombres son iguales, ilusoriamente, ante la ley; cuando este régimen de propiedad los divide y enfrenta. Esta situación impide que el hombre se realice como miembro de la comunidad y de la especie humana.

D) Alienación económica:

El trabajo es la raíz de todo, porque es todo para el hombre. La raíz de esta alineación se debe a la oposición, por un lado, del productor del trabajo, y por otro, del trabajo y el trabajador. El trabajo aparece como una actividad que aliena, esclaviza al trabajador, en vez de ser la realización del individuo ("El hombre es lo que produce"). Lo reduce así a una mercancía y somete su esencia a las leyes del mercado. La superación de esta alineación se dará cuando el trabajador se apropie de su propia actividad, el hombre se diferencia del animal por tener la capacidad de producir lo indispensable para su existencia. De esto resulta, que el hombre sólo se siente libre de sus funciones animales, pero no ocurre lo mismo en sus funciones humanas donde se siente como un animal.

El análisis de la situación alienada del hombre le lleva al intento de la comprensión profunda de la economía, concebida como expresión de las relaciones reales de la existencia humana. La alienación económica promueve y fundamenta la alienación política, en donde el Estado subyuga a la sociedad; y la alienación social, en donde los hombres se dividen en clases sociales. Clase social es un grupo de individuos con los mismos intereses y los tipos que hay son, por un lado, los burgueses que tienen el poder político y económico y, por otro lado, los proletarios que no tienen ni poder político ni económico. La historia se mueve debido a la tensión entre los componentes de la sociedad y como éstos están en constante tensión, la historia está en constante movimiento.

VOCABULARIO

Marta Harnecker en *Los conceptos elementales de materialismo histórico* explica los siguientes conceptos:

PRODUCCIÓN: es la actividad por la que los hombres crean bienes materiales para poder vivir.

FACTORES DE PRODUCCIÓN: son los elementos que intervienen en tal actividad:

PROCESO DE TRABAJO: es aquel mediante el cual se transforma un objeto en un producto útil. Consta de:

- a) el objeto sobre el que se transforma.
- b) los medios de trabajo.
- c) la fuerza de trabajo, la energía humana empleada.

RELACIONES SOCIALES DE PRODUCCIÓN: son las relaciones que se establecen entre los propietarios de los medios de producción y los trabajadores: Son relaciones:

- a) conflictivas: explotador-explotado. Son de explotación porque el trabajador vende su fuerza de trabajo al precio y condiciones que establezca el dueño de los medios de producción.
- b) antagónicas: porque unos defienden la propiedad de los medios de producción como algo exclusivo y otros defienden estos medios como algo colectivo.

FUERZA PRODUCTIVA: es la capacidad de producción humana o el trabajo real de los hombres.

MERCANCÍA: es un ente útil al hombre considerado en relación con otros. De ahí que adquiera una doble valoración, según su uso y cambio (cfr. supra).

VALOR: es la cantidad de trabajo social necesario para la producción de la mercancía. Marx pretende explicar lo observable, dinero, a través de lo no observable, valor.

- a) Valor de uso: propiedad de satisfacer una necesidad.
- b) Valor de cambio: permite el intercambio de todas las mercancías.

PLUSVALÍA: Es la diferencia entre valor de uso y valor de cambio. Los capitalistas pagan a los trabajadores un salario, el cual es suficiente para cubrir los gastos y para conservar la mano de obra (valor de cambio). Pero el valor de utilidad del producto del trabajador es mayor. Por lo tanto esa diferencia es para el patrón. Es la base de todas las alienaciones. Consiste en el beneficio que el burgués extrae de no pagar el sueldo justo al obrero. Sobre la plusvalía se edifican las desigualdades sociales, las leyes parciales y las ideologías que las justifican, que alienan al hombre.

INFRAESTRUCTURA: Son las condiciones que hacen posible lo real. En economía es el conjunto de relaciones entre el patrón y el trabajador (relaciones de producción). Está en un entramado social, permaneciendo esas relaciones ocultas.

ESTRUCTURA: Está constituida por los principios económicos de explicación de lo real.

SUPRAESTRUCTURA: es el conjunto de ideas, creencias, instituciones, normas... que configuran la creencia social y justifican la estructura. Son jurídico-políticas e ideológicas. La superestructura tiende a perpetuar la estructura, pero las relaciones de producción, que se dan a nivel de infraestructura, cambian, obligando a cambiar también la superestructura, que debe buscar otros criterios de justificación distintos.

CLASE SOCIAL: es un grupo de individuos con los mismos intereses. Por un lado están los burgueses que tienen el poder político y económico; por otro lado los proletarios, que no tienen poder de ningún tipo. Es el organismo fundamental de la sociedad, y en tanto que real, está sujeto a la historia. Está compuesto por los individuos que tienen los mismos derechos, nivel económico y función en la sociedad.

Otros conceptos:

DIALÉCTICA: Es, para Hegel y Marx, la ley de desarrollo de la realidad que consta de tres momentos, los dos primeros se oponen y el tercero surge de la asimilación y superación de los precedentes. Marx llama a esos tres momentos: tesis, antítesis y síntesis.

SOCIALISMO CIENTÍFICO: Es el nombre que Marx daba a su sistema ya que buscaba el cambio de la situación social pero desde el conocimiento de las leyes históricas y económico-sociales.

COMUNISMO: Sistema política, social y económica donde la propiedad de los medios de producción y de sus productos son colectivas. El propio Marx distingue distintas fases según su forma de apropiación de la propiedad privada.

APROPIACIÓN SENSIBLE: Si apropiarse es adueñarse de algo, la apropiación sensible es la que se hace dueño de la propiedad a través del uso de sus sentidos y capacidades perceptivas, intelectivas y emocionales.

ATEÍSMO: Es aquella doctrina que niega la existencia de Dios. Es teórico cuando formula argumentos racionales contra su existencia.

AUTOEXTRAÑAMIENTO: Distanciamiento entre productor y producto. Al no identificarse el hombre con lo que hace, el hombre se hace extraño para sí mismo, produciéndose un sentimiento de enajenación o alienación.

ALIENACIÓN: Es la situación del hombre que, en vez de ser el dueño de su propio destino y situación, pone a otro como dueño de su vida, de su trabajo o de alguno de sus actos, de forma consciente o inconsciente. Viene del latín *alienus*, que significa, otro distinto. Marx utiliza también otros términos como enajenación (su producto le es ajeno) o extrañamiento (no se reconoce en su producto).

CONCIENCIA GENERAL: Representación teórica y abstracta de la realidad que el ser humano concreta mediante el concepto.

CONCIENCIA GENÉRICA: Concepto que una sociedad concreta tiene de una realidad.

PRAXIS: Es el elemento rector de la vida humana, pues determina al pensamiento. Puede definirse como el conjunto de normas destinadas a una acción concreta, en principio de tipo político.

OBJETIVACIÓN: Exteriorización del sujeto mediante la que es mostrado a la sociedad. Es una de las dos condiciones para que el hombre se desarrolle plenamente: no sólo debe hacerlo interiormente (autoafirmación) sino también exteriormente (objetivación).

IDEOLOGÍA: En una supraestructura que deforma la realidad y que nace con una intención manipuladora. Es toda doctrina que no busca un conocimiento puro sino convencer al oyente para que adopte determinadas posiciones prácticas preconcebidas.

PREJUICIOS: Son los principios que la clase social introduce en el individuo y que son determinantes en su actuación. Para Marx, todos los componentes de una clase social están determinados por ésta.

BURGUESÍA: Es la clase social más perfecta de la historia, ya que aglutina a todos los que tienen derechos. De gran capacidad productiva pero muy reducida en miembros engendra las desigualdades sociales y económicas de las que surge el proletariado. Su carácter principal es que obtiene beneficios económicos pero no produce.

PROLETARIADO: Más que una clase social es el conjunto de los que no tienen clase, de los que no tienen derecho, de los desposeídos del capital o de los medios de producción. A diferencia de la anterior, produce pero no obtiene beneficios.

CAPITAL: Es toda acumulación de riqueza que se mide, bien por algún patrón de intercambio, por la tierra o por el dinero. La acumulación del capital y de los medios de producción y propiedad producen, para Marx, las desigualdades y luchas sociales, y con ellas, el movimiento de la historia.

PROPIEDAD PRIVADA: Posesión individual de los medios de producción (bienes, medios y objetos necesarios para producir).

MATERIALISMO HISTÓRICO: Es la doctrina por la que Marx explica la historia. Se basa en una visión atea, materialista, dialéctica y determinista de los hechos históricos que son producidos por las luchas de clases.

COMUNIDAD POSITIVA: Grupo social constituido en torno a un ordenamiento legal de las relaciones entre todos sus miembros y la configuración de un poder formalmente instituido entre ellos.

RELACIÓN ACTIVA: Relación de producción. Se trata históricamente de una relación encarnada por clases sociales opuestas

RELACIÓN GENÉRICA: Relación del hombre en tanto que especie con el resto de las realidades existentes.

MATERIALISMO DIALÉCTICO: Es la doctrina con la que Engels completó el marxismo. Con los mismos caracteres del materialismo histórico, se refiere a la naturaleza, para insertar la vida del hombre en el conjunto de la realidad material.

DETERMINACIÓN: Característica esencial diferenciadora de una realidad.

NIETZSCHE

BIOGRAFÍA INTELECTUAL

Se pueden distinguir tres períodos diferentes en el pensamiento de Nietzsche:

1.1. Período Romántico:

Tiene influencia de Schopenhauer y Wagner, inspirándose en los presocráticos, especialmente en Heráclito. Su obra principal de esta etapa es *El origen de la tragedia a partir del espíritu de la música*, 1872, dedicada a Wagner. Considera el arte como el medio para acceder a la realidad, en el fondo nocturno de la existencia. Dionisos, dios de la noche, y el artista, son en este período las figuras de la actitud auténtica ante la vida. La contraposición dionisiaco-apolíneo será un tema fundamental para Nietzsche.

Además, son de este período *Cuatro consideraciones intempestivas* y *Estudios sobre la filosofía griega*.

1.2. Período positivista o ilustrado:

Brusca ruptura con el período anterior al romper sus relaciones con Wagner y Schopenhauer, inspirándose en Voltaire y los ilustrados franceses, con los que adopta una postura "positivista" o "científica", con la que condena a la metafísica, religión y arte. En su obra, *Humano, demasiado humano*, 1878, denuncia los ideales de la cultura occidental. El libro está dedicado a Voltaire. Su pensamiento sobre los prejuicios morales están en *Aurora*, 1881, mientras *La gaya ciencia*, 1882, trata la liberación del hombre de sus esclavitudes; será donde, por primera vez, hable sobre el eterno retorno y la muerte de Dios.

Entre estos dos períodos escribió *Así habló Zaratustra*, 1883-1885, siendo su obra básica poética y profética, pretendiendo que fuera una nueva Biblia. Recurre a la metáfora, entre poesía y filosofía. Se trata de un conjunto de discursos simbólicos unidos bajo la persona de Zaratustra. En la primera parte describe al superhombre y la muerte de Dios, en la segunda parte la voluntad de poder y en la tercera el eterno retorno.

1.3. Período Crítico:

Es el período fundamental en el que desarrolla sus ideas del superhombre y la crítica de la filosofía del martillo. Ataca a la filosofía y moral tradicional y ve que tiene que destruir al hombre para que se forme el superhombre, que es el que conoce la muerte de Dios, tiene la voluntad de poder y cree en el eterno retorno. Para ello transmuta los valores. Son de este período:

- *Más allá del bien y del mal*, 1886: donde expresa cómo los filósofos son hombres dirigidos por prejuicios morales y los religiosos son neuróticos.
- *La genealogía de la moral*, 1887, donde continúa los temas iniciados en *Aurora*.
- *El crepúsculo de los ídolos*, 1888. Critica todo lo que se ha llamado verdad.
- *El Anticristo*, 1888. Ataca la moral cristiana.
- *Ecce Homo*, 1888, una autobiografía.
- *La voluntad de poder*, 1901. Aparecen las cuatro ideas fundamentales de *Así habló Zaratustra*.

CONTEXTO HISTÓRICO

Entre finales de siglo XIX y comienzos del XX, la sociedad occidental experimenta, por un lado, una serie de cambios decisivos y, por otro, extiende por el resto del mundo los principios que construyen los fundamentos de la civilización occidental.

Europa difunde los principios jurídicos, institucionales y políticos de su **sistema democrático y liberal**, que se extiende por casi todo el mundo. Las condiciones de los obreros harán que se remuevan ideales democráticos, que promuevan el sufragio universal y la igualdad de todos los individuos; y movimientos obreros, derivados de las relaciones entre burguesía y proletariado. Se impone el sentimiento

nacionalista de que cada nación tenga una constitución y estén divididas en tres poderes, con un pluralismo político y partidos que se alteran en el gobierno.

Si hemos visto cómo Marx participa plenamente en algunos hechos trascendentales, el caso de Nietzsche ocupa el extremo contrario: viviendo en la segunda mitad del siglo XIX, Friedrich Nietzsche fue ajeno a la mayoría de los grandes movimientos políticos de su tiempo.

Nacido en Röcken (Sajonia) el 15 de octubre de 1844, consiguió un puesto como profesor en la Universidad de Basilea en 1869. Su vida pública concluyó definitivamente en 1879 cuando - renunciando a su plaza de profesor- se dedicó a vagar por Centroeuropa y el norte de Italia, intentando recuperar una salud cada vez más quebradiza, hasta caer en la locura en 1889. De este modo, sólo la primera parte de la vida de nuestro autor tiene contactos con las grandes realidades sociales de su tiempo.

- **Prusia.**

En estos primeros años, Nietzsche -como el resto de los habitantes de Centroeuropa- vive un hecho histórico de primer orden cuya trascendencia explica muchos hechos fundamentales de nuestro siglo: el ascenso de Prusia y la unificación de Alemania a su alrededor.

Dos datos bastan para entender la profunda relación de este pensador con estos sucesos:

- en primer lugar, su padre -el párroco protestante Karl Ludwig Nietzsche- le puso su nombre por haber nacido el mismo día que el Emperador Federico Guillermo IV de Prusia.
- La misma Sajonia - en segundo lugar- había recibido desde el principio los anhelos expansionistas de Prusia y había pasado a formar parte de ella en 1815.

Indiquemos los hechos fundamentales de este proceso: Pese al dominio de Napoleón en la primera década del siglo XIX, en Prusia fue creciendo un movimiento nacionalista: **Fichte**, precedente idealista de Hegel, había escrito en 1807 sus *Discursos a la nación alemana*, en los que enardecía al pueblo alemán contra los victoriosos franceses. Para él, Alemania debía cumplir la última fase de desarrollo político en la historia europea: “Resultamos ser los elegidos del plan universal divino”. Esta exaltación del nacionalismo alemán en torno a Prusia será desarrollada también por Hegel y los demás intelectuales germanos.

Esta tendencia va a irse haciendo cada vez más popular y permite - junto con el agotamiento mutuo de las grandes potencias previas, Francia e Inglaterra- el crecimiento progresivo de Prusia que se va anexionando los territorios cercanos: en 1815 la Confederación Alemana estaba formada por 39 estados, entre los que destacaban Austria y Prusia. La constitución del Zollverein en 1834 entre los Estados del Norte de Alemania, le da a Prusia su papel hegemónico que será mirado con recelo por parte de Austria, la cual, mediante la Unión Tributaria, intenta, sin conseguirlo, elevarse por encima de la primera. La construcción en 1835 de las líneas de la red ferroviaria promoverá junto con las ideas de los filósofos e intelectuales del momento la ruptura de las fronteras políticas y la unificación.

La unificación propiamente dicha se produce bajo la tutela prusa siguiendo tres fases principales: La guerra de los Ducados, que incorpora a Alemania los ducados del sur de Dinamarca; la guerra austro-prusiana (1866), en la que en muy poco tiempo los ejércitos austriacos, ante la sorpresa europea, son desbandados; y la guerra franco-prusiana (1870). Las dos primeras victorias convierten a Prusia en el primer agente político del Centro de Europa, convirtiéndola, además, en la protagonista exclusiva de la unificación. En la Primera Guerra Mundial veremos cómo el Imperio Austro-húngaro gira ya -como un satélite- en torno a Alemania. La victoria contra Francia, tan drástica como inesperada, convertirá a Alemania en la potencia hegemónica de la Europa continental.

Tras diversos problemas diplomáticos, París declara la guerra a Berlín el 19 de Julio. La superioridad prusiana es total, mayor rapidez, más hombres en el frente, más artillería... En Sedan y Metz quedan destrozados los dos ejércitos franceses. Con la derrota se hunde el Segundo Imperio Francés; con la victoria Prusia convierte a los estados alemanes en una unidad política. Nietzsche, movido por los triunfos de Agosto, quiso reverdecer su oficio de artillero - arma en la que había hecho el servicio militar en su juventud universitaria- y se alistó. Este único cruce entre la historia general y la biografía del genial filósofo no fue satisfactorio: reclutado como enfermero, cogió la disentería, lo que debilitó su frágil naturaleza y le determinó a abandonar el mundo universitario, cosa que hará de forma definitiva en 1879.

- **Nietzsche y el nazismo.**

Es frecuente enlazar a Nietzsche con el movimiento nazi. El interés de este trabajo no nos permite adentrarnos en esta cuestión, pero - de forma breve- puede indicarse lo siguiente:

- a) Los ideólogos del nazismo utilizaron los escritos de Nietzsche para fundar algunas de sus tesis.
- b) Aunque esta interpretación podía estar basada en la obra del pensador, éste nunca pensó en el superhombre como un ente nacional sino como un individuo superior.
- c) La familia de Nietzsche - en especial su hermana Elizabeth- apareció con Hitler en diversos actos.

CONTEXTO CULTURAL

En el panorama **cultural** hay una reacción ante el realismo, imponiéndose en diferentes artes el impresionismo, y en otras el modernismo. Hay un gran proceso de renovación de la ciencia y tecnología, habiendo una gran fe en la ciencia y, como instrumento fundamental la Universidad, que recobra su prestigio intelectual y encabeza las nuevas investigaciones.

Con el gran desarrollo cultural y el progreso científico se crea en Europa una conciencia de civilización, la cual es materialista y basada en la elevación del nivel de vida.

La sociedad sufre una crisis de certezas buscando algo firme en lo que creer, algo que dé respuestas a las grandes interrogaciones.

CONTEXTO FILOSÓFICO

“Entre mis precursores, figura Schopenhauer: en qué medida he profundizado en el pesimismo, imponiéndome ante todo la evidencia de sus más elevadas contradicciones. Luego, los artistas ideales (...). Luego, los europeos superiores, precursores de la gran política. Luego, los griegos y su nacimiento”. (*La Voluntad de poder*, II, 458)

Kant supone el punto de partida de todas las reflexiones del pensamiento germánico posterior, aunque en direcciones muy opuestas que reclaman entre sí el derecho de ser los verdaderos continuadores del filósofo de Königsberg. Como hemos visto en el tema anterior, **el idealismo** pretendía superar las cualidades presentes en la filosofía de Kant (sujeto-objeto; libertad-necesidad; deber-ser) explicando la realidad como el producto de una Razón Absoluta. Las categorías *a priori* no sólo afectaban a los objetos del conocimiento fenoménico sino que eran los principios de realización de las cosas. La Razón dominaba el mundo y la historia tanto en su origen como en su culminación.

Aunque esta doctrina era la culminación del pensamiento moderno en cuanto reducía la realidad a la razón, había llevado a relegar en un segundo plano cuestiones fundamentales del hombre - y especialmente sustanciales a la mentalidad romántica- como la libertad, la naturaleza, la vida, el valor del individuo, etc... que quedaban convertidos en subproductos de la razón. Por eso, pese al aparente triunfo del idealismo en vida de Hegel, los pensadores posteriores rechazaron su doctrina destacando alguno de los elementos que habían sido subvalorados por Hegel. Esto dio lugar a corrientes como el existencialismo o el vitalismo.

El **vitalismo**, que representa una filosofía y una actitud mental que pone el acento en la vida y en los valores vitales, defendiendo una subordinación de lo racional a lo vital expresado en la Razón Vital, es una corriente que aparece a mediados del siglo XIX, siendo el eje central de esta filosofía la exaltación de lo vital y de lo afectivo, frente al excesivo racionalismo propio del idealismo de Hegel o el positivismo de Comte. Se trata de “la filosofía de la vida”, que defienden el irracionalismo y la afirmación de la vida como realidad radical del ser humano: Nietzsche, Schopenhauer, Bergson, y en el plano del raciovitalismo, Ortega y Gasset.

Arthur Schopenhauer fue el primer gran autor de esta corriente vitalista que pretendía volver a Kant criticando la solución idealista. Si las categorías no se pueden aplicar a la realidad sino sólo a nuestros fenómenos mentales, entonces los objetos resultantes del conocimiento, no nos permiten conocer la realidad. De este modo, vida y razón resultan antitéticas. Está, por una parte, el mundo como representación, gestado por el conocimiento humano, pleno de orden y generalidad pero irreal; y el mundo como voluntad, real, pero incognoscible para la razón y al que sólo puede accederse a través de la sensibilidad (especialmente la vivencia artística). Este mundo como voluntad, que es el real, no tiene ninguno de los caracteres que gustan a la razón humana: es particular, cambiante, caótico y cruel, pues es

un continuo de lucha y su sin sentido choca con las esperanzas de la razón. Por eso, para Schopenhauer, la única salida es el pesimismo trágico que lleva al hombre al nihilismo, es decir, a la consideración de que todas las esperanzas están faltas de valor y que la vida humana es un sin sentido.

De este modo, el pensamiento de Schopenhauer tiene cuatro caracteres:

- a) Vitalismo: La vida, y no la razón, es la realidad primordial y genuina.
- b) Irracionalismo: La razón no sólo es secundaria con respecto a la vida, sino que no correcta con la realidad, distorsionando ésta a través de sus categorías.
- b) Nihilismo: Las esperanzas de encontrar sentido a la vida son falsas. La vida no sigue cánones racionales y, para ella, los hombres son simples medios para su subsistencia.
- c) Pesimismo: La pérdida de sentido lleva a negar todo valor a la vida. Sólo el arte, actuando como bálsamo, es capaz de mantener al hombre en la existencia trágica.

Habiendo aceptado las tesis vitalistas e irracionistas, Nietzsche creyó encontrar en **Richard Wagner** la posibilidad de ir más allá del pesimismo. En sus primeras óperas, especialmente en el héroe Sigfrido del *Anillo de los Nibelungos*, se encontraba un modelo distinto de hombre que Nietzsche llamó, dionisíaco: alegre, lleno de deseos de vivir, sin someterse a los convencionalismos y sin miedo a la dirección irracional y amoral de la vida.

Su ruptura con Wagner le llevó a buscar en sus propias obras las bases para permitir la gestación de estos individuos superiores capaces de aceptar la vida tal como ella es pero no de forma pesimista sino alegremente trágica. La crítica de Wagner y Schopenhauer llevará a Nietzsche a encontrar su propia filosofía más allá de ambos.

Si hay algún pensador al que Nietzsche respetó a lo largo de su vida, ese es **Heráclito**. De él tomó su visión de la realidad como un principio único que va subsistiendo a través del enfrentamiento de los individuos y que actúa más allá de toda moralidad, como un niño o un artista. De este autor también resaltó su intención de quedarse con lo sensible y lo cambiante, sin intentar asemejarlo todo a los conceptos de la razón, como hará Parménides.

En sentido negativo, el autor más criticado por Nietzsche es **Sócrates**, al que culpa del cambio de orientación de la cultura que trajo consigo el menosprecio de la vida, característico de la filosofía racionalista.

Otras corrientes filosóficas de la época sería el **socialismo utópico**, que parte del análisis de la realidad económica de la sociedad, a la que considera injusta. Su pensamiento se basa en una crítica al sistema capitalista y denuncia sus abusos, proponiendo una nueva organización económica-social más justa para todos. El paso del socialismo utópico al **científico** se produce cuando Marx descubre la concepción materialista de la historia y la plusvalía como la forma de producción capitalista. Además aparecen una serie de estudios sobre el **psicoanálisis** de Freud y el **pragmatismo** de William James, además del **positivismo** de Comte.

PENSAMIENTO DE NIETZSCHE

CRÍTICA A LOS VALORES DE LA CULTURA EUROPEA

La cultura occidental ha estado viciada desde sus orígenes. Es una cultura racional y dogmática que se opone a la vida, a los instintos. Es necesario educar al hombre para que piense por sí mismo y sin moldes impuestos, ni tan siquiera por la forma de expresión que utiliza.

Nietzsche vuelve una y otra vez sobre los mismos temas de forma contradictoria, con la intención de mostrar lo irracional de los esquemas tradicionales de la cultura occidental. Pretende eliminar el dogmatismo teórico de los valores, transmutándolos y eliminando la autoalienación de las existencias. Todos los aspectos de la cultura europea: el mundo racional, el mundo religioso y el mundo moral, están inventados por el hombre occidental y son interpretados por Nietzsche como síntoma de decadencia.

Crítica a la moral:

La crítica a los valores morales es una de las más profundas. El principal error de la moral tradicional es su "antinaturalidad", el ir contra la naturaleza y la vida. La moral cristiana hace del hombre un extraño para sí mismo. La existencia ha sido interpretada de manera moral y religiosa desde el pensamiento griego, fantasma que atraviesa toda la historia de la filosofía.

La base filosófica de esta moral es el platonismo, puesto que el centro de gravedad de estas ideas se pone no en esta vida sino en el Mundo de las Ideas. Al afirmar que existe un orden moral del mundo que dirige la historia de los hombres, lo que se ha hecho es afirmar que alguien desde fuera de este mundo dirige a los hombres.

Si se interpreta la existencia como culpable (pecado original), se implica la cuestión de si la culpa originaria es o no responsabilidad nuestra; pero según la actitud dionisiaca es la afirmación de la existencia trágica pero inocente, sin culpa.

En la génesis de la moral judeo-cristiana, que ha trasvalorado los valores de la vida, en la que bueno-malo correspondían a fuerte-débil, están el resentimiento, la mala conciencia y el ideal ascético que constituyen las principales formas de la decadencia europea.

El resentimiento: surge cuando Nietzsche analiza los conceptos de "bueno y malo", "bueno y malvado". Malo es lo simple, lo vulgar; bueno es el rango del hombre superior. La casta sacerdotal, antítesis de la aristocracia, inventa la religión, otro mundo, y la moral de los débiles, y acusa a los fuertes, buenos originariamente, de malvados, mientras que la bajeza e inferioridad es beatificada (la transvaloración). Por todo ello, el alma se vuelve profunda y malvada. La maldad tiene como fuente el resentimiento.

Mala conciencia: Nietzsche es de los autores que más ha criticado el sentimiento de culpa.

El hombre, animal capaz de hacer promesas, necesita una memoria, y en esa memoria, que no deja de doler, surge la conciencia. La mala conciencia viene de la culpa, deuda fruto de la relación acreedor-deudor. Dios es el único impagable, el gran hacedor, ante quien siempre somos deudores: por ello no cesamos de homenajearle con templos, sacrificios y obediencia; y siempre con sentimiento de culpabilidad, la conciencia nunca está tranquila.

El hombre, preso de la sociedad, al no poder desahogar sus instintos hacia fuera, los descarga hacia dentro.

Ideal ascético: La áscesis es la lucha consigo mismo, la autotortura, la negación de la propia vida. En el ideal ascético se encuentra la independencia; porque pobreza, castidad y humildad son para un filósofo y artista más propicios que la fama, las mujeres y los principios. El ascetismo es crueldad consigo mismo y los demás para hacerse temer. Por ello se crea una raza que degenera al buscar una explicación al dolor en la resignación que predica el sacerdote. El sacerdote ascético defiende a los suyos contra los sanos, cuidándose de los que sufren y haciendo que todos los deficientes se sientan pecadores, culpables. El ideal ascético corrompe el ideal europeo, puesto que hace triunfar las virtudes negativas, el nihilismo.

El origen de la moral se presenta como un conflicto para alcanzar el poderío. Nietzsche distingue dos tipos de moral:

- **Moral de los señores.** Su moral es la arrogancia, basada en su propia fuerza, su gran actividad desbordante, la fe en sí mismos y en su destino. Es una moral caballeresca, propia de espíritus elevados, que ama la vida, el poder y el placer. Es la moral del superhombre y del que quiere la muerte Dios
- **Moral de los esclavos.** Su moral se basa en la compasión, la humildad, la resignación, la paciencia y la obediencia. El esclavo no crea estos valores sino que los encuentra en sí mismo, moral pasiva. La casta sacerdotal es promotora de la moral de los esclavos.

Establecida esta distinción, Nietzsche examina la historia de la cultura occidental, donde los débiles han tenido fuerza para imponer su criterio a los fuertes.

Para superar esta decadencia de los valores cristianos, el Occidente va a poner en su puesto al Superhombre, libre de toda servidumbre religiosa, de todo dogmatismo católico.

Crítica a la religión cristiana

La religión ha nacido de las angustias y de las necesidades, se ha deslizado en la existencia a través de los errados caminos de la razón. El hombre en sí mismo se siente impotente y recurre a la religión. Por tanto, ninguna religión ha contenido ninguna verdad.

El cristianismo es la inversión de los valores religiosos de Grecia y Roma. Se trata de la rebelión de esclavos contra señores, con un predominio de valores plebeyos. Se inventa un mundo ideal, que lleva consigo una desvalorización del mundo terrenal. Es el enemigo mortal del tipo superior del hombre (superhombre). La casta sacerdotal judeo-cristiana puso en Dios todo lo bueno y en el hombre pecador todo lo malo. Dios exige al hombre la renuncia a la tierra y la desconfianza hacia la vida, haciéndole vivir de tal forma que ya no tenga sentido.

El cristianismo extravía los instintos, lo que lleva a inventar otro mundo despreciando éste. Se trata de una forma vulgar de metafísica. Plantea el pecado como un atentado contra la vida, pervirtiéndola en sus raíces.

Cristo fue un hombre manso de instintos débiles. Su misión fue traer la Buena Nueva, un evangelio de paz y mansedumbre. Negó la jerarquía de los judíos. Para Nietzsche, el fundador de la iglesia es Pablo, esto supone el triunfo del sacerdote judío sobre Jesús de Nazaret.

La muerte de Dios supone la supresión de la trascendencia de valores, se descubre que estos son creaciones humanas.

“La fe cristiana es sacrificio de toda libertad, de todo orgullo, de toda autocerteza del espíritu”.

(NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*)

La crítica que hace Nietzsche de la religión tiene precedentes en la filosofía de la Ilustración. Interpreta el cristianismo como una moral vulgar; esta vulgaridad viene de Dios, que ha sido el obstáculo contra la vida, y por eso hay que acabar con Él.

CRÍTICA A LA TRADICIÓN JUDEO-CRISTIANA y al PLATONISMO.

La filosofía occidental está corrompida desde Sócrates y Platón. Sócrates hizo triunfar la razón sobre la vida, Apolo frente a Dionisos. El principio de individuación coloca a cada cosa en su lugar, en el espacio y en el tiempo. Platón creó un nuevo mundo, el mundo de las Ideas, desvalorizando éste. Ésta es la base de la metafísica occidental: el espíritu de la decadencia, el odio a la vida y al mundo.

En *El origen de la tragedia* pretende destruir la imagen ilusoria de la cultura helénica y de sus pretendidos valores de armonía, serenidad, perfección y proporcionalidad racional.

Desde la oposición Apolo-Dionisos, los antiguos griegos expresan la contradicción de la unidad primitiva y de la individuación, y dos modos antitéticos de resolverla:

- **Apolo** es el arte, la apariencia, representa la armonía y se manifiesta en la epopeya. Simboliza lo estático, la claridad, el orden.
- **Dionisos** es la fuente de placer, renovación y destrucción, y se manifiesta en la música y en la tragedia. Simboliza lo caótico, el desorden, embriaguez de la marea cósmica, elimina todo lo finito y particularizado, es de gran ímpetu vital.

Según Nietzsche, la tradición antigua nos dice que la tragedia griega surgió del coro trágico, sin embargo, en la tragedia griega se añade el elemento apolíneo. La tragedia griega es como un coro dionisiaco que una y otra vez se descarga en un mundo apolíneo de imágenes. Lo esencial sigue siendo el fondo dionisiaco de la tragedia. Gracias a él, el espectador rompe los lazos de su propia individualidad y se funde con los demás hombres descubriendo la suprema unidad de todas las cosas. En la tragedia el único héroe es Dionisos, oculto tras las máscaras de las figuras de la escena. Pero la tragedia griega pereció en el momento en que Eurípides quitó la importancia al coro. Según Nietzsche, con él, desapareció el elemento dionisiaco. Pero también desapareció el apolíneo.

Nietzsche afirma que existe una continua lucha entre la consideración teórica y trágica del mundo. Con la filosofía y la música alemana vuelve a triunfar lo trágico dionisiaco:

“La transformación mágica es el presupuesto de todo arte dramático. Transformado de ese modo, el entusiasta dionisiaco se ve a sí mismo como sátiro, y como sátiro ve también al dios, es decir, se ve en su transformación una nueva visión fuera de sí, como consumación apolínea de su estado. Con esta nueva visión queda completo el drama”.

(*El nacimiento de la tragedia*, Alianza, p. 84).

Sócrates es el negador de la escena griega, eligiendo la razón como guía en la vida (elección de Apolo). Somete los valores de la vida, lo dionisiaco, a las formas de la razón, lo apolíneo. Sócrates busca la claridad ilustrada y oculta la tiniebla dionisiaca, con la dialéctica pone la razón sobre la vida. El espíritu de la tragedia es la afirmación de la vida, la afirmación de lo diferente, frente a la negatividad de la dialéctica socrática. Sócrates es el gran corruptor, con él triunfa el hombre teórico sobre el hombre trágico. Él impone el optimismo de la ciencia; con él, el diálogo platónico sustituye a la tragedia griega.

La filosofía de **Platón** es una negación del tiempo, se trata de un odio contra la idea de devenir. La desconfianza en los sentidos lo convierte en enemigo del pensar. Usa conceptos deslindados de la realidad, demasiado universales, abstractos..., éste será su error. Afirma que no hay más mundo que éste, el sensible, terrenal, que aparece en el espacio y el tiempo. Todo lo demás no es sino una invención que se apoya en la identificación del ser con el bien. Según Nietzsche debe partirse de lo sensible, real y móvil, no hay conceptos estáticos, sólo existe el devenir. De ahí que admire a Heráclito y a Hegel. No admitirá a Kant por la separación entre fenómeno y noumeno, ya que sólo existe el fenómeno, el mundo de lo aparente. Hay una negación del concepto metafísico de ser (ataca los principales conceptos metafísicos como engaños gramaticales) encontrándolo como una ficción vacía. Rechaza la *substancia* de Descartes, *cosa en sí* de Kant, la causa... Todos estos conceptos proceden de una desestimación del valor de los sentidos y una sobreestimación de la razón. Debemos aceptar el testimonio de los sentidos: lo real es el devenir, el fenómeno, la apariencia. Nietzsche afirma que con las palabras jamás se llega al intelecto, las palabras expresan metáforas, conceptos cuando se aplica a la pluralidad de individuos. El hombre crea los conceptos y luego olvida que los ha fabricado. Al conceptualizar olvidamos lo real:

“El orgullo del intelecto, que tanto ciega al hombre, se engaña sobre el valor de la existencia, porque da al conocimiento el más lisonjero valor. Su efecto más general es la ilusión”.

(NIETZSCHE, *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*).

Tras la filosofía presocrática, con la teoría del Mundo de las Ideas de Platón, se desvalorizó negativamente el mundo de lo sensible, considerando como única realidad lo ideal, la inmovilidad, la estabilidad, lo intemporal. Se llama *bueno y sabio* al hombre que mira lo ideal, de este modo se va contra la vida, negándola; se huye de lo instintivo y de este mundo. Platón instauró el error dogmático más duradero y peligroso: “el Bien en sí y el Espíritu puro”.

Nietzsche sintetizó su crítica a Platón en **cuatro tesis**:

Primera tesis. Todas las razones que se han dado en favor del “mundo verdadero” han fracasado. Esto debe ser suficiente prueba de que “este” mundo es el único real.

“Las razones por las que «este» mundo ha sido calificado de aparente fundamentan, antes bien, su realidad, - otra especie distinta de realidad es absolutamente indemostrable.”

Segunda tesis. Los signos distintivos del “mundo verdadero” (eterno, inmutable, perfecto...) son signos del no-ser, de la nada, puesto que se le han otorgado por negación de lo que podemos ver en “este” mundo. Ese “mundo verdadero” es una ilusión óptico-moral. Esto es, una ilusión, porque no existe o es fruto de nuestro lenguaje, y moral, porque su origen está en un resentimiento ante lo problemático de la vida.

“Los signos distintivos que han sido asignados al «ser verdadero» de las cosas son los signos distintivos del no-ser, de la nada, - a base de ponerlo en contradicción con el mundo real es como se ha construido el «mundo verdadero»”

Tercera tesis. Creer en el “mundo verdadero” es un síntoma de venganza contra esta vida, es síntoma de una vida débil, pobre. El mundo de las ideas es un invento que surge del rechazo de la única vida real.

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

Cuarta tesis. Creer en el “mundo verdadero”, ya sea al modo cristiano (fe), ya sea al modo kantiano (razón) es un síntoma de vida descendente, de una vida incapaz de soportar lo problemático y terrible que hay en “este mundo”. Obsérvese que Kant es calificado de cristiano alevoso. El artista trágico se opone al platónico-cristiano. El artista trágico aprecia la apariencia en el sentido en que dice sí a lo terrible de la vida, es dionisiaco.

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

LA NUEVA JERARQUÍA DE VALORES

Zaratustra

Así habló Zaratustra es la obra fundamental de Nietzsche, donde expresa lo esencial y fundamental de su mensaje.

Zaratustra vivió entre los años 700-600 a. de C. A los treinta años recibió su primera revelación religiosa. Su doctrina está recogida en los *Gâthâs*, diecisiete cantos. Su mensaje es un monoteísmo, el dios santo Ormazd, o el Sabio Señor, que contiene un dualismo, la lucha entre los espíritus del Bien y del Mal, Ormazd es el bien y Ahrimán es el mal.

Nietzsche escoge la figura de Zaratustra ya que ve en él al creador de la moral, la contraposición Bien-Mal, por eso mismo invierte su significación histórica y lo convierte en el que supera la moral, en el que va más allá del bien y del mal. Su afirmación de la vida y de la voluntad de vivir representa lo mismo que Dionisos. Sus enemigos son Sócrates y Platón, representados en la civilización cristiana.

Así habló Zaratustra presenta la antítesis del **superhombre y del último hombre**. En él desarrolla **la muerte de Dios, la voluntad de poder y el eterno retorno**. En conjunto, la obra está llena de belleza y escrita en un estilo de difícil interpretación. Las alusiones a la *Biblia*, la gran antítesis de *Así habló Zaratustra*, son continuas.

La voluntad de poder

Nietzsche no define claramente en ninguna de sus obras la voluntad de poder, pero se refiere a ella con frecuencia. No se trata de la voluntad de los psicólogos, abstracta e indiferente; ni de la voluntad de Schopenhauer. Tampoco es la voluntad de verdad, sino la esencia del mundo, de la vida. Es voluntad de crear.

La voluntad de poder de Nietzsche no existe aislada del poder y viceversa. No pueden darse por separado. La voluntad es la facultad del impulso vital dionisiaco, la fuerza de la vida, inconsciente en el fondo de la realidad. El poder es la ley íntima de la voluntad de la fuerza vital. Plantea al hombre la alternativa entre la superación o la decadencia. Es la voluntad de dominio, fuerza, impulso vital, emoción, pasión, voluntad de poderío, la ley del más fuerte.

Hans Küng afirma que se observa claramente en esta definición la influencia de Darwin, la fuerza (poder) de la vida y su evolución; la lucha por la existencia en la que sólo sobreviven los más fuertes; elección y selección de los más capacitados...

Es la exaltación de la fuerza y de la agresividad. El superhombre es el encargado de fundar una sociedad de nobles y tiranos dominadores.

La voluntad de poder supone una autosuperación. En su origen no hay nada determinado, se trata de un caos. El hombre poderoso es el que desea ver el caos y se sabe con fuerzas para controlarlo.

La voluntad de poder existe en:

- **Mundo orgánico**: se define como pulsiones, instintos y necesidades.
- **Mundo espiritual**: son deseos, motivaciones e ideales.
- **Mundo inorgánico**: es la energía que anima todo lo existente.

El interés de Nietzsche por los valores morales hace que la voluntad de poder sea voluntad creadora de nuevos valores y aniquiladora de los anteriores.

La voluntad de poder se traduce en acción y negación:

- **acción** violenta a favor de todo lo que significa vida y
- **negación** de todo equilibrio, de todo lo que la ciencia considera el control de las fuerzas.

Actuar y reaccionar son expresiones de la fuerza. La afirmación es el poder devenir activo, la negación es el devenir reactivo. La fuerza activa se traduce en una vida ascendente y la reactiva en una vida decadente. El ideal ascético de vida (religión) es el triunfo de la vida degenerativa frente a la vida ascendente. Cuando las fuerzas reactivas triunfan sobre las fuerzas activas, y las transforma en reactivas, hemos salido de lo originario y hemos entrado en la perversión, en el nihilismo.

La muerte de Dios.

Es la crítica radical de la religión, de la moral y de la metafísica. Es la liberación del peso de la idea de un más allá, la muerte de los valores absolutos.

La Iglesia hace de toda verdad una mentira, siendo éste el motivo por el que odia Nietzsche lo cristiano. El Dios cristiano está impuesto para dominar al hombre reduciendo sus posibilidades; por eso no queda más remedio que matarlo.

A partir del Renacimiento se produce un creciente abandono de la visión religiosa cristiana. Se produce una sustitución de la idea suprema de Dios como sentido del mundo, por ideas como la razón o el progreso. Nietzsche pretende apurar las consecuencias de la significación de la muerte de Dios en relación con el comportamiento humano. Se siente testigo de la muerte de Dios.

Si el concepto Dios ha sido hasta ahora la gran objeción contra la vida, contra la esencia, nosotros negamos a Dios, denegamos la responsabilidad ante Dios, así redimimos al Mundo. Ha muerto el Dios monoteísta porque el hombre lo ha matado.

Nietzsche, con la muerte de Dios, pretende establecer una lucha contra la falsa moral, anticristiana, y de la que es portavoz la iglesia cristiana.

“¿No habéis oído hablar de ese loco que, en pleno día, encendió una linterna y echaba a correr por la plaza pública, gritando sin cesar, ¡Busco a Dios!, ¡Busco a Dios!?! [...] ¿Dónde se ha ido Dios? Yo os lo voy a decir. Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo. Todos somos sus asesinos. ¿No oís todavía el grito de los sepultureros que entierran a Dios?. Dios ha muerto. Y somos nosotros quienes le hemos dado muerte... Se cuenta que el loco penetró un día en las diferentes iglesias y entonó un réquiem aeternam Deo. Expulsado e interrogado no cesó de responder: ¿De qué sirven estas iglesias si son las tumbas y los monumentos de Dios?”

(NIETZSCHE, Parábola del loco de la linterna. *La gaya ciencia*).

Ante la muerte de Dios el hombre toma dos actitudes diferentes:

1. Empobrecimiento del hombre, con ateísmo superficial.
2. Desenfreno moral.

Transmutación de los valores

Nietzsche, el primer immoralista, pretende eliminar el dogmatismo teórico de los valores. “Transmutación” significa invertir el sistema de valores dominantes, eliminando la autoalienación de la existencia. El problema de la moral es la adecuación de la misma a la voluntad de poder. La moral, por tanto, es el mayor error de todos y el gran objetivo de la crítica demoledora que hay que hacerle a la decadencia cultural occidental. La vida es el fundamento último de todos los valores.

Nietzsche pretende ofrecer una nueva moral basada en la vida, apoyada en la exaltación de la vida. Ésta tiene valor por sí misma. Ante ella se subordinan las demás. En esta nueva moral hay que valorar la moral de los señores frente a la de los esclavos.

EL NIHILISMO.

El nihilismo es la consecuencia de la historia de nuestra cultura occidental, la esencia del destino de los pueblos occidentales. La fuerza del espíritu occidental, cansada de los valores ficticios e inadecuados, se vuelve nihilista, ya no reflexiona por miedo a las consecuencias que su reflexión pueda ocasionar. El nihilismo es fruto de las ciencias naturales y de las ciencias políticas y económicas.

Se ha producido una decadencia de los valores griegos, auténticos valores de la vida, y una pérdida de la existencia causada por la religión, sobre todo cristiana. Sólo un cambio de valores, realizado por el superhombre, superará el nihilismo.

El nihilismo proviene, etimológicamente, del latín *nihil* (nada). La nada es igual a Dios, Más allá, vida verdadera, salvación, bienaventuranza...

Es la marcha hacia el superhombre, el hombre de hoy tiene que llegar al nihilismo para lograr la voluntad de poder. El nihilismo debe autonegarse, de ahí que Nietzsche lo contemple como pasajero, aunque necesario para alcanzar aquellos valores nuevos que un día necesitará el hombre. El nihilista debe seguir adelante con su deber, destruyendo las figuras antiguas y acelerando la decadencia; empujando hasta el final las contradicciones del sistema vigente. Con este comentario, Nietzsche coincide con Marx.

Existen dos **formas de nihilismo**:

- **Nihilismo pasivo**: es el nihilismo como decadencia y retroceso del poder del espíritu. Pesimismo ante la transvaloración de todos los valores, es negativo y pernicioso para la vida. Los valores creados por la cultura occidental son falsos, son la negación misma de la vida y proceden de la voluntad de la vida. Cuando estos valores se derrumben (porque son ilusorios) llegará el nihilismo. Estaremos ante un nihilismo total, cuya forma histórica es nihilismo latente de la filosofía (se trata de valores engañosos, suprasensibles). Entre el nihilismo total y latente existen unos nihilismos parciales (la voluntad de negación de la vida se manifiesta paulatinamente), destacan algunos como: moral kantiana, socialismo...

El nihilismo pasivo significa depreciación de la vida, la vida se nadeifica, se convierte en ficción, en irrealidad, en mera apariencia. A la vida se le opone la idea de otro mundo, de valores superiores, que son decadentes y que están promovidos desde el resentimiento, la mala conciencia y el ascetismo antivital, y que son los valores propios de la moral. Todos estos valores son falsos y proceden de una voluntad de la nada, estos valores se derrumbarán porque son ilusorios, perderán la validez y se llegará al nihilismo. Por lo tanto, la civilización occidental se quedará sin los valores que ha poseído desde siempre. Se perderá el sentido de la existencia y de toda meta, se sumirá el mundo en un profundo pesimismo, decadencia y agotamiento, finalizando con el testimonio de la *muerte de Dios*.

- **Nihilismo activo**. En sentido activo, el nihilismo, a partir de la muerte de Dios, significa la destrucción del mundo irreal de valores superiores, la proclamación de la nada de los valores falsos de la cultura tradicional. Pretende adelantarse a la instauración del vacío de la moral, creando sus propios valores, con una fuerza vital que exalta la vida. Los valores vigentes hasta el momento deben ser destruidos por la voluntad del poder, creando valores nuevos que afirman la vida.

Toda la crítica a la cultura occidental es manifestación de este nihilismo activo, que intenta adelantarse al nihilismo pasivo y crear una nueva civilización antes que caiga la antigua.

Nietzsche padeció las consecuencias del nihilismo como europeo del XIX. Por esto en su pensamiento encontramos tres **momentos** de tal movimiento:

1. Consecuencia inmediata a la destrucción de los valores vigentes. Es el momento de la duda, de la pérdida de sentido.
2. Afirmación del propio proceso nihilista como consecuencia necesaria. Es el momento de la reflexión.
3. Punto de inflexión hacia una nueva perspectiva del ser y del hombre; momento de la nueva valoración sobre la vida. Es la voluntad de poder.

EL SUPERHOMBRE.

Nietzsche concibe al hombre del presente como ser miserable, intermedio entre la bestia y el superhombre, es el único animal del universo que no ha llegado a consolidarse, el hombre tiene que superarse para transformarse en el superhombre, puesto que ya ha muerto Dios.

Nietzsche señala como condición fundamental para la aparición del superhombre la muerte de Dios. Este tema aparecía ya en Lutero y Hegel, aunque con diferencias. Para Lutero, es el símbolo de la superación de la muerte misma por la resurrección, o de la superación de la negatividad en la síntesis final del espíritu absoluto. En Nietzsche implica la desaparición de Dios, ya que para él representa la negación de la inocencia del hombre y la antinomia de la vida.

Nietzsche presenta al superhombre como fruto de tres **transformaciones**:

1. El espíritu convertido en camello: El camello es un animal de carga, que obedece a su amo sin quejarse. Animal cristiano que simboliza al hombre inclinado ante la omnipotencia de Dios y la ley moral. Símbolo de la moral de los esclavos, centrada en la paciencia y la renuncia (ideal ascético).
2. Camello en león: El hombre-camello se revela contra su amo y lo derriba, cansado por el peso de la carga. Se convierte en el león, un espíritu libre y es el símbolo de la destrucción de valores establecidos, creando las condiciones para la creación del superhombre. Lucha contra la moral idealista y conoce su autoalienación, diciendo rotundamente *¡no!*. Se hace dueño de sí mismo e impone su voluntad (nihilismo activo).
3. León en niño: A medida que se va liberando de sus cargas, será capaz de crear y proyectar sus propios valores. Se convierte en el hombre-niño que busca la afirmación de sí mismo. Se abre la etapa del nuevo comienzo y el niño juega a crear, es el superhombre.

“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”.

(NIETZSCHE, De las tres transformaciones, *Así habló Zaratustra*).

Las tres transformaciones tienen relación con la dialéctica de **Hegel**: tesis (camello), antítesis (león), síntesis (niño).

También con la de **Marx**: camello (proletario), león (hombre revolucionario), niño (hombre nuevo que vive en una sociedad sin clases).

Características del Superhombre:

A partir de la conversión león- niño es cuando empieza a aparecer el superhombre, dando lugar a una nueva humanidad libre. Las principales características son:

1. Ansia de vivir. Se preocupa de la vida, valorando lo corporal: la salud, el placer, las pasiones, la violencia, la victoria, el éxito...Las virtudes que ama son la fuerza física, el poder, la rebeldía del fuerte y el poderoso.
2. Superación. En especial de la moral tradicional cristiana. Se sitúa por encima del bien y del mal y no se somete a ningún precepto moral.
3. Superior. El superhombre es un ser superior que se basa en la jerarquía entre los hombres. Debe practicar la moral de los señores.
4. Valores. Rompe con la jerarquía de los valores tradicionales, incluso ha cambiado la forma de valorar, de vivir.
5. Tierra. Es fiel a la tierra, olvidando la trascendencia metafísica de los filósofos. Lo que le preocupa es el *más acá*.
6. Poder. Vive la voluntad de poder, consecuencia de las ansias de vivir. Se deja llevar por el deseo de dominar.
7. Retorno. El superhombre vive el eterno retorno, puesto que querer el futuro es volver a querer el pasado; todo ha existido ya.

Aparecen **prefiguraciones** del superhombre en las primeras obras de Nietzsche:

- El genio, hombre caracterizado por lo sobrehumano, tiene una misión cósmica que constituye su destino. Está abierto al imperio del juego dionisiaco y lo expresa con palabras, figuras y música. Mediante él se manifiesta al creador de la vida, el artista.
- Espíritu libre. Sabio, científico. Es característica su audacia y afán experimentador. Usa la ciencia para liberarse de las esclavitudes de la existencia, además dicta los valores, proyecta los nuevos e invierte los existentes.

La idea del superhombre fue tomada por el nazismo alemán, dándole una interpretación diferente a la que en un principio tenía; puesto que Nietzsche anuncia al superhombre como un hombre nuevo, un tipo moral, pero sin tintes racistas. No piensa, y es en lo que se diferencia del nazismo, que el superhombre deba aparecer como resultado de la evolución biológica.

EL ETERNO RETORNO

El eterno retorno es un sí a la vida, a los valores de esta tierra; por ello no se resisten a que termine. “Toda alegría quiere terminar las cosas, quiere profunda eternidad”.

Cuando se admitía la idea de dios, se aceptaba que de Él manaba el tiempo y a Él volvía. Nietzsche pretende recobrar la eternidad para los inmanentes, anulando la dicotomía entre dos mundos y recuperando sentido a la tierra, lo que realmente es. Será el instante en el que se desvanece y a lo que hay que amar. De este modo, Nietzsche afirma que no hay más mundo que éste, negando el Mundo de las Ideas de Platón y el otro mundo cristiano.

El tiempo no es lineal: La voluntad de poder es capaz de crear futuro, pero el pasado es irreversible y no puede rectificarse. Quizás todo esté por delante y a la vez todo hubiese ocurrido, incluido el futuro. En la obra *Así habló Zaratustra*, afirma que en el instante se anulan pasado y futuro: “Todo va, todo vuelve: eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser” (NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*).

Según Nietzsche la repetibilidad es la esencia oculta del curso del tiempo: el tiempo es repetición y Zaratustra es el profeta del eterno retorno.

Nietzsche une simultáneamente dos afirmaciones:

1. El valor del devenir y la evolución. A favor de Heráclito y en contra del platonismo.
2. El valor de la vida y la existencia, contra cualquier doctrina pesimista.

Es la imagen de un mundo que gira sobre sí mismo pero que no avanza.

Expresa el deseo de que todo sea eterno, el no querer que nada sea distinto, ni el pasado ni el futuro, ni por toda la eternidad.

El eterno retorno afecta a la totalidad de las cosas y el superhombre comprende que ningún instante tiene significación más allá de sí mismo.

Algunos autores tratan de interpretar el eterno retorno como el retorno de lo selectivo: lo que retorna no es lo mismo sino lo más excelso, y desaparece lo decadente.

“Yo volveré con este mismo Sol, con esta Tierra... Pero no a una vida nueva o a una vida mejor... Yo volveré eternamente a esta misma vida, a esta vida bienaventurada, tanto en lo grande como en lo pequeño, para enseñar el eterno retorno de todas las cosas”.

(NIETZSCHE, cit. en GARCÍA MAURIÑO y REVUELTA, *Historia de la filosofía*, 14, Alhambra Longman).

VOCABULARIO

VITALISMO: Es aquella doctrina que pone la vida como eje de la realidad.

IRRACIONALISMO: Es la tesis gnoseológica que niega todo valor a la razón con respecto al conocimiento del mundo. En Nietzsche se unen ambas tesis formando un solo sistema.

CONSUELO: Es lo que busca tanto la razón como la moral, proponer un principio que haga al hombre olvidarse de su destino caduco y le lleve a pensar en un mundo más perfecto.

ALEVOSÍA: Tránsito de la ley hecha con prudencia para evitar peligros.

DECADENTE: Es aquella actitud que niega la vida.

NIHILISMO: Es la afirmación de la falta de sentido de la realidad y de las esperanzas humanas. Hay dos tipos de nihilismo: el pasivo, que lleva a la anulación de la energía, y el activo, que promueve deseos de vivir pese a la falta de sentido de la vida.

VIDA: Es el principio último de toda realidad del que surgen y al que vuelven los seres particulares.

EL ARTISTA DIONISIACO: Es el artista verdadero, que se complace en captar la esencia cambiante y cruel de la realidad. Es un artista trágico. Nietzsche pensaba que Wagner representaba, en el siglo XIX, a ese artista.

APOLO: Es el dios del orden y de la rigidez mental. Promueve la medida. Su arte propio es la escultura y la arquitectura.

DIONISOS: Es el dios de la disolución en la vida. Busca la unión con el principio vital. Su arte propio es la música.

FETICHISMO: Idolatría, veneración excesiva. Atribuir a una realidad cualidades que no le pertenecen. Toda superstición es una forma de fetichismo. El hombre es fetichista en su concepción del lenguaje, llegando a dotar de realidad lo que no es otra cosa que un término.

IDIOSINCRASIA: Rasgo que hace distinto a un individuo dentro una colectividad. Es la característica diferenciadora de una realidad.

EL ESPÍRITU LIBRE: Es el tránsito a la moralidad del artista dionisiaco. Es un ser que vive alegre, sin miedo, con la conciencia de que la razón es falsa.

EGIPCÍACO: Es un calificativo que dedica a la razón, porque -según Nietzsche- inmoviliza y distorsiona lo real. Al buscar lo universal, fija y destruye la esencia cambiante del mundo.

ILUSIÓN ÓPTICO-MORAL: Expresión inventada por Nietzsche con la que alude a una alucinación moral, que va contra los instintos humanos.

MONÓTONO-TEÍSMO: Otra expresión inventada por Nietzsche producto de la fusión de los términos “monoteísmo” y “monótono”. La filosofía tradicional se caracteriza por el “monoteísmo de la verdad”: solo hay una verdad única y excluyente que no pertenece a este mundo, desvalorizando el único mundo real (el sensible), provocando la monotonía, el aburrimiento, el hastío, el nihilismo. Frente al monótono-teísmo, Nietzsche reivindica el gozoso politeísmo de la verdad.

DÉCADENCE: Término francés (decadencia). Expresa la vida en descenso, o sea, cuando el instinto vital se bate en retirada.

EL ETERNO RETORNO: Es una doctrina cosmológica que considera que la realidad no es lineal sino que es la eterna repetición del mismo instante.

INSTINTOS VITALES: Son los principios naturales que conectan con el fondo vital y que buscan la obtención del máximo poder, de la mayor sensación de vitalidad. La moral cristiana lucha contra ellos.

COSEIDAD: Referido a la cosa, a lo que es, a todo, a lo que tiene entidad, ya sea corporal o espiritual, artificial o natural, real o abstracta. Término opuesto a "persona". No existen las cosas, al igual que tampoco los entes o las substancias. Todas ellas son creaciones humanas para hacer más dócil lo real.

ENS REALISSIMUM: Máximo grado de realidad: Dios. La metafísica tradicional, y con ella toda la cultura occidental, ha distinguido entre el mundo espiritual y el mundo sensible, con Dios por encima de ambos.

SUBS SPECIE AETERNI: Desde la perspectiva de lo eterno. Se trata de una expresión procedente del filósofo racionalista Spinoza (s. XVII) "*sub specie aeternitatis*" (desde la perspectiva de la eternidad).

SUPERHOMBRE (Übermensch): Es la posición nietzscheana que considera que el único sujeto capaz de captar la vida en su caducidad y crueldad es alguien que supera al hombre, pues éste necesita del engaño de su razón para subsistir.

VOLUNTAD DE PODER (Wille zur Macht): Es la expresión final de la verdadera realidad que, para Nietzsche, no es otra que una acumulación de poder y plenitud, que subsiste por medio de los seres particulares. Es el modo como Nietzsche describe a la vida en sus últimas obras. Esta no sería sino el deseo de alcanzar el máximo poder y fuerza posible, manifestándose a través del mundo físico, biológico y humano.

ORTEGA Y GASSET

BIOGRAFÍA

José Ortega y Gasset, nació en Madrid el 9 de mayo de 1883. Su padre, José Ortega y Munilla, aunque autor de varias novelas de asunto preferentemente social y de corte realista fue, ante todo, periodista. Como tal fue redactor de "La Iberia", el periódico de Sagasta, creador de la revista literaria "La Linterna" y director del periódico "El Imparcial", del que era propietaria la familia de su madre, Dolores Gasset, que pertenecía a la burguesía liberal e ilustrada de finales del siglo XIX. La tradición liberal y la actividad periodística de su familia marcarán la futura actividad de Ortega, tanto en su participación en la vida política española, como en su actividad periodística con la publicación de numerosos artículos de prensa, culturales y políticos. Por lo demás, el estilo periodístico puede reconocerse también en las obras más técnicas y filosóficas de Ortega.

Luego de haber realizado sus primeros estudios en Madrid, Ortega se trasladará a Málaga, en 1891, para comenzar los estudios de Bachillerato en el colegio de los jesuitas de Miraflores del Palo, donde entrará en contacto con otros jóvenes de la burguesía malagueña. Terminados sus estudios, en 1897, se trasladará a Deusto, para comenzar sus estudios universitarios, en 1898, estudios que continuará, poco después, en la Universidad de Madrid. Son los años de la guerra hispano-norteamericana, y de la consiguiente pérdida de las colonias (Cuba, Filipinas y Puerto Rico) que marcarán, como se sabe, la conciencia política y cultural de buena parte de los intelectuales españoles, elevando el tema de la decadencia de España al primer plano de la reflexión, así como el de la necesidad de una regeneración.

En 1902 obtiene la licenciatura en Filosofía, defendiendo su tesis doctoral dos años después, también en la Universidad de Madrid. En 1905 viajará a Alemania para completar su formación, siguiendo la tradición de la época o buscando las fuentes de la futura regeneración de España en la asimilación del pensamiento europeo. Así, visitará las universidades de Leipzig, Berlín y Marburgo, donde entrará en contacto con los neokantianos H. Cohen y P. Natorp, en 1906, asistiendo a sus cursos, ejerciendo ambos una gran influencia en su pensamiento, aunque Ortega no se limitará a aceptar los principios del neokantismo sin más, sino que adoptará una actitud crítica y constructiva ante ellos. En 1908 regresa a Madrid y, luego de una breve actividad docente en la Escuela de Magisterio obtiene, por concurso, la cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid en 1910, hasta entonces ocupada por Nicolás Salmerón, sin haber llegado a publicar todavía ninguna obra. Ese mismo año contraerá matrimonio con Rosa Spottorno y Topete.

Tras otro viaje a Alemania, en 1911, comenzará su incansable actividad pública, intentando llevar a la práctica sus ideas regeneracionistas. Así, en 1914, año en que comienza la primera guerra mundial, fundará la "Liga de Educación Política Española"; en 1915 la revista "España"; y en 1916 será cofundador del diario "El Sol". Al mismo tiempo comienza la publicación de sus primeras obras, como las "Meditaciones del Quijote", (en 1914), "El Espectador", (en 1916), iniciando el período perspectivista de su filosofía, que predominará en su obra hasta 1923.

En 1920 se instaura en España la dictadura de Primo de Rivera. Ese año fundará la "Revista de Occidente", de marcada oposición política la dictadura, oposición que le llevará, en 1929, a dimitir de su cátedra en la Universidad de Madrid, continuando sus actividades filosóficas en lugares no vinculados anteriormente a la filosofía, como la Sala Rex y el Teatro Infanta Beatriz (actualmente el conocido restaurante Teatríz), impartiendo clases a modo de conferencia, algunas de las cuales serán recogidas posteriormente en su obra "¿Qué es filosofía?", y cuyos contenidos corresponden ya al período racio-vitalista de su pensamiento, iniciado en 1923.

En 1930 volverá a la cátedra de la Complutense, bajo la dictadura de Berenguer, más tolerante que la de Primo de Rivera, continuando, no obstante, su actividad pública. Ese mismo año publicará "La rebelión de las masas". En 1931, junto con otros intelectuales entre los que se contaban Gregorio Marañón y Pérez de Ayala, fundará la "Agrupación al Servicio de la República" y será elegido diputado a las Cortes Constituyentes de la recién proclamada II República por la provincia de León. Luego de su experiencia parlamentaria retornará a la actividad académica publicando, en 1934, "En torno a Galileo", y en 1935 "Historia como sistema", siendo homenajeado ese mismo año por la Universidad de Madrid.

A raíz del golpe de estado de 1936 contra la II República, que dará lugar a la guerra civil española, Ortega se autoexilia, estableciendo su residencia primero en París, y luego en Holanda y Argentina, hasta 1942, año en que establecerá su residencia en Portugal. Al finalizar la segunda guerra mundial regresará a España, en 1945 y, aunque se le autoriza un ciclo de conferencias en el Ateneo de Madrid, no se le

permite recuperar su cátedra de Metafísica, ante lo cual funda, en 1948, el "Instituto de Humanidades", donde vuelve a impartir docencia ante un público no universitario.

En 1950 realiza un último viaje a Alemania, decepcionado ante las dificultades de su estancia en España, siendo nombrado en 1951 Doctor Honoris Causa por las universidades de Marburgo y Glasgow.

Regresará a España en 1955, muriendo en Madrid el 18 de octubre de ese mismo año.

CONTEXTO HISTÓRICO

"El lector descubrirá, hasta en los últimos rincones de estos ensayos, los latidos de la preocupación patriótica. Quien los escribe y a quienes van dirigidos se originaron espiritualmente en la España caduca (...). Habiendo negado una España nos encontramos en el paso honroso de hallar otra"

(*Obras completas*, I, p. 328).

Ortega se inserta en la tradición **regeneracionista** de intelectuales que ya desde fines del XIX miraban con preocupación la situación del país. La idea fundamental de esta tradición es la de la necesidad de insertar definitivamente a España en un contexto europeo y moderno.

Ya en el s. XIX el krausismo de Julián Sanz del Río, seguido por Joaquín Costa y Francisco Giner de los Ríos, fundador de la Institución Libre de Enseñanza, estaba esa idea regeneracionista. Joaquín Costa pone el dedo en la llaga al denunciar el arcaísmo de las estructuras sociales (caciquismo) y económicas (producción agrícola latifundista) que latía debajo de la aparente apacibilidad del régimen de la Restauración borbónica de 1874, en la figura de Alfonso XII, a cuyo reinado hasta 1885 se añadirá la regencia de María Cristina hasta 1902.

En todo ese período la paz y estabilidad política se apoyaban en realidad en esas estructuras sociales caducas denunciadas por Costa, así como en un sistema político basado en la farsa de la sucesión pactada de conservadores y liberales. La pérdida de las colonias de ultramar en el 98, sin importancia real quizás, supone un aldabonazo en la conciencia de toda una generación intelectual que se vertebra precisamente torno a esa fecha: El "me duele España" de Unamuno quizás su mejor expresión.

No es casualidad, pues, que Ortega, nacido en 1883 en el seno de una familia burguesa, liberal e ilustrada, y después de estudiar la carrera de filosofía en Madrid (1898-1902), su ciudad natal, marchase a **Alemania** en 1905 «huyendo del achabacamiento» de su patria, como diría luego. Sus estancias sucesivamente en Leipzig, Berlín y Marburgo son una etapa fundamental para tomar aire fresco intelectualmente hablando y para tomar más conciencia aún del desfase español con respecto a Europa

En Marburgo, Ortega estudia con el neokantiano **Cohen** y su discípulo **Natorp**, hasta 1910, cuando regresa a España, obteniendo la Cátedra de Metafísica en Madrid. Se suele considerar que hasta aquí dura, influido sobre todo por ese neokantismo imperante en Alemania, la etapa objetivista (1902-1910).

Pero el pensamiento de Ortega no cobra forma propia hasta la vuelta de Alemania. Concretamente las *Meditaciones del Quijote* (1910) son el inicio de su etapa del perspectivismo (1910-1923).

En esta época, Ortega escribe la que es su receta frente a esa situación peculiar de España, *España invertebrada* (1921). Recordemos que el reinado de Alfonso XIII desde 1902 no ha solucionado los profundos problemas del país, agudizados por la agitación social (por el crecimiento del proletariado industrial) así como por la impopular guerra con Marruecos desde 1909 a 1927.

La idea fundamental de Ortega es la necesidad de dar mayor vitalidad al tejido social español. No son fundamentalmente cambios políticos o económicos los que España necesita, sino el disponer de una sociedad activa y emprendedora.

Ortega contribuyó en su vida a esa revitalización social con proyectos como la fundación en 1917 el periódico *El Sol* y en 1923 de la prestigiosa *Revista de Occidente*.

Pero Ortega no dejó de participar activamente en política, buscando el régimen más propicio para ese protagonismo de la sociedad. Por ello criticó de la dictadura de Primo de Rivera (1923), y contribuyó desde la Agrupación al Servicio de la República al advenimiento de la segunda república española (1931-1939), para cuya primera presidencia incluso se barajó su nombre. Pero Ortega se desencantó pronto también del régimen republicano: la democracia liberal por él soñada parecía imposible acosada por las ideologías comunistas y fascistas.

Desde 1923 precisamente se considera precisamente que el pensamiento del filósofo español entra en la que sería su madurez, la etapa racionvitalista (1923-1955), con obras como *El tema de nuestro tiempo*, *Historia como sistema* e *Ideas y creencias*.

A esta época pertenece también *La rebelión de las masas* (1930). Allí critica esas dos ideologías - comunismo y fascismo- que son la antítesis de la propuesta de Ortega, por cuanto pretenden ahogar a la sociedad desde un Estado totalitario. Las dos ideologías, por cierto, que terminaron con el proyecto de la

segunda república y que se enfrentaron en la Guerra Civil (1936-1939). Aunque también las que se enfrentaron en Europa de 1939 a 1945.

Y *La rebelión de las masas*, probablemente el libro más leído de nuestro autor en el mundo, es finalmente una reflexión sobre Europa. La pregunta con la que Ortega titula su segunda parte es *¿Quién manda en el mundo?*. La pregunta está hecha entre la primera guerra mundial (1914-1918) y la segunda - los dos conflictos que configuran la historia europea en la primera mitad de este siglo -. Ya entonces Ortega constata que Europa no manda en el mundo, y se preocupa porque nadie parece poder sustituirla. Por eso propugna como instrumento fundamental para un relanzamiento del papel director de Europa: su unidad política. Pero el escenario después de la Segunda Guerra señaló cómo Europa había ido perdiendo progresiva e inexorablemente su protagonismo a nivel mundial, en favor de las dos grandes superpotencias, los Estados Unidos de Norteamérica y la U.R.S.S., surgida a partir de la revolución rusa de 1917.

El comienzo de la Guerra Civil supuso el exilio para Ortega, que vivió en diferentes países, europeos y americanos, con estancias también en España desde 1945, donde murió una década más tarde. Las circunstancias de la Guerra Civil y del régimen de Franco, abortaron la maduración del asentamiento institucional de la filosofía en España que Ortega había incoado, al obligar al exilio a la mayor parte del grupo vertebrado por Ortega (Ferrater Mora, María Zambrano, García Bacca, E. Nicol,...).

CONTEXTO CULTURAL

Cabrían destacar los siguientes fenómenos:

Fenómeno de las **vanguardias** que supuso la incorporación en el arte de métodos, criterios o líneas estéticas que rompen radicalmente con la tradición convirtiéndose, en el ámbito artístico, en fines estéticos en sí mismos. Algunas de las vanguardias estéticas son: impresionismo, expresionismo, cubismo, dadaísmo, futurismo o el arte pop.

La aparición de la **cultura de masas**, con el incremento de poder económico de las grandes masas de población y el desarrollo de nuevas tecnologías aplicadas a la comunicación se desarrolla lo que se conoce como el fenómeno de la cultura de masas.

En el campo de la **ciencia** destacan:

En **lógica**, los trabajos de Frege, Peano, Gödel o Russell dentro del pensamiento formal que supusieron una fundamentación de las matemáticas y el desarrollo de la lógica formal contemporánea.

En la **física** destacarían los trabajos realizados para determinar la naturaleza de la luz, Los trabajos sobre magnetismo y electricidad de Maxwell, la Teoría de la Relatividad desarrollada por A. Einstein y el nacimiento de la mecánica cuántica y el desarrollo del Principio de Incertidumbre de Heisenberg.

La **Psicología** comienza a estructurarse como una ciencia en la que distintas corrientes compiten entre sí por presentar una correcta explicación del ser humano (Escuela gestaltista, Conductismo y Psicoanálisis)

CONTEXTO FILOSÓFICO

Habría que hacer notar como ese contexto filosófico es prácticamente inexistente en suelo español. Ortega parte de la ausencia casi absoluta de una tradición filosófica española que él incoa insertándose sobre todo en la tradición filosófica alemana que constituye la fuente decisiva en su formación como ya hemos señalado.

El primer autor desde el que Ortega se forma es por ello, recordemos, **Kant**. Desde Berlín, escribe en 1906: “Ahora estoy en, de, con, por, sin, sobre Kant. Y espero ser el primer español que lo ha estudiado en serio”. Sin embargo el neokantismo aunque marca esa primera etapa de formación hasta 1910 no determina lo que habrá de ser el pensamiento original del filósofo español. Sólo podríamos decir que habrá una cierta influencia en tanto que la entrada en la filosofía por Kant sitúa ya para siempre a nuestro autor en una perspectiva filosófica ajena a los planteamientos clásicos. Esto significa, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, que Ortega partirá ya siempre de planteamientos en los que el Sujeto habrá de tener un protagonismo importante, en oposición a planteamientos realistas, como por ejemplo el aristotélico. En definitiva, Ortega considera, como señala en las reflexiones con motivo del

centenario del pensador de Königsberg, que: «es preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego por digestión, renacer a un nuevo espíritu».

En el otro extremo, encontramos el vitalismo de **Nietzsche**, de cuyo anticulturalismo se distanciará Ortega,

Pensador influyente en la consideración del “yo” orteguiano es Sigmund **Freud** y su teoría del psicoanálisis.

La salida de Ortega del neokantismo guarda una estrecha relación con su conocimiento del pensamiento de **Husserl**. Ortega lee y publica en España las *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* de 1913. Dos son las tesis husserlianas que Ortega habría de hacer suyas.

- En primer lugar, la idea de que si el conocimiento no es una simple copia de la realidad, como creía el realismo antiguo, tampoco es principalmente una construcción del sujeto, como mantenía Kant y en suma toda la filosofía moderna. Lo que hay es un coprotagonismo de sujeto y objeto, lo que para Husserl es el a priori de la correlación.
- En segundo lugar, la idea de que antes, de forma previa a la experiencia científica que primaba Kant - y, de nuevo, la filosofía moderna en general- está la experiencia inmediata de la vida. Es lo que Husserl llama el a priori de lo inmediato.

Sin embargo, Ortega se distanció de Husserl a partir de los años treinta, pues considera que su filosofía concebía el sujeto como algo abstracto, y no - como quería Ortega- como algo vital e histórico. Incluso del Husserl de *La crisis de las ciencias europeas* de 1936 que girará hacia ese sujeto vital e histórico, dirá que sigue lastrado por ese mismo idealismo.

Precisamente en la toma de conciencia de ese carácter vital e histórico del sujeto de conocimiento, desempeñan un papel clave dos autores del contexto filosófico de Ortega: Heidegger y Dilthey. Las coincidencias en planteamientos generales de Ortega con estos autores hizo que, queriendo dejar clara su originalidad, se esforzase con frecuencia en mostrar su independencia con respecto a uno y otro.

Lo cierto es que, pese a que Ortega tenía ya indudablemente desde 1910 el embrión de una filosofía propia, esta se enriqueció notablemente con la lectura de *Ser y Tiempo* (1927), como se percibe ya, por ejemplo, en las lecciones que impartió en el teatro Infanta Beatriz de Madrid, origen del libro *¿Qué es filosofía?* de 1929. **Heidegger**, con su obra *Ser y tiempo*, contribuye a desarrollar en Ortega su concepción de la vida humana, y cómo el conocimiento es algo siempre inserto en ella. La diferencia fundamental con respecto a *Ser y Tiempo* consiste en su tono desgarrado, donde la existencia humana es entendida desde la angustia y la mortalidad, que contrasta con el tono festivo y lúdico de la concepción vital del filósofo madrileño. Aunque pueda parecer anecdótico, aprovechamos estas referencias a Heidegger, para resaltar por contraste con éste el estilo claro del que presumió siempre Ortega «la claridad es la cortesía del filósofo», y en definitiva el buen castellano de nuestro filósofo.

Respecto a **Dilthey (Historicismo)**, al que Ortega comienza a conocer precisamente desde Heidegger y sólo más tarde directamente, es el autor que contribuye a que nuestro filósofo otorgue cada vez más importancia al carácter histórico del ser humano.

Acabamos de referirnos al tono festivo y afirmativo de la existencia humana de Ortega. Y es que la filosofía orteguiana tiene un cierto aire de familia con el pensamiento de **Nietzsche**, sin existir en este caso además obsesión por distinguirse del filósofo alemán, pues las diferencias son notables, sobre todo en lo referente a su anticulturalismo. Pero en la consideración de la vida como algo con un valor intrínseco e inmanente la semejanza es notable.

Eso mismo que lo acerca a Nietzsche y lo aleja del pesimismo heideggeriano, también separa a Ortega de **Miguel de Unamuno**. La comparación con el autor de *El sentimiento trágico de la vida* es interesante por ser el otro gran autor con el que irrumpe una filosofía española en nuestro siglo. La desconfianza en la razón y el patetismo religioso del pensador bilbaíno sitúa a este en las antípodas de Ortega. Incluso en su concepción de España, el europeísmo de Ortega contrasta con el castizismo de Unamuno que propone más bien españolizar Europa, y que prefiere Santa Teresa a Kant.

Por último, señalar cómo Ortega se apoya en el “yo” de Sigmund **Freud (psicoanálisis)** para **alejarse el yo cartesiano**. Mucho más limitado que el de nuestro autor

PENSAMIENTO DE ORTEGA Y GASSET

Si hay alguien que ha sabido clasificar la filosofía de Ortega, éste es Ferrater Mora. Este barcelonés, premio Príncipe de Asturias de Comunicaciones y Humanidades en 1985, hace hincapié fundamentalmente en tres apartados del conocimiento del filósofo: la influencia neokantiana, de 1902 a 1910, la etapa perspectivista, de 1910 a 1923, y, por último, la etapa raciovitalista, de 1923 a 1955.

1.- INFLUENCIA NEOKANTIANA (1902-1910)

El neokantismo surgió a finales del siglo XIX y se fue eliminando poco a poco por las persecuciones nacionalsocialistas alemanas. Este movimiento filosófico tiene como punto de partida a Kant, pero con evoluciones muy distintas, según se ve en las escuelas de Marburgo y de Baden.

- La primera tiene un enfoque teórico en cuanto que busca las ciencias físico-naturales, partiendo de la *Crítica a la Razón Pura* de Kant. Representantes de esta corriente son Hermann Cohen, Stamler y Natorp.
- La segunda se basa en un enfoque hacia los valores y para ello partieron de la *Crítica a la Razón Práctica*, llevando a cabo un sistema conocido "idealismo axiológico". Representantes de esta escuela son Windelband, Bauch y Lask.

Es lógico pensar que Ortega fuera influenciado por estas corrientes ya que al nacer en 1883, y con temprana vocación filosófica, completó sus estudios en Alemania de la mano del mencionado Hermann Cohen. Ortega se opone al idealismo neokantista. El motivo: este movimiento consideraba la vida como un ser sustancial e inalterable en contra de lo que Ortega y Gasset tenía como "un ser activo que hay que fabricar frente al mundo". Esto último se verá más claro en el siguiente apartado, que junto con el raciovitalismo, son los pilares del pensamiento orteguiano.

En este período no cabe destacar obras importantes.

2.- ETAPA PERSPECTIVISTA (1910-1923)

Obras de este período perspectivista en el que Ortega se plantea una gnoseología en la que los puntos de vista adquieren una dimensión esencial, son: *Meditaciones del Quijote*, 1914, *El Espectador*, 1916-1934, *España invertebrada*, 1922, *El tema de nuestro tiempo*, 1923.

Este momento en el pensamiento del autor está enmarcado por dos aspectos fundamentales: la crítica al realismo y la crítica al idealismo desde su perspectivismo, algo sin duda influenciado por el pensamiento neokantiano asumido durante su paso por Alemania:

2.1.- FRENTE AL REALISMO (Dogmatismo-Culturalismo)

2.1.1.- El Realismo en sí

"Una doctrina filosófica es realista si se considera que el cognoscente sólo conoce en la medida en que se atiene a un dato que es exterior a la experiencia". De aquí se puede deducir que sólo es real aquello que es exterior a la conciencia. Por lo tanto encontramos que, según cómo la conciencia asimile lo que se supone exterior, el realismo tiene dos vertientes: Una es la de un "realismo mecanicista" por tratar la copia de la realidad como un producto mecánico o natural. Otra es la de un "realismo crítico", ya que se basa en una elaboración mental. El problema es que esta última se puede enlazar con el idealismo en cuanto a esta elaboración.

Dicho de otra forma, el realismo es aquella doctrina que considera la realidad independiente del pensar, encontrándose ésta en las cosas en sí. La única realidad es el mundo cósmico formado por lo corporal. El problema que se plantea viene dado por la suprema importancia que el realismo le da a lo exterior, olvidándose por completo de lo que es el propio yo. Recordando a Aristóteles, la explicación que dan los realistas a la continuidad del ser, pese a los cambios que le acontezcan, se basa en la dualidad

sustancia-accidente; la sustancia es el soporte de los accidentes, siendo, de este modo, aquello que no puede dejar de ser sin que cambie el ser.

2.1.2.- Crítica al Realismo

El realismo antiguo de los griegos sigue siendo un problema de la ciencia moderna que pretende abarcar todo el ámbito del Universo, aun a modo de dejar la figura humana a un lado. Por ello, la ciencia está en peligro, tal y como menciona Ortega y Gasset en *Historia como Sistema*.

Llegado el problema de incluir los problemas humanos en el mundo real, la ciencia se queda sin palabras: "Es falso hablar de naturaleza humana". Ante esta importante situación contradictoria, el hombre moderno ve cómo desaparece toda la confianza que, anteriormente, había depositado en la ciencia.

Se puede llegar así a la idea de que esto nos obliga a reconsiderar la vida humana desde un punto de vista distinto al que nos aclaran los fenómenos materiales.

En resumen: Ortega se opone al realismo en cuanto a que éste le ha dado una importancia total a lo que se refiere al mundo exterior, eclipsando por completo todo lo concerniente al propio yo.

2.2.- FRENTE AL IDEALISMO (Relativismo)

2.2.1.- El Idealismo en sí

Se puede definir como aquella teoría filosófica que reduce la realidad al pensamiento. También se puede definir de otro modo, como "la filosofía que considera la sustancia última de lo real como espiritual". Así, el sentido en que se entiende el idealismo es bastante amplio, pudiéndose reducir con una división en idealismo gnoseológico e idealismo metafísico. El primero trata la no existencia de objetos que trascienden al pensamiento, mientras que el segundo niega que el mundo exterior exista independientemente del yo. Según Berkeley, "ser es percibir".

Teniendo en cuenta la formación de Ortega es importante señalar que Kant creó un "idealismo trascendental" al distinguir lo dado en la conciencia y lo que ésta supone a la elaboración de los objetos.

Por lo tanto, tenemos aquí una actitud filosófica contraria a la realista, aunque el sentido de ambos términos se haya entrecruzado fácilmente a través de la historia, pero quedando ya claramente diferenciado.

2.2.2.- Crítica al Idealismo

Ortega estuvo influenciado por el neokantismo alemán durante el primer período de su pensamiento. Así se explica gran parte de su etapa perspectivista en cuanto a las críticas al realismo e idealismo.

El idealismo es la corriente opuesta al realismo, donde se contraponen el espíritu a la naturaleza, siendo esto motivo de error. Debido a esto, Ortega se pregunta cómo el idealismo ha podido contradecirse al no tomar de partida algo que es evidente, ya que trata una naturaleza determinada, "permanente constituida", y esto no es cierto.

Retomando aquello de que el idealismo reduce la realidad al pensamiento, Ortega expone dos ideas: "El pensamiento no es independiente de las cosas", y "yo me encuentro al mismo tiempo con mi yo y con las cosas, y el pensamiento no es una sustancia pensante". Con estas dos sentencias, Ortega critica al idealismo del que dice: "Falla en su afirmación fundamental".

Se puede decir que el idealismo pone la verdadera realidad en el yo, de tal modo que se vuelve subjetivista en contra del objetivismo realista.

2.3. SOLUCIÓN PERSPECTIVISTA:

Frente a los excesos racionalistas y relativistas, frente a la hipocresía de la razón científica y el extremo anticultural del vitalismo, Ortega sigue la línea marcada por Nietzsche, Freud y Husserl que le aleja de la Razón (cultura) kantiana (germana) pero que no llega al extremo del vitalismo anticultural y relativista de Nietzsche.

El Perspectivismo es pluralismo, no relativismo. Todos los puntos de vista son igualmente valorables, imprescindibles, complementarios. El pluralismo es dialógico, colaborador, enriquecedor, creativo. Cada verdad es vivida desde un punto de vista, desde una circunstancia, y todas son igualmente válidas. Una Verdad global sería la suma de todos los puntos de vista, es lo que sería la visión de un "Dios" que abarcara todas esas perspectivas... pero esa realidad no sería tal, ya que toda realidad es vivida desde una circunstancia, desde un punto de vista... y el individuo no puede liberarse de ello.

Con este pluralismo, se libra Ortega de la confrontación relativista sobre la verdad, donde cada uno tendría la suya, pero corre el riesgo de caer en el indiferentismo, en el creer que "todo vale", que todo punto de vista tiene el mismo valor. El pluralismo protege la riqueza de la Realidad, mientras que el relativismo busca la imposición del individuo a través de la confrontación

3.- RACIOVITALISMO

Ortega parece enlazar esta crítica con el punto más importante de su filosofía, el raciovitalismo, ya que ni las cosas tienen realidad absoluta fuera de mí (realismo-dogmatismo), ni la tienen dentro de mí (idealismo-relativismo), sino **la vida**: "Es la vida el dato radical del Universo y en ella está la verdad". Así la realidad somos el mundo y yo con las cosas. "El dato radical no es mi existencia -yo existo- sino mi coexistencia con el mundo": "yo soy yo y mis circunstancias"

Quizás sea éste el período más importante en el pensamiento del autor. Dicho de manera más clara, el raciovitalismo es la teoría del conocimiento que parte de la vida, es decir, su pensamiento no es ni racionalista ni vitalista, sino algo intermedio que relaciona al Hombre con la razón y la vida. Para el autor "el mundo consiste únicamente en lo que advierto".

Obras importantes de este período raciovitalista son: *La rebelión de las masas*, 1930, *Historia como sistema*, 1935, *Lecciones de Metafísica*, 1910-1936, *¿Qué es Filosofía?*, 1958.

3.1.- SIGNIFICADO DE LA RAZON

La razón es la facultad por la que se adquieren conocimientos universales y necesarios, y también es el fundamento que nos suministra la explicación de algo (la razón de ser, por ejemplo). A lo largo de la historia aparecen varios significados o formas de entender la razón, algunos son opuestos como: razón teórica con razón práctica, razón dialéctica con razón analítica, o razón intelectualista con razón vital.

Aristóteles distinguía una razón teórica que conocía los primeros principios del saber. Para Kant es una facultad cognoscitiva distinta del entendimiento y la sensibilidad. Modernamente se opuso la razón dialéctica (Sartre) con la analítica.

En Ortega se distingue la razón vital de una supuesta razón intelectual. De aquí que se pueda hablar de "raciovitalismo", que admite al fin que la razón es aquel constitutivo de la vida que permite a ésta "saber a qué atenerse".

Como para Heráclito todo fluye, para Ortega y Gasset la razón vital es histórica, y por ello es algo que siempre está cambiando. Fluye.

3.2.- LA VIDA COMO REALIDAD RADICAL

"La vida no es un misterio, sino todo lo contrario: es lo patente, lo más patente que existe -y de puro serlo, de puro ser transparente nos cuesta trabajo reparar en ella. La mirada se nos va más allá, hacia sabidurías problemáticas y nos es un esfuerzo detenerla sobre estas inmediatas evidencias". Así es como Ortega y Gasset ve la vida en 1958 en su libro *¿Qué es Filosofía?*

Relacionando vida con razón se podría decir que la vida es la realidad radical (esto es donde radican las demás realidades), y toda razón es vital porque su conocimiento racional está relacionado con la vida. Ahora bien, ya dice Ortega que "vivir es tratar con el mundo", por lo que la vida de cada cual es su existencia particular.

Por lo tanto, si se toma la vida como un proyecto, se puede hablar de una epistemología en cuanto a los grados de realidad de la vida que depende de la semejanza que ésta tenga con su destino, es decir, de la autenticidad personal.

En resumen: vivir es encontrarse a sí mismo, donde el yo no es el único sujeto, sino también el mundo. También se puede señalar que es el encontrarse con el mundo, un modo de ser radical, el problema del Hombre, el ocuparse de algo, etc. Pero es el primer punto del yo el que puede servir de enlace para la razón vital.

3.3.- EL HOMBRE COMO SER HISTORICO

El hombre orteguiano es un "yo" sumido en unas circunstancias. Pero este "yo" va mucho más allá que Descartes. Según el profesor César Moreno, Según el profesor Moreno, Ortega amplía la intimidad cartesiana en tres sentidos:

1. PARCIAL: Hacia dentro: Lo que sé de mí mismo, es sólo una parte. Ortega ahonda en la intimidad siguiendo el camino marcado por Freud entre otros. Lo que sé de mí es solo una parte del todo.
2. ABIERTA: Hacia el futuro: Ya en *Meditaciones del Quijote* con aquel "yo soy yo y mis circunstancias", Ortega apuntaba que soy algo abierto, incierto. El futuro debe ser sentido como mis circunstancias, como lo desconocido, lo que aún no he visto. Para que la intimidad sea inmensa debe ser desconocida, debe darse la incertidumbre. En palabras de Ortega: "Lo veo concretísimamente como inconcreto"
3. FATAL: Cuando tomamos en consideración lo futurible: En el abanico de posibles existencias, sólo vivo una. Se trata de algo que recoge el su texto "Intimidades" publicado en *El espectador*: "La fatalidad hace que viva una vida entre las que pudieron haber sido vividas". Acabamos viviendo una vida entre las posibles, lo que serían nuestros "ex.futuros".

El mero hecho o realidad radical es "nuestra vida", la de cada cual. Intente cualquiera hablar de otra realidad como más indubitable y primaria que ésta y verá que es imposible (lo real indubitable es inmaterial y para él no rigen las leyes de la física, ciencia que se ocupa de cuasi-realidades secundarias, como toda ciencia particular). Ni siquiera el pensar es anterior al vivir porque el pensar se encuentra a sí mismo como trozo de mi vida, como un acto particular de ella. En suma, cualquier realidad que queramos poner como primaria, hallamos que supone nuestra vida y que al ponerla es ya un acto vital, es "vivir".

Será todo lo sorprendente que se quiera esta casualidad de que la única realidad indubitable sea precisamente el "vivir" y no el mero cogito idealista, y no la forma de Aristóteles o la Idea de Platón.

La acción intelectual del hombre para que sea anecdótica razón tiene que estar en contacto con la realidad, es decir, la vida. 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, un quehacer de lo que podemos ser ante un mundo circunstanciado de posibilidades que nos exige decisión y libertad. El hombre tiene que determinar permanentemente lo que va a ser.

El hombre está forzado a elegir y esta realización existencial se lleva a cabo en la historia. La vida del hombre es un continuo devenir que se está haciendo en la historia. El hombre no es, sino que va siendo esto y lo otro. Pero el concepto de ir siendo es absurdo: prometo algo lógico y resulta, al cabo, perfectamente irracional. Ese ir siendo es lo que, sin absurdo llamamos vivir. "No digamos, pues, que el hombre es sino que vive". Así expresa Ortega la misión de la vida y de la realidad humana dejando bien claro que el hombre no tiene sustancia, sino que sustancia es el propio cambio.

Así, apunta en *Historia como Sistema*, "El hombre va siendo y desiendo, viviendo".

Toda esta forma de pensar se centra en la corriente conocida como historicismo, cuya definición cabría ser: conjunto de doctrinas y corrientes de muy diversa índole y que coinciden en subrayar el papel tan importante desempeñado por el carácter histórico del hombre.

Aunque Ortega diga que el hombre tiene historia y no naturaleza, no se puede interpretar su filosofía como un puro y simple historicismo.

Aún así, ciñéndonos a la definición podemos encontrarnos con varios **problemas**, surgidos éstos por dos motivos:

- el primero es el radio de aplicación del concepto de realidad Histórica;
- el segundo es el del modo de tratamiento del concepto de historicidad, determinándose historicidad como acojo formal de todo lo real en cuanto a lo real.
- Respecto del primero podemos hablar de dos tipos de historicismos: el antropológico y el cosmológico. El primero de estos dos adscribe la historicidad al hombre y sus producciones; estando influido por el momento de las corrientes históricas. El segundo, el cosmológico, se adscribe a todo el

cosmos, influido por el evolucionismo que, según Marhein fue la primera manifestación del historicismo mundial.

- Respecto al segundo motivo, el modo de tratamiento del concepto historicidad, también cabe destacar dos tipos de historicismo: el epistemológico (la comprensión de la realidad se da a través de lo histórico) y el ontológico (lo que importa es el análisis de la historicidad).

Es frecuente que se relacionen antropología y cosmología, como también lo es el que se relacionen lo antropológico-epistemológico y lo cosmológico-ontológico.

La razón vital es constitutivamente histórica y el hombre, más que naturaleza, es historia. La vida del hombre se concretiza en razón histórica, ésta es tan razón como la razón pura, pero, además, está capacitada para captar la realidad fluida que es la vida. Razón, vida e historia están íntimamente unidas por lo que no se pueden oponer, "la vida sólo se vuelve un poco trasparente ante la razón histórica".

La Razón Histórica es la encargada de concretizar la vida del hombre y desde ella se explica tanto la vida individual como el devenir de los hechos. Como la física, la historia es *a posteriori*: "la experiencia de la vida es un conocimiento de lo que hemos sido y la memoria nos conserva y que encontramos siempre acumulado en nuestro ---. La vida es constitutivamente experiencia de la vida".

Esta vida del hombre, que es historia, como llevamos diciendo a lo largo de la exposición, posee una estructura que la hace estudiable, que la convierte en historiografía, esa estructura es la de las **generaciones**.

Para Ortega y Gasset, en efecto, la historia se compone de generaciones, las cuales constituyen unidades culturales propias que siguen un ritmo específico y perfectamente determinable.

La generación es, "como órgano visual con que se ve en su efectiva y vibrante autenticidad de la realidad histórica", "una y la misma cosa con la estructura de la vida humana en cada momento", de modo que "no se puede intentar saber lo que en verdad pasó en tal o cual fecha si no se averigua antes a qué generación le pasó, esto es, dentro de qué figura de existencia humana aconteció".

La teoría de las generaciones forma así una parte esencial de la historiografía, que no es ni una filosofía constructiva de la historia ni una manera técnica historiográfica. La generación resulta, según ello, lo único substantivo en la historia y lo que permite articularla en una continuidad que rompe los mandos de toda clasificación formal.

Los cambios históricos suponen el nacimiento de un tipo de hombre distinto en más o en menos del que había; suponen el cambio de generaciones la generación, una variedad humana en el sentido riguroso que al concepto "variedad" den los naturalistas, está dotada con miembros de ciertos caracteres típicos, disposiciones, preferencias que les prestan una fisonomía común y a la vez, hacen que se diferencien de la generación anterior.

En todo presente coexisten tres generaciones: los jóvenes, los hombres maduros y los viejos. Cada generación tiene una duración aproximada de unos quince años, según el propio Ortega.

Todos somos **contemporáneos**, vivimos en el mismo tiempo y atmósfera, pero contribuimos a formarlos de forma diferente, pero sólo se coincide con los **coetáneos**, aquellos que tienen la misma edad, los contemporáneos no son coetáneos.

Si todos los contemporáneos fuésemos coetáneos, la historia se detendría anquilosada, petrificada; sin posibilidad de innovación radical alguna, porque cada generación tiene dos dimensiones, una es la recepción de lo vivido, mientras que la otra se basa en el fluir de su propia espontaneidad.

No falta quien objeta a la teoría orteguiana acerca de las generaciones, acusándolo de biólogo y vitalista para señalar que, la generación no es un mero suceso histórico, pues las generaciones determinan efectivamente la articulación del cambio histórico.

La sociedad de hoy en día se diferencia en **dos grandes grupos**: la masa y la minoría o la elite:

- La masa o muchedumbre ya preexistía dispersadas por diferentes zonas; pero hoy en día vemos masas de gentes por doquier. Estos grupos que se asocian comparten ideas y deseos que pretenden llevar a buen fin uniéndose los unos a los otros.
- Las minorías o élite son grupos cualificados especialmente y tienen como misión el guiar a las masas, cosa a la que se niegan los grandes grupos. Esto da pie al mal funcionamiento de numerosos países como es el caso de España. El que las masas se nieguen a ser dirigidas por la élite es la principal causa de la no-europeización española que será criticada por los autores del 98.

3.4.- LA RAZÓN VITAL

Como ya se ha señalado, la razón, la vida y la historia están unidas, y la razón es constitutivamente histórica, pero al ser ésta captadora de la fluidez de la vida, se denomina razón vital. Y es ésta la que tiene que ser la sustituta de la razón pura, que se queda un poco anticuada. "Nuestra tarea es ir convirtiendo la razón pura en razón vital".

Toda vida funciona como razón. Por lo tanto, razonar es referir algo a la vida. Y es la razón vital la que hace entender al Hombre de una forma muy concreta y más compleja aún de lo que hace la razón pura, es decir, "yo soy yo y mi circunstancia".

El Hombre está formado por la dualidad yo-circunstancia, en una forma abstracta en cuanto a que no es material y se da necesariamente. El yo es el ser en sí mismo, a lo que uno tiende ser. La circunstancia es la realidad que rodea al Hombre, o sea, todo menos el yo. Y es por esta circunstancia por la que ya se dijo que la vida es un continuo devenir, un continuo quehacer. "Mismidad y autenticidad son dos categorías del destino humano".

Mi vida es la realidad radical. Vivir es la raíz de todas las demás realidades. Todas ellas caen en ese "cuenco" que es nuestro vivir. Sin vida no tendríamos ninguna otra realidad. y Ortega, esto, lo resume en la tesis publicada en 1914: "yo soy yo y mi circunstancia". Ortega y Gasset, en su obra *¿Qué es la Filosofía?*, distingue siete **CATEGORÍAS DE LA VIDA**.

Entiende por categoría "una cosa elemental en la ciencia filosófica: las propiedades que todo ser real, simplemente por serlo, trae consigo y por fuerza contiene - antes y aparte de sus demás elementos diferenciales".

1. Vivir es encontrarme con el mundo, es lo que estoy haciendo en él. Mundo no es aquí Naturaleza como creían los antiguos, "sino lo vivido como tal". No es nada abstracto, sino concreto, personal e intransferible. Mi vida nadie la puede vivir por mí. Sólo por eso es indubitable. La vida es sentirse vivir, es darse cuenta de mi mundo: notarlo, percibirlo, pensarlo, quererlo, odiarlo, transformarlo, sufrirlo, estar triste o alegre, moverme en él... Evidenciar la propia vida. Por tanto: la verdad radical es la coexistencia de mí con el mundo. "Si existo yo que pienso, existe el mundo que pienso. Por tanto: la verdad radical es la coexistencia de mí con el mundo. Existir es primordialmente coexistir - es ver yo algo que no soy yo, amar yo a otro ser, sufrir yo de las cosas. [...] El único ser indubitable que hallamos es la interdependencia del yo y las cosas -las cosas son lo que son para mí, y yo soy el que sufre de las cosas- por tanto, que el ser indubitable es, por lo pronto, no el suficiente, sino "el ser indigente". Ser es necesitar lo uno de lo otro. [...]” *¿Qué es filosofía?* L X.
2. Vivir es encontrarse en el mundo de una forma concreta: estamos ocupados de en algo. "Yo consisto en ocuparme con lo que hay en el mundo y el mundo consiste en todo aquello de que me ocupo y nada más” *¿Qué es filosofía?* L IX. El que nos encontremos ocupados con algo del mundo "Yo consisto en un ocuparme con lo que hay en el mundo y el mundo consiste en todo aquello de que me ocupo y en nada más. Ocuparse es hacer esto o lo otro; es, por ejemplo, pensar". Vivir es saberse y comprenderse. "Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo", "sin ese saberse, sin ese darse cuenta el dolor de muelas no nos dolería". La vida es un encontrarse, un enterarse de sí. En la tercera categoría se describe la finalidad de la vida, el para qué "su ser es funcionante; su verdadero ser se reduce a lo que representa como tema de mi ocupación". "La ocupación que somos ahora radica en que surge por un propósito, en virtud de un para; de lo que vulgarmente se llama finalidad". La vida es anticipación, improvisación y ocupación (a veces pre-ocupación). Sin hombre no hay verdad, pero sin verdad no hay hombre. Ortega define al hombre como el ser que necesita absolutamente de la verdad, y en *El tema de*

nuestro tiempo como un “devorador de verdades”: “zoológicamente habría, pues, que clasificar al hombre, más que como carnívoro, como verdívoro”. Esta tesis separa el “vitalismo” de Ortega del que encontramos en Nietzsche. Para este último filósofo la conciencia de sí, el ser consciente, el saberse, es un atributo accidental y superfluo de la vida, pues en su nivel más básico la vida es esencialmente inconsciente e instintiva.

3. Vivir es decidir-se. Tenemos que decidir constantemente, que ocuparnos de la vida. Vivir es un continuo que-hacer, nada se nos da hecho. Yo tengo de decidir por mí mismo. "Lo he decidido yo porque entre las posibilidades que ante mí tenía he creído que ocupar así mi vida sería lo mejor". El hombre está forzado y obligado a elegir. La vida es libertad. Vivir es vivirse, decidirse a uno mismo, a nuestro vivir. Vivir es todo hacer, es ocuparse en algo para algo. Estamos ocupados en algo gracias a una finalidad en vista de una forma determinada. La vida no está nunca prefijada. No está prevista, es imprevista. La vida es nuestra vida. Este atributo es consecuencia del anterior. “Al percibirnos y sentirnos tomamos posesión de nosotros. Esta presencia de mi vida ante mí me da posesión de ella, la hace mía”. Para ilustrar esta tesis pone el ejemplo del demente: esta presencia característica del vivir le falta al demente, la vida del loco no es suya y “en rigor no es ya vida”. El loco, por no saberse a sí mismo, está enajenado, alienado, no se pertenece. Que sea nuestra quiere decir también que es intransferible, que nadie la puede vivir por mí, que –en el fondo– yo me encuentro solo ante la vida pues todo lo que yo hago, incluso lo que no hago, parte de mi yo como de su centro primordial
4. La vida es un problema por resolver (visión positiva de la problematicidad). Las circunstancias nos vienen dadas, pero el resto tenemos que hacerlo nosotros ocupándonos de la vida. “La vida es libertad en la fatalidad”. Vivir es encontrarse viviendo sin saber cómo ni por qué, encontrarse con las cosas, problematicidad. La vida es un problema que nadie, excepto nosotros, puede resolver. Y este tener que elegir y ser responsables de lo que nos va a pasar no se da sólo en casos extremos, en las situaciones conflictivas o apuradas, se da siempre. Como consecuencia del encontrarse en la vida sin remedio y sin remedio tener que elegir, Ortega subraya el carácter dramático del vivir, empleando expresiones que más adelante estarán presentes en el existencialismo de Sartre: en *¿Qué es filosofía?* nos ofrece una metáfora de la vida humana que anticipa perfectamente la idea sartriana de nuestra existencia como estando arrojada al ser: nuestra presencia en la vida se parece a lo que le pasaría a una persona que estando dormida se le traslada al escenario de un teatro, ante unos espectadores, se le despierta y se le dice “y ahora ¡actúel!”; tiene que inventarse el papel, igual que nosotros tenemos que inventarnos nuestra vida, sin ningún guión ya preestablecido. Nos encontramos con nuestra vida, no nos la hemos dado. “Pero la vida en su totalidad y en cada uno de sus instantes tiene algo de pistoletazo que nos es disparado a quemarropa”, “la vida nos es dada, mejor dicho, nos es arrojada o somos arrojados a ella”. En la creación de nuestra vida tampoco podemos elegir cualquier proyecto, debemos elegir aquél que corresponda a nuestro más profundo ser, y, por tanto, a nuestro destino; así, la vida es libertad pero, además, debe ser autenticidad.
5. Vivir es hallarse en un mundo en el que se ofrecen diferentes posibilidades. Ahora bien, si decido es porque tengo “libertad para...” escoger. Vivir es encontrarse en el mundo. “Vivir es hallarse frente al mundo, con el mundo, dentro del mundo”. El mundo no es algo exterior a nuestra vida, forma parte de ella como uno de sus ingredientes, igual que forma parte de ella nuestro yo. Ortega encuentra varias razones para señalar la imposibilidad de separar los dos polos de nuestra vida: el mundo y nuestro yo.
 - Una de ellas es el hecho de que el mundo nos es tan primordial que incluso nos damos cuenta antes de él que de nosotros mismos.
 - Otra razón no menos importante es que todo vivir “es ocuparse con lo otro que no es uno mismo, todo vivir es convivir con una circunstancia”. Nuestra vida consiste en que nos ocupamos de las cosas, de ahí que nuestra vida dependa tanto de lo que sea nuestra persona como de lo que sea nuestro mundo.

Esta dimensión del vivir como estar fuera de sí, un estar en lo otro y hacia lo otro, se muestra claramente en el deseo, “la función vital que mejor simboliza la esencia de todas las demás, una constante movilización de nuestro ser hacia más allá de él: sagitario infatigable, nos dispara sin descanso sobre blancos incitantes” (*El tema de nuestro tiempo*, III).

El mundo presente en nuestra vida no es sólo el mundo descrito por las ciencias. El mundo presente en nuestra vida es el mundo físico, pero también el mundo de los valores, es un mundo agradable o desagradable, terrible y benévolo, es el mundo poblado de las cosas que nos afectan “nos interesan, nos acarician, nos amenazan y nos atormentan”; “mundo es sensu estricto lo que nos afecta”. Pero del mismo modo que no es posible entender el yo sin el mundo o circunstancia, tampoco es

posible entender el mundo sin el yo, puesto que el mundo, el mundo de cada uno, el único mundo real, se compone sólo de aquello que afecta a cada cual, y esto es posible porque cada cual está predisposto por su sensibilidad y personalidad para atender a él y ser afectado por él. El mundo es inseparable de nosotros. Ortega insiste en la inseparabilidad de estas dos dimensiones de la vida –y por lo tanto de la realidad–, tesis que considera precisamente una de las grandes aportaciones de su filosofía y la superación de la filosofía antigua y moderna.

6. La siguiente categoría es la circunstancia; para que haya decisión tiene que haber a la vez limitación y holgura, determinación relativa. La vida se encuentra siempre en ciertas circunstancias; el mundo vital es constitutivamente circunstancia. "La circunstancia es un cauce que la vida se va haciendo dentro de una cuenca inexorable". Pero esa posibilidad de escoger no es ilimitada. La libertad, como hemos visto, se da dentro de un determinado campo de juego, pero dentro de ese campo de juego las posibilidades son infinitas. La vida es fatalidad. Ortega no defiende el determinismo, pero tampoco cree que nuestra libertad sea absoluta. El mundo en que vivimos, nuestra circunstancia, no es algo que podamos elegir. No hemos decidido el momento histórico, ni la cultura o sociedad que nos ha tocado vivir, ni nuestro cuerpo ni nuestra psicología, no hemos decidido el mundo o circunstancia en el que se desenvuelve nuestra vida. Además, dice Ortega, la vida es siempre imprevista, al menos en sus líneas radicales. Disponemos de un cierto margen de posibilidades y podemos tener ciertas seguridades respecto de lo que nos puede sobrevenir, pero no nos cabe elegir el marco básico de nuestro mundo. Las posibilidades de mi vida están marcadas por mi circunstancia. La vida se encuentra siempre en circunstancias; no se vive en un mundo abstracto, indeterminado; el mundo vital es siempre este mundo, el de nuestro aquí y ahora. La circunstancia, en este sentido, es algo determinado, cerrado. Pero Ortega está muy lejos de defender el determinismo, al contrario, es precisamente este hecho lo que hará posible la libertad: podemos actuar porque no tenemos en nuestra mano un número infinito de posibilidades, esto sería la pura indeterminación, y en un mundo en donde todo fuese posible no cabría decidirse por nada.

7. Vivir es futurición: decidir constantemente qué es lo que se va a hacer. Para esta elección, el ser humano ha de contar con un "proyecto vital". "La vida humana es, además de historia, proyecto de historia, el hombre no puede vivir sin un plan vital". La falta de éste, hace que el hombre caiga en una depresión en la que la vida pierde todo su sentido. Es hombre es lo que es pero vive paradójicamente pensando en lo que va a ser. "El futuro es la temporalidad que mejor caracteriza al hombre". Lo que vamos siendo, la decisión constante pensando en lo que se va a ser, es a la vez un abandono de los "yo-exfuturos". Esas miles de decisiones por las que no se opta, también forman parte del yo.

Nuestra situación, dice Ortega, es paradójica: nuestro ser consiste no en lo que es sino en lo que va a ser, por tanto en lo que aún no es. Dado que nuestra vida consiste en decidir lo que vamos a ser, debemos situar en la raíz de nuestra vida un atributo temporal: el futuro. "Nuestra vida es ante todo toparse con el futuro. No es el presente o el pasado lo primero que vivimos, no; la vida es una actividad que se ejecuta hacia adelante, y el presente o el pasado se descubre después, en relación con ese futuro. La vida es futurición, es lo que aún no es".

Esta última categoría supone la temporeidad, que puede tener un valor ontológico y otro gnoseológico, donde todos los fenómenos son referentes a la vida con una radical historización, en la que toda noción está referida a la vida específicamente humana en función del tiempo histórico. La historicidad encuentra su raíz en la temporalidad de la vida. La vida se desenvuelve en el espacio y tiempo como una corriente, que comienza en el tiempo acabando en él mismo. El tiempo concreto de la vida no se mide con el reloj, sino por la vivencia del acontecer.

En la lección 11 de *¿Qué es filosofía?*, Ortega distingue dos tipos de tiempo, el tiempo de las cosas o tiempo cósmico y el tiempo de la vida. El tiempo cósmico es solamente el presente puesto que el futuro todavía no es y el pasado ya no es. Frente a este tiempo el tiempo del viviente es el futuro. Es cierto que nuestra vida está anclada en el presente, pero nuestro presente es peculiar, pues es un ser en el presente que apunta al futuro, es un proyecto de futuro. Ortega da tanta importancia a esta dimensión del tiempo que llega a considerar incluso que sólo a partir de ella cobra sentido el pasado y el presente; para ilustrar este punto pone el ejemplo del hablar: cuando hablamos lo que decimos está en el presente, pero este presente está determinado por lo que vamos a decir, y para decirlo debemos emplear las palabras que nos proporciona nuestro pasado. "Mi futuro, pues, me hace descubrir mi pasado, para realizarse. El pasado es ahora real porque lo revivo, y cuando encuentro en mi pasado los medios para realizar mi futuro es cuando descubro mi presente. Y todo esto acontece en un instante; en cada instante la vida se dilata en las tres dimensiones del tiempo real interior". Como consecuencia de la importancia que en la vida tiene este aspecto de la temporalidad, Ortega sitúa la

dimensión apetitiva y desiderativa de nuestro yo por encima de la cognoscitiva: primero apetece, deseamos, tenemos ilusiones, y es el conjunto de nuestros afanes lo que determina o dirige nuestra atención, lo que determina lo que vemos o conocemos: “el corazón, máquina incansable de preferir y desdeñar, es el soporte de nuestra personalidad”.

Esta categoría de temporeidad tiene un papel extraordinario y a **dos niveles**:

- **Un nivel ontológico** en el que se perfila totalmente la teoría de la realidad. Como hemos visto, la vida era perspectiva y toda perspectiva es móvil, porque la realidad misma lo es. La sustancia de la vida es el tiempo, el cambio.
- **Un nivel gnoseológico** (teoría del conocimiento). El abordar gnoseológicamente esta categoría de la vida nos conduce hasta los umbrales del último giro del pensamiento de Ortega: todo concepto que representa alguna realidad humana lleva incluida una fecha; los conceptos no son ahistóricos, dependen también de la historia, no sólo de la realidad.

VOCABULARIO

AUTENTICIDAD: El hombre debe ser coherente con su vocación, no se trata sino de ser lo que uno es, serlo hasta las últimas consecuencias.

BIOGRAFÍA: Nuestra vida es una especie de novela que nosotros mismos vamos escribiendo, nuestra biografía. Por eso la biografía como género literario, es el mejor instrumento de la razón narrativa.

CIRCUNSTANCIAS: "Yo soy yo y mis circunstancias", es decir mi vida se fragua no en solitario, sino en el diálogo con todo aquello que la rodea.

CREENCIAS: A diferencia de las ideas que se tienen, en las creencias se está, es el fondo último de certidumbres incuestionables en las que vivimos.

CONGRUO: Adecuado, proporcionado. Aquello que le corresponde bien sea a un individuo, a una sociedad, a una situación, a un contexto... Es lo conveniente a una situación.

GENERACIONES: La historia humana está estructurada en torno a las generaciones, que son las que marcarán el tempo de los acontecimientos (cfr. apuntes).

MASAS: Las masas están constituidas por esos individuos que no tienen un proyecto de vida propio. El rasgo de nuestro tiempo es que las masas no quieren ser gobernadas.

NEOPAGANISMO: En Ortega podemos hablar de un cierto retorno a la valoración positiva de la vida por sí misma, y no como camino hacia algo trascendente (cristianismo) o inmanente (modernidad).

PERSPECTIVISMO: No hay conocimiento si no es desde un punto de vista, la realidad no nos es dada de manera absoluta sino inevitablemente desde determinado enfoque.

RACIOVITALISMO: Ni racionalismo, ni vitalismo, sino consideración de la razón humana como algo que debe estar al servicio de la propia vida.

RAZÓN NARRATIVA: Para comprender la vida humana hay que plegarse a su propia estructura de acontecer: Comprender la vida humana es narrar una historia.

RAZÓN PURA: El ideal racionalista desarrollado por la Ilustración buscaba una razón pura que tuviera los caracteres que hemos visto con anterioridad (trascendente, ultravital, extrahistórica y utópica). Esta razón serviría para todos los casos y todas las situaciones porque no se deja influir por ellas. Frente a este modelo, Ortega reivindica una idea de razón vital, impura, en cuanto nace y se constituye en los sucesos concretos de cada hombre. Por eso, si la idea racionalista pretendía ser utópica en cuanto colocaba a la razón fuera de cualquier lugar concreto, la nueva razón ha de ser perspectivista, ya que parte del entorno vital y cultural del sujeto, esto es, de su punto de vista.

REALIDAD RADICAL: Aquello sobre lo que en último término todo se sustenta (como el arjé de los "presocráticos"). Para Ortega la realidad radical es la vida.

VIDA: La vida no se entiende en Ortega en sentido biológico, como determinado tipo de objeto basado en funciones físico-químicas, sino como la propia vida de cada cual, nuestra biografía.

CULTURALISMO: Sinónimo de racionalismo o idealismo. Es aquella tesis que explica al hombre sólo desde los factores culturales, creados por el propio hombre, negando - por tanto- el valor de lo corpóreo. El nombre es, fundamentalmente, un ser cultural, social. En esta doctrina se unirían cultura, razón y negación de los valores vitales.

VITALISMO: Ortega también lo llama Biologismo. Es el intento de explicar al hombre desde los factores naturales, recibidos en la herencia biológica. Tiende a menospreciar los valores racionales del hombre y estrecha su relación con los demás animales. El filósofo español relaciona este vitalismo con la crítica a la razón y su reducción a un fenómeno vital. Así, al vitalismo le acompaña un relativismo.

TRASCENDENTE: Como en Kant, trascendente se refiere a un carácter que el racionalismo pone en el conocimiento humano y, especialmente, en la razón. Ésta es válida para todos los hombres (transubjetiva) con independencia de su situación personal (ultravital) y del momento histórico en el que vive (extrahistórico). Para Kant esto es un mito, un falso ideal, que lleva precisamente al irracionalismo.

PUNTOS DE VISTA: Entendidos en forma intelectual, los puntos de vista o perspectivas son las formas desde las que puede comprenderse una realidad. En cada acto comprensivo se incluye nuestro conocimiento del objeto (que siempre es parcial) y toda la información histórica concreta que constituye al sujeto. Por eso, sólo podemos captar la realidad desde puntos de vista, sin poder ir más allá de ellos.

SPECIES AETERNITATIS: En el pensamiento racionalista - que deriva en este aspecto de San Agustín - se admitía la existencia de unas verdades eternas, que siempre habrían existido y que eran el eje de la verdad. Para Ortega, tal posibilidad sería como la de la existencia de un punto de vista que recogiera todas las posibilidades (ubicuo), lo que es contradictorio con la misma noción de punto de vista. Por tanto, para él es sólo una ficción, un producto de la mente que se separa de las condiciones concretas y reales y forma un concepto perfecto y general (abstracto). Por eso mismo es inexistente.

UTOPIÍA: Significa lo que no tiene lugar (en griego, topos). Ortega lo relaciona con el concepto de verdad que tiene el racionalismo. Para esta corriente, la verdad sería algo intemporal y perfecto, por tanto, utópica. Para Ortega, esta actitud es acrítica, es decir, candorosa o ingenua.

ULTRAVITAL: Más allá de lo vital, de la vida, que está sujeta al devenir mientras que lo ultravital sería lo inmutable.

ANQUILOSAMIENTO: Estancamiento, paralización de lo que está en movimiento.

INSACULACIÓN: Sortear algo poniendo en un saco papeletas para sacar luego una o más.

INMANENTE: Acto que sigue dentro de quien lo realiza. Se opone a trascendente, el ir más allá. Ortega aplica el término “inmanente” a lo biológico, que empieza y acaba en el sujeto, no va más allá de él.

RAWLS

La obra del Profesor de Filosofía John Bordley Rawls, desde los ensayos que dieron lugar a su *Teoría de la Justicia* (1971), hasta su último libro *La justicia como equidad. Una reformulación* (2001), ha provocado una honda revitalización de la filosofía política a partir del último tercio del siglo XX.

Su primer libro, *Teoría de la Justicia*, ha sido un auténtico *best-seller*, traducido a más de veinte idiomas, leído por economistas, filósofos, políticos, juristas, y su obra es un lugar común en la historia de la Filosofía.

Debido a su intenso trabajo universitario, docente e investigador, en muchos Departamentos de Filosofía de prestigiosas Universidades cuentan al menos con un alumno prominente de Rawls. Y por razón de sus cualidades docentes y por la presentación interdisciplinar de sus obras, este Profesor ha ejercido un impacto duradero en estudiantes de Ciencias Políticas, Derecho o Economía.

Lo primero que llama la atención de la vida de John Rawls es su compromiso social, su integridad moral e intelectual, su rigor sistemático, y su profunda humildad.

A pesar de su fama internacional Rawls siempre rehusó convertirse en una figura pública, y declinó múltiples honores y reconocimientos públicos. Tan sólo aceptó nombramientos honorarios de Oxford, Princeton y Harvard.

En 1999 recibió el Premio Rolf Schock en Lógica y Filosofía de la Academia Sueca de las Ciencias, y recibió del Presidente Clinton la Medalla Nacional de Humanidades. Este último se le concedió no sólo por su trabajo en Filosofía, el cual había estimulado un renacimiento nacional en la atención a la filosofía moral, sino también por su profunda influencia como profesor, al haber contribuido en la formación de muchos miembros de una generación que son en la actualidad grandes figuras de la Filosofía, y por haber contribuido igualmente a la presencia de muchas mujeres en un campo tradicionalmente copado por varones.

BIOGRAFÍA

FAMILIA

El entorno familiar de Rawls influyó claramente en su carácter, en su capacidad de trabajo, rigor y espíritu de superación.

John Bordley Rawls nació el 21 de febrero de 1921 en Baltimore, Maryland, en el seno de una familia de clase alta venida a menos económicamente, con raíces en el estado sureño de Carolina del Norte. Era el segundo de los cinco hijos varones del matrimonio Rawls.

Su padre fue William Lee Rawls (1883-1946). No pudo terminar el bachillerato debido a problemas económicos y de salud, pero su afán de superación le hizo aprovechar la oportunidad que le daba el trabajar como dependiente en una firma de abogados. Por las tardes estudiaba sus materias jurídicas y llegó a ser un importante y respetado abogado en uno de los mejores despachos de la ciudad, y con gran interés y participación en la vida política de su comunidad.

Su madre fue Anna Abell Stump (1892-1954). Venía de una familia tradicional de Maryland, con raíces en Alemania. Llegó a ser una importante defensora del sufragio femenino, y presidenta de la Liga de Mujeres Votantes de Baltimore.

Trascendental en la vida y carácter de Rawls fue la muerte sucesiva de dos de sus hermanos menores, de cinco y dos años de edad, consecuencia de enfermedades que sufrieron al contagiarse de él: primero una difteria (1928), y segundo una neumonía (1929), respectivamente. Se preguntaba por qué el sobrevivió y sin embargo sus hermanos murieron. Esto pudo ser la causa de una leve tartamudez que fue disminuyendo con el tiempo.

Igual importancia en su pensamiento tuvieron sus contactos con personas negras que vivían en Baltimore, donde la población afroamericana era importante, y cuyos niños estudiaban en escuelas distintas de las de los blancos.

Como sureño, conocía lo que había supuesto la esclavitud de los negros en tiempos pasados, esclavitud que veía como paradigma de lo injusto. Como Lincoln, quien influyó especialmente en su pensamiento, estaba firmemente convencido de que si la esclavitud no era injusta, entonces nada era

injusto. La esclavitud es injusta, defendió siempre, no sencillamente porque el beneficio de los dueños de los esclavos sea superado por el costo que la esclavitud implica para éstos, sino porque niega la igualdad y dignidad del ser humano, aunque los esclavos fuesen felices.

En ese mismo sentido influyeron las estancias veraniegas de la familia en una zona costera más fresca, donde conoció a blancos en situación de pobreza, que trabajaban de pescadores o de porteros de las residencias de verano. De nuevo se planteaba las diferencias determinadas por la lotería de la fortuna.

EDUCACIÓN

De niño fue educado inicialmente en colegios públicos hasta 1935, con catorce años, donde destacaba por su inteligencia y capacidad de trabajo.

Después ingresó en un selecto internado privado episcopaliano, Kent School, donde culminó los cuatro últimos años de estudio (1935-1939). La educación religiosa que allí recibió tendría su proyección posterior en los años previos a la II Guerra Mundial.

Tras el internado, tanto él como su hermano fueron admitidos en la Universidad de Princeton, en el año 1939. Quienes entraban venían de familias acomodadas, que podían pagar la matrícula correspondiente. Los estudiantes sin recursos debían adaptarse al régimen de becas, escasas, y muchas veces de carácter deportivo.

Rawls al principio no estaba seguro sobre la carrera que quería estudiar. Probó químicas, matemáticas, música e historia del arte, Al final se decidió por la filosofía. Se interesó especialmente por Kant y por Stuart Mill.

El inicio de sus estudios estuvo marcado por la **II Guerra Mundial**. Alemania acababa de invadir Polonia. Estaba extendida la convicción de que antes o después Estados Unidos entraría en guerra (de hecho lo hizo en 1941). El interés de Rawls en la materia se avivó al leer en la biblioteca sobre la Primera Gran Guerra.

Su tesis de graduación en filosofía, *Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe* (1943) fue calificada como Suma cum Laude, y estuvo especialmente influenciada por su profesor Norman Malcolm, por su rigor y exigencia, y por un seminario al que Rawls asistió en el que Malcolm impartía sobre el tema cuasi religioso del mal humano.

Este curso, junto con su educación religiosa en aquél colegio privado, Kent School, le hizo reflexionar seriamente la posibilidad de estudiar en el seminario para ordenarse sacerdote episcopaliano.

EJÉRCITO

En febrero de 1943 se alistó en el ejército. Fue enviado al Pacífico con la Compañía del 128º Regimiento de Infantería, de la 32ª División (“Red Arrow Division”) y por dos años sirvió en Nueva Guinea, Filipinas y en Japón. Participó en la Batalla de Luzón, donde fue levemente herido de bala. Estaba aún en el Pacífico cuando su país lanzó las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki. Por cuatro meses permaneció en Japón durante la ocupación de las fuerzas norteamericanas.

Recibió el grado de sargento, del que fue degradado por negarse a cumplir una orden de un superior: castigar a un soldado por haber insultado a un Primer Teniente.

Su sentido del mundo fue marcado fuertemente al haber visto el fanatismo mortal del ejército japonés, el horror asesino de los nazis y la masacre calculada de miles de civiles por parte de los aliados en Tokyo, Hiroshima y Nagasaki.

Durante la guerra muchos de sus amigos y compañeros resultaron muertos: 17 de su promoción; 23 de la promoción anterior; muchos otros del Kent School.

Estos sucesos influenciaron también profundamente el pensamiento de Rawls, de nuevo en relación con las arbitrariedades de la fortuna, y también en relación al *ius in bello*, los principios que gobiernan las conductas de las naciones democráticas en la guerra, que establecen ciertas líneas que no deben ser cruzadas.

De hecho, casi al final de su vida, Rawls desarrollaba estas ideas en su ensayo *El Derecho de Gentes*, sobre la doctrina de la guerra justa y la conducción de la guerra.

A su vuelta, en 1945, tras diversas experiencias de la guerra, abandonó su deseo de ser sacerdote, y su fe cristiana, y rechazaba la idea de la supremacía de la voluntad divina.

¿Por qué este desencanto, este cambio de actitud?

Rawls lo explicaba casi medio siglo más tarde en su ensayo *Sobre mi religión*, basándose en tres circunstancias: un sermón desafortunado de un pastor protestante en el campo de batalla, involucrando a

Dios en la guerra en defensa de los americanos; la muerte en una trinchera de un querido compañero suyo, y sobre todo, el conocimiento del horror totalitario nazi de los campos de concentración y la terrible masacre de millones de judíos. No entendía Rawls cómo la Voluntad Divina podía haber permitido esa atrocidad:

“[...] Me he preguntado con frecuencia por qué cambiaron mis creencias religiosas, especialmente durante la guerra. Comencé como creyente cristiano episcopal ortodoxo y abandoné esto por completo hacia junio de 1945. No pretendo entender en absoluto por qué cambiaron mis creencias, ni creo que sea posible comprender totalmente tales cambios. Podemos dejar constancia de lo sucedido, contar historias y hacer suposiciones, pero se deben tomar como lo que son. Puede haber algo sustancial en ellas, pero no es probable.

Se destacan en mi memoria tres incidentes: el de Kilei Ridge, la muerte de Deacon y lo que oía y pensaba sobre el Holocausto. El primero ocurrió a mediados de diciembre de 1944. Había terminado la batalla de la Compañía F del 128o Regimiento de Infantería de la 32a División para tomar la sierra que mira sobre la población de Limon, en Leyte, y la compañía simplemente mantenía el terreno ganado. Un día vino un pastor luterano y durante la misa pronunció un breve sermón en el que dijo que Dios apuntaba nuestras balas hacia los japoneses a la vez que nos protegía de las suyas. No se por qué esto me hizo enojar tanto, pero ciertamente así fue. Reproché al pastor (quien era teniente primero) por haber dicho lo que yo suponía que él, siendo luterano, sabía perfectamente bien que eran sencillamente falsedades sobre la divina providencia. Qué razón distinta a la de tratar de reconfortar a las tropas, posiblemente, pudo haber tenido. La doctrina cristiana no debía usarse para eso, aunque supe perfectamente que lo fue.

El segundo incidente, la muerte de Deacon, ocurrió en mayo de 1945, a la altura del sendero de Villa Verde en Luzón. Deacon era un hombre espléndido; nos volvimos amigos y compartimos una tienda de campaña en el Regimiento. Un día el Sargento Primero vino donde nosotros en busca de dos voluntarios, uno para que fuera con el Coronel a donde pudiera observar las posiciones japonesas, y otro para que le donara sangre a un soldado herido, la cual se necesitaba urgentemente en el pequeño hospital de campo en las cercanías. Ambos accedimos y el resultado de cada tarea dependería de quién tuviera el tipo de sangre que se requería. Como yo lo tenía y Deacon no, él fue con el Coronel. Debieron haber sido identificados por los japoneses, porque pronto 150 proyectiles de mortero cayeron en el lugar donde estaban. Saltaron a una trinchera para protegerse pero murieron de forma inmediata cuando un proyectil de mortero también aterrizó allí. Estuve inconsolable y no podía apartar de mi mente tal incidente.

No sé por qué este incidente me impresionó de tal manera, a no ser por mi aprecio por Deacon, ya que la muerte era un acontecimiento común. Pero creo que produjo un efecto en mí de una manera a la que me referiré en un momento.

El tercero es realmente más que un incidente singular pues duró un largo período de tiempo. Según recuerdo, comenzó en abril en Asingan, donde el Regimiento estaba tomando un descanso del servicio [de combate] y consiguiendo reemplazos. Íbamos a las películas del ejército que se exhibían por la tarde y también observábamos los reportes de noticias del servicio de información del ejército. Creo que fue allí donde escuché por primera vez sobre el Holocausto, cuando se dieron a conocer los primeros reportes de las tropas estadounidenses que venían de los campos de concentración. Por supuesto que mucho se había sabido con anterioridad a ese momento, pero no había sido información accesible a los soldados en el campo de batalla.

Estos incidentes, y especialmente el tercero tal como se llegó a conocer ampliamente, me afectaron de manera semejante. Esto tomó la forma de la pregunta por si la oración era posible. ¿Cómo puedo orar y pedirle a Dios que me ayude, que ayude a mi familia o a mi país, o cualquier otra cosa querida que me importe, si Dios no había salvado de Hitler a millones de judíos? Al Lincoln interpretar la Guerra Civil como el castigo de Dios por el pecado de la esclavitud, merecido igualmente por el norte y por el sur, se ve a Dios como si actuara justamente. Pero el Holocausto no se puede interpretar de esa manera, y todos los intentos de hacerlo sobre los que he leído son horribles y perversos. Para interpretar la historia como la expresión de la voluntad de Dios, la voluntad de Dios tiene que concordar con las ideas más básicas de la justicia, tal como las conocemos. Pues ¿qué más puede ser la justicia más básica?

Así, pronto comencé a rechazar también la idea de la supremacía de la voluntad divina como de igual forma horrible y perversa. Los meses y años siguientes me llevaron a un rechazo creciente de muchas de las principales doctrinas de la cristiandad, y esta se volvió algo cada vez más y más ajeno a mí [...].”

En cualquier caso, ambos trabajos, su tesis de graduación y el texto posterior *Sobre mi religión*, ponen de manifiesto el profundo compromiso religioso que constituye el substrato de los posteriores escritos de Rawls, en los que defiende la separación entre religión y política.

La continua capacidad de las personas para llegar a tales prodigios de crueldad y destrucción (desde la inquisición hasta el Holocausto), para los cuales están preparadas a ofrecer justificaciones, siempre está en el fondo del pensamiento de Rawls sobre las condiciones de la civilización liberal.

Sin embargo Rawls no pierde la esperanza por el futuro de una sociedad justa. No es pesimista, pero sus esperanzas por la justicia y la paz no se basan en una ceguera ante las más oscuras posibilidades de la naturaleza humana. Rawls permaneció firme en la opinión de que una sociedad justa, que garantiza la libertad, la igualdad y el respeto por sus miembros está al alcance de la humanidad.

A comienzos de 1946 Rawls comienza sus estudios de postgrado en filosofía, en la Universidad de Princeton. Al curso siguiente obtuvo una beca para la Universidad de Cornell, donde estuvo con su antiguo profesor, Malcolm. Al año siguiente volvió a Princeton para redactar su tesis doctoral.

MATRIMONIO

A finales de 1948, mientras terminaba sus tesis doctoral conoció a quien sería su esposa, Margaret (Mardy) Warfield Fox, nacida en 1927, estudiante de último año universitario.

Sus padres eran de distinguidas y respetables familias de Filadelfia y de Baltimore. Ella estudiaba Historia del Arte en Rodhe Island.

Seis meses más tarde, en junio de 1949, se casaron dos semanas después de que ella se graduara. Rawls decía con satisfacción que fue probablemente la única decisión importante que tomó tan rápidamente en toda su vida. Su esposa por su parte, decía que *“él era tan extraordinariamente apuesto, un estudiante graduado sin un penique con una sonrisa increíble y una pequeña tartamudez, que bailaba con entusiasmo, aunque no muy bien... ¿qué chica joven podría resistir tal combinación?”*

Margaret desempeñó un importante papel no sólo en la vida sino en la obra de Rawls, pues le volvió a hacer notar la importancia de igualdad de oportunidades para las mujeres. Ella estudiaba en la Universidad gracias a una beca y a ingresos adicionales provenientes de diversos trabajos, pues sus padres optaron por financiar la educación superior sólo de los dos hermanos varones de ella, por considerarla de mayor interés.

Por la convicción de ambos, decidieron que sus hijos e hijas tendrían las mismas oportunidades, como así hicieron posteriormente.

DOCENCIA

❖ 1ª ETAPA

En 1950 comenzó su carrera universitaria como profesor en el Departamento de Filosofía de Princeton. Recientemente acababa de defender su tesis doctoral en Filosofía

Pero ya en el curso académico anterior, a punto de defender su tesis doctoral asistió a seminarios sobre economía e historia constitucional de los Estados Unidos, donde tuvo oportunidad de estudiar las concepciones más importantes sobre justicia política.

Su primer artículo, *“Esbozo de un procedimiento de decisión para la ética”*, fue publicado en la prestigiosa revista de Cornell *Philosophical Review*. Comenzaba su artículo exponiendo su objetivo: *“¿Existe un procedimiento de decisión razonable que sea lo suficientemente fuerte, al menos en algunos casos, como para juzgar cómo han de juzgarse intereses rivales y, en caso de conflicto, cómo deba darse preferencia a un interés frente a otro? Y además, ¿puede probarse, mediante métodos de investigación racionales, que tal procedimiento existe y que es razonable?”*

Esta posición se vuelve a expresar en su ensayo *“La independencia de la Teoría Moral”*, en 1975.

Oxford

Aquella visión global interdisciplinar le acompañó igualmente en los años sucesivos y en su propia obra. En 1952 obtuvo una importante beca para la Universidad de Oxford, donde tuvo contactos con los filósofos más importantes, representantes e influyentes de la época.

Cornell

Tras su regreso de Oxford en 1953 fue profesor en la Universidad de Cornell. Cornell está situada en Ithaca, una pequeña localidad del estado de Nueva York, alejada de los importantes centros culturales de Princeton, Filadelfia, Baltimore y Boston.

El Departamento de Filosofía de Cornell publicaba, y continúa hoy en día, una prestigiosa revista, *Philosophical Review*, en la que Rawls publicó importantes ensayos, que conviene tener en consideración pues fueron los peldaños que conducirán a su obra de *Teoría de la Justicia*.

- **“Dos conceptos de normas”**, publicado en 1955.
- **“Justicia como equidad”**, publicado en 1958 que, con modificaciones en años sucesivos, presenta la idea básica de la idea contractualista.

Massachusetts Institute of Technology (M.I.T.)

Pronto llegaron los cuatro hijos de la familia. Y la sensación de aislamiento se acentuó.

En 1959 fue invitado como profesor visitante en Oxford, donde sus colegas quedaron impresionados con el trabajo de Rawls. El *M.I.T.*, fuertemente concentrado en ciencias y tecnología deseaba construir una importante presencia en filosofía, y le ofreció un cargo de profesor a Rawls para que fuese formando un Departamento independiente. Esto le permitió retomar su relación con antiguos colegas en Harvard.

Harvard

En 1962 se trasladó como profesor a Harvard, y allí se dedicó a la enseñanza e investigación 1995, fecha en la que una serie de embolias cerebrales le impidieron proseguir en la enseñanza.

Los años siguientes se dedicaron a la elaboración de su libro *Teoría de la Justicia*, combinando su labor docente con la labor investigadora.

De esta época resulta su obra **“Lecciones sobre la Historia de Filosofía moral”**. Rawls ejerció a lo largo de tres décadas de docencia en Harvard una profunda influencia en la forma en que la ética filosófica se aborda y se entiende hoy en día. Este libro reúne las lecciones que inspiraron a toda una generación de estudiantes e impulsaron la regeneración de la disciplina.

Para Rawls es fundamental conocer los grandes textos de nuestra tradición, pues ello nos permite establecer un fructífero intercambio de ideas a través de los siglos. Desde esta perspectiva, aborda a pensadores como Leibniz, Hume, Kant y Hegel en la medida en que dichos autores intentan definir con brillantez el papel de una concepción moral de la vida humana.

Las lecciones conforman cuatro tipos básicos de razonamiento moral:

- el perfeccionismo
- el utilitarismo
- el intuicionismo
- el constructivismo kantiano (objetivo final del curso de Rawls)

Durante los años de la Guerra de Vietnam, a la que se opuso desde sus comienzos y que marcó también el pensamiento de Rawls, publicó seis ensayos:

- **“The sense of Justice”**, en *Philosophical Review* (continuación de “Justicia como equidad)
- **“Constitutional Liberty and the concept of Justice”**
- **“Legal Obligation and the duty of fair play”**, en *Law and Philosophy*
- **“Distributive Justice”**, en *Philosophy Politics and Society*
- **“Distributive Justice: Some addenda”**, en *Natural Law Forum*
- **“The Justification of Civil Disobedience”**, en *Civil Disobedience*

Guerra de Vietnam

Desde su comienzo en 1964 Rawls expresó en público su opinión de que esta guerra era injusta, moralmente inaceptable.

Rawls formó parte en 1967 en una conferencia antiguerra en Washington; y manifestaba su oposición en todos los foros posibles, también en la Universidad. Su preocupación era doble:

- ¿Qué fallas podían explicar en la sociedad la continuación feroz de una guerra manifiestamente injusta?

Rawls explicaba que el problema principal radicaba en la desigual manera de distribución de la riqueza, y en la influencia política que ésta alcanza. El proceso político de los Estados Unidos permite a las personas ricas y a las empresas poderosas, pertenecientes muchas de ellas a la industria armamentística influir en las decisiones políticas a través de sus aportaciones a los partidos políticos.

Esta posición crítica se amplía en su obra posterior **“Las libertades fundamentales y su prioridad”**, en la que también critica a la Corte Suprema de los Estados Unidos por haber bloqueado la legislación sobre la reforma de las campañas electorales.

- ¿Cómo podían los ciudadanos oponerse a esta guerra?

El servicio militar era obligatorio para los hombres hasta los 26 años de edad. El Departamento de Defensa había decidido no reclutar estudiantes con un buen expediente académico, dando con ello a los profesores gran poder y responsabilidad, pues una calificación negativa podía causar que un estudiante fuera llamado al servicio militar.

Rawls pensaba que esa medida era injusta, cuestión aparte de la injusticia misma de la guerra. ¿Por qué unos estudiantes deberían ser tratados mejor que otros, especialmente cuando los padres ricos tienen una ventaja significativa para asegurar una plaza para sus hijos en una u otra institución educativa? Si de alguna manera se debe forzar a los hombres jóvenes a que participen en la guerra, entonces por lo menos los hijos de los ricos y de los bien relacionados deberían compartir ese destino de manera igual al resto. Si no son necesarios todos los jóvenes aptos, entonces el número requerido debería ser seleccionado por sorteo.

Rawls defendió esta posición y propuso su adopción en dos reuniones de la Facultad a finales de 1966 y principios de 1967. Hubo oposición a la propuesta por parte de algunos de sus colegas y también por parte de la administración de la Universidad (encabezada por el conservador Rector Nathan Pusey) por considerarla una interferencia inapropiada en asuntos externos a la Universidad. Finalmente la propuesta se sometió a votación y fue derrotada. Pero el intenso desacuerdo en relación con la guerra de Vietnam continuó en Harvard por muchos años.

En cualquier caso, afrontar esta cuestión supuso para Rawls la convicción de que era importante fomentar una cultura pública donde la desobediencia civil y la objeción de conciencia se interpreten y respeten como apelaciones de la minoría a la conciencia de la mayoría, y así lo expuso en su obra *Teoría de la Justicia*.

En este contexto de oposición a la guerra de Vietnam, en el que se desarrolla el Movimiento por los derechos civiles, Rawls publica su ensayo **“La justificación de la desobediencia civil”**

Teoría de la Justicia (1971)

Desde su llegada a Harvard Rawls dedicó los años siguientes principalmente a la terminación del que sería su primer libro *Teoría de la Justicia*.

Su discípulo Pogge relata los difíciles años de gestación del libro escrito a máquina de forma descriptiva. Rawls pasó el año académico 1969-1970 en el Centro para Estudios Avanzados de la Universidad de Stanford, donde terminó finalmente su obra. Llegó allí con un escrito a máquina de aproximadamente 200 páginas a espacio sencillo, que estaba corrigiendo continuamente mediante adiciones y sustituciones. Las partes corregidas eran escritas de nuevo por una secretaria, y así el escrito a máquina –no a ordenador– crecía y proliferaba (con páginas insertas numeradas alfabéticamente) de manera tal que eventualmente se hacía difícil de revisar.

A comienzos de abril, el director del Centro lo llamó alrededor de las seis de la mañana con la terrible noticia de que algunas bombas incendiarias habían explotado en el Centro durante la noche. Rawls

había dejado la última versión del escrito a máquina en el escritorio de su oficina, y la única versión que quedaba era la inicial del verano de 1969. Ocho meses de intensa labor parecían irrecuperablemente perdidos. Pero una vez más Rawls tuvo suerte. Su oficina había sido respetada en gran parte por las llamas y manuscrito simplemente había sufrido daño debido al agua. Aunque el precioso escrito a máquina estaba totalmente empapado, era todavía bastante legible. Rawls lo puso a secar y entonces lo usó como base para modificaciones posteriores.

En septiembre de 1970, Rawls regresó a Harvard y se convirtió en el jefe del Departamento de Filosofía. Este exigente trabajo que requirió mucho tiempo se hizo más difícil todavía debido a las circunstancias políticas. Los miembros del Departamento tenían puntos de vista muy variados sobre la guerra y sobre los temas que ésta hacía surgir dentro de la Universidad. Estas diferencias, aunque tratadas de manera cortés y civilizada, requerían de Rawls tiempo y energía extra. Como también debía encargarse de sus cursos, tenía que usar las tardes y las noches para el pulido final del escrito a máquina.

Rawls recuerda este año académico como el más duro de su carrera. Pero a finales del mismo tenía un texto con el que estaba satisfecho. Como el escrito a máquina estaba lleno de insertos, no tenía idea de su verdadera extensión y se quedó pasmado cuando la

editorial de la Universidad de Harvard [H.U.P.] le mandó las 587 páginas de prueba para las correcciones y el Índice, el cual Rawls mismo preparó. El libro larga y ampliamente anticipado apareció en los Estados Unidos a finales de 1971.

En el prefacio de su obra Rawls señala que al presentar su *Teoría de la Justicia* trataba de unificar desde un punto de vista coherente las ideas expresadas en los ensayos escritos durante los últimos doce años, presentándose todos los temas centrales de aquellos de manera mucho más detallada.

Su propósito es defender una concepción de la justicia aplicable a un caso especial, la estructura básica de la sociedad. Se trata, concretamente, de ofrecer una colección sistemáticamente articulada de argumentos a favor de unos principios destinados a servir de criterios de justificación y crítica de las instituciones fundamentales de la sociedad: construcción política, y estructuras económicas y sociales más importantes.

Podrían resumirse en las siguientes:

1. *Fundamento: el contrato social como "Posición Original"*.
2. *"El velo de ignorancia"*.
3. *Principios*.
4. *Bienes sociales primarios*.
5. *Núcleo central de su concepción*.
6. *Su oposición al utilitarismo*.

Catedrático.

Las décadas siguientes fueron más tranquilas. En 1975 obtuvo la cátedra de Filosofía John Cowles. Continuó con sus clases y direcciones de tesis doctorales, formando numerosas generaciones de filósofos, y muchas mujeres entre ellos.

En 1979, cuando en Harvard habían tan sólo ocho cátedras, Rawls obtuvo la Cátedra de James Bryant Conant, llamada así en honor a un antiguo Rector de Harvard, en la cual le había precedido Kenneth Arrow, economista laureado con el premio Nobel.

Los miembros de este exclusivo grupo no solamente reciben un salario especialmente alto, sino también completa libertad con respecto a su enseñanza: si desean pueden ofrecer cursos en otros departamentos u omitir la enseñanza en un período académico para dedicarlo a la investigación, aunque Rawls nunca hizo uso de estas prerrogativas.

Como hizo antes, Rawls invirtió mucho esfuerzo en sus cursos (normalmente tres por año, divididos durante los dos semestres), que siempre fueron muy concurridos y respetados. Ofreció regularmente dos cursos históricos, aunque con lecturas algo variables, sobre Filosofía Moral (Butler, Hume, Kant, Sidgwick) y Filosofía Política y Social (Hobbes, Locke, Rousseau, Mill, Marx y algunas veces también *Teoría de la Justicia*).

Estos cursos estaban abiertos a estudiantes de postgrado y a estudiantes avanzados de pregrado, y generalmente contaban con una inscripción de 30 a 50 estudiantes. Consistían en dos excelentes conferencias por semana (que con frecuencia Rawls resumía para los estudiantes en una sola hoja escrita a mano) más una sesión de discusión de una hora que dirigía Rawls mismo para los estudiantes de postgrado, y para los de pregrado la dirigía un estudiante avanzado de postgrado.

Aunque la conferencia hubiera sido dictada muchas veces con anterioridad, la preparaba para cada clase examinando de nuevo los textos primarios y familiarizándose con todas las fuentes secundarias

nuevas e importantes. No resulta sorprendente, entonces, que muchos estudiantes de postgrado hayan asistido al mismo curso año tras año para profundizar sus conocimientos en la materia y para tomar parte en el desarrollo del pensamiento de Rawls.

Rawls también dictó regularmente seminarios de postgrado y cursos tutoriales (cursos similares a los seminarios, para 4 a 6 estudiantes avanzados de filosofía de pregrado) en los cuales discutían las obras nuevas importantes en la ética y la filosofía política, así como también otros temas relacionados, tales como la libertad y la fortaleza de la voluntad (Kant y Donald Davidson).

También, por supuesto, dirigía tesis doctorales y a través de los años formó un impresionante grupo de filósofos.

❖ 2ª ETAPA

Una gran parte de la respuesta crítica al libro de Rawls se enfocó, no en la igualdad sino en los fundamentos de la tolerancia liberal y la libertad. Las conferencias y ensayos de Rawls posteriores a la *Teoría de la Justicia* supusieron el inicio de una segunda fase que culminaría en la publicación de su segundo libro, *Liberalismo Político*.

Rawls prestó gran importancia al hecho de que el pluralismo con respecto a los valores últimos es inevitable —siendo la forma históricamente más importante el desacuerdo religioso—, y al hecho de que el intento por imponer un único sistema comprensivo de valores en una sociedad conduce inevitablemente a la opresión. La justicia requiere imparcialidad no sólo en la distribución de las ventajas materiales y sociales, sino también imparcialidad hacia las diferentes concepciones de lo bueno. El resultado es un régimen de tolerancia, con fuertes protecciones para la libertad de los individuos y las asociaciones de perseguir diferentes fines en la vida. Es un requisito del respeto mutuo.

Las publicaciones posteriores de Rawls, ensayos y conferencias, fueron los siguientes pasos para culminar una segunda fase, con la publicación de su segundo libro *Liberalismo Político*.

- 1978, “La estructura básica como objeto”
- 1980, “Conductivismo Kantiano en la teoría moral”
- 1982, “Las libertades básicas y su primacía”
- 1982, “Unidad social y bienes primarios”
- 1985, “Política, no metafísica”
- 1987, “Consenso entrecruzado”
- 1988, “Ideas del Bien”
- 1993, “La razón pública”

Liberalismo político, (1993)

En 1993 publica su segundo libro, *Liberalismo Político*, dando unidad sistemática a los ensayos que había publicado anteriormente, y en el que continúa y matiza la obra anterior *Teoría de la Justicia*.

En los años posteriores a la publicación de su primer libro, Rawls tomaba mayor conciencia del hecho de que la sociedad democrática moderna está caracterizada por una pluralidad de doctrinas filosóficas, religiosas y morales, así como una clara diversidad étnica y moral. Era de la opinión de que la teoría liberal de la justicia tal y como él la había formulado no tomaba en cuenta suficientemente esta realidad, por lo que debía ser retomada y matizada.

Rawls trata de ofrecer un sistema justo con el que resolver los nuevos problemas que plantea la sociedad actual:

Este segundo libro de Rawls tiene una estructura similar al primero. Son tres partes divididas en tres capítulos cada uno y la última en dos.

Liberalismo político supone un cambio mayor en el pensamiento de Rawls, aunque no una ruptura con su posición anterior. Rawls abandona la idea de elaborar un argumento de pretensiones universalistas para alcanzar los principios de justicia. Reflexiona acerca de la manera en que estos principios pueden ser aceptados por las posiciones diferentes existentes en una sociedad pluralista. La razón pública es la racionalidad que nos permite superar el pluralismo y alcanzar un acuerdo sobre los principios, un consenso entrecruzado.

Embolias cerebrales

En una conferencia sobre su obra en California en 1995, sufrió la primera de una serie de embolias cerebrales que le causaron un deterioro mental y físico sustancial.

Sin embargo, con notable disciplina y contando con la incansable ayuda de su esposa y de algunos antiguos estudiantes, llevó el trabajo de su vida hacia su culminación mediante varias publicaciones planeadas con mucha antelación que explican, defienden, extienden y también revisan su teoría de la justicia.

Un ejemplo de ello es la revisión del concepto de “Razón pública”. La perspectiva de Rawls sobre esta cuestión se encuentra expresada más claramente en su ensayo posterior “**Una revisión de la idea de la razón pública**” (1997)

***El Derecho de Gentes*, (1999)**

En su tercera obra *El Derecho de Gentes*, extiende esta teoría a las relaciones internacionales, mejorando y ampliando significativamente una conferencia de idéntico título que había dictado para Amnistía Internacional seis años antes. En él pretende presentar cómo es posible una sociedad mundial de pueblos libres y decentes.

Las ideas centrales de la obra pueden ser resumidas en los siguientes puntos:

1. *Utopía realista*
2. *Tolerancia con pueblos decentes*
3. *Límites a la tolerancia*
4. *Esperanza en el futuro de la humanidad*

❖ **3ª ETAPA**

***Justicia como equidad. Una reformulación*, (2001)**

En el año 2001 publica Rawls su libro *Justicia como equidad. Una reformulación*. El comienzo de este su último libro se sitúa a lo largo de la década de los ochenta, a partir de una recopilación de notas de clase que Rawls fue elaborando como apostillas y reformulaciones de su obra. Se trataba de las clases de Filosofía Política que Rawls impartía regularmente en Harvard en esa década. El curso incluía el estudio de las obras de importancia histórica (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Mill y Marx), y también presentaba los fundamentos de la propia concepción de Rawls.

Las clases sobre la justicia como equidad se distribuían a los alumnos por escrito, en un principio como suplementos a las lecturas seleccionadas de la *Teoría de la Justicia*. Allí se abordaban cuestiones que Rawls entendía debían ser corregidas, matizadas, complementadas o ampliadas. De esta forma las clases terminaron presentándose como un trabajo independiente, una reformulación de su primer libro. Hacia 1989 el manuscrito ya tenía la estructura de su obra *Justicia como equidad. Una reformulación*.

Con su afán perfeccionista volvió a revisar el libro en 1990; pero fue después de la publicación de su obra *Liberalismo Político* cuando retomó esta obra, centrándose en *El Derecho de Gentes*, concebida como sexta parte de este libro, aunque al final no se incluyó.

Pero desde 1995, debido a su enfermedad Rawls no pudo revisar la versión final del manuscrito, aunque la mayor parte estaba casi terminada.

El propio Rawls expone sus dos objetivos en el prefacio del libro:

- rectificar los defectos más serios de la *Teoría de la Justicia*
- agrupar en una formulación unificada y definitiva toda su obra anterior

El libro se divide en cinco partes:

- ✓ “Ideas fundamentales”
- ✓ “Los principios de Justicia”
- ✓ “El argumento desde la posición original”
- ✓ “Las instituciones de una estructura básica justa” y
- ✓ “La cuestión de la estabilidad”

Muerte (2002)

El 24 de noviembre de 2002 John Rawls falleció en su hogar en Lexington, con su esposa Mardy junto a él, después de un rápido pero indoloro deterioro de su salud.

El martes 3 de diciembre, día de su funeral en la *First Parish Church* junto al campo de Lexington, la Alcaldía de Lexington11, en una inusual muestra de respeto para un filósofo, hizo ondear la bandera a media asta sobre el histórico campo de batalla “como homenaje a la memoria de John Bordley Rawls, cuya sabiduría y honor inspiraron a muchos de nosotros”

Obra póstuma: *Lecciones de Historia sobre Filosofía Política*

Un segundo volumen de sus conferencias y clases sobre historia, en esta ocasión sobre filosofía política, fue editado por Samuel Freeman con la ayuda de la esposa de Rawls, Mardy, y apareció como su último libro.

El objetivo de las lecciones de Rawls era, según él mismo escribió, “distinguir los elementos fundamentales del liberalismo como expresión de una concepción política de la justicia cuando éste es contemplado desde dentro de la tradición del constitucionalismo democrático”.

Para ello, examina las diversas corrientes que configuran las tradiciones liberal y democrática constitucionales, así como las figuras históricas que mejor representan esas corrientes: entre ellas, los contractualistas Hobbes, Locke y Rousseau; los utilitaristas Hume, Sidgwick y J. S. Mill, y también Marx, en calidad de crítico del liberalismo. También se incluyen en un apéndice las lecciones de Rawls sobre el obispo Joseph Butler.

Revisadas y perfeccionadas constantemente a lo largo de tres décadas, las clases magistrales de Rawls acerca de estas figuras reflejan su visión cambiante y en continua evolución sobre la historia del liberalismo y la democracia, así como sobre el lugar ocupado por su propia obra en relación con dichas tradiciones. Marcadas por la paciencia y la curiosidad características de Rawls, y editadas escrupulosamente por Samuel Freeman, estudiante y ayudante docente suyo, estas lecciones constituyen una digna adición final a su obra y, en no menor medida, a la historia de la filosofía política.

ÍNDICE BIOGRÁFICO

JOHN RAWLS (1921-2002)

1921-1927 Familia

1927-1939. Educación no universitaria

1939-1943. Estudios universitarios

1939. Ingreso en Princeton

1943. Sus inclinaciones religiosas.

1º. Tesis de graduación: *Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe*

2º. Inclinación por el sacerdocio episcopaliano

1943-1945. II Guerra Mundial.

a. Misiones en el Pacífico

b. Los horrores de la guerra

c. El impacto de la II GM en el pensamiento de Rawls

1º. Abandona la idea del sacerdocio episcopaliano

2º. No pierde la esperanza por el futuro de una sociedad justa

1946- 1950. Estudios de postgrado

1949. Matrimonio con Margaret (Mardy) Warfield Fox

Docencia

a. 1950-1952. Princeton

1º. “Esbozo de un procedimiento de decisión para la Ética”

b. 1952-1953. Oxford

c. 1953-1960. Cornell. *Philosophical Review*

1º “Dos conceptos de normas”

2º. “Justicia como equidad”

d. 1960-1962. Massachusetts Institute of Technology (M.I.T.).

e. 1962. Harvard

1º. Más de tres décadas de enseñanza e investigación

2º. “Lecciones sobre Historia de la Filosofía moral”

3º. Seis ensayos hasta la publicación de *Teoría de la Justicia*

4º. “El sentido de la justicia”

5º. “Justicia distributiva ”

1964- 1975. Guerra de Vietnam

1º. ¿Qué fallas podían explicar en la sociedad la continuación feroz de una guerra manifiestamente injusta?

2º. ¿Cómo podían los ciudadanos oponerse a esta guerra?

3º. “La justificación de la desobediencia civil ”

1971. *Teoría de la Justicia*

1972-1993. Catedrático.

1º. 1975. Cátedra de Filosofía John Cowles

1979. Cátedra de James Bryant Conant

2º. Actividad docente e investigadora

3º. Nuevos ensayos

1993. *Liberalismo político*

1995. Embolias cerebrales

1997. “Una revisión de la idea de la razón pública”

1999. *El derecho de gentes*

2001. *La justicia como equidad. Una reformulación*

2002. Muerte

Obra póstuma. *Lecciones sobre Historia de Filosofía Política*

INFLUENCIA BIOGRÁFICA SU PENSAMIENTO

El estudio de la biografía de John Rawls tiene un gran interés. Su entorno familiar durante su infancia, el contacto con situaciones de discriminación por razón de sexo (el voto o la educación de las niñas); por la raza (blancos y negros); y por la situación socio-económica de las personas, su formación académica, su participación en la Segunda Guerra Mundial, su oposición frontal a la guerra de Vietnam, y su actividad docente universitaria, marcaron claramente sus reflexiones en torno al sentido de la justicia y otros aspectos de su pensamiento:

Discriminación:

▪ **Racial**

- Raíces sureñas
- Contactos con personas negras que vivían en Baltimore, donde la población afroamericana era importante, y cuyos niños estudiaban en escuelas distintas de las de los blancos

▪ **Mujer**

- Voto: madre defensora del sufragio femenino, y presidenta de la Liga de Mujeres Votantes de Baltimore
- Educación: los padres de su mujer pagaron los estudios a sus dos hermanos, pero no a ella

▪ **Social**

- Estancias veraniegas de la familia en una zona costera más fresca, donde conoció a blancos en situación de pobreza.
- Decisión del Departamento de Defensa de no reclutar estudiantes con un buen expediente académico, algo que benefició no sólo a los más inteligentes sino también a los más pudientes.

Lotería natural

- Muerte sucesiva de dos de sus hermanos menores, de cinco y dos años de edad, consecuencia de enfermedades que sufrieron al contagiarse de él.
- La muerte en la trinchera de un compañero suyo cumpliendo una tarea que, por azar, no hizo él.
- El manuscrito de *Teoría de la Justicia* se salvó milagrosamente de un incendio en la Universidad.

Religión

▪ **Positiva**

- Educación religiosa en un colegio privado, Kent School.
- Su tesis de graduación en filosofía, *Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe* (1943), especialmente influenciada por su profesor Norman Malcolm

▪ **Negativa**

- Un sermón desafortunado de un pastor protestante en el campo de batalla, involucrando a Dios en la guerra en defensa de los americanos;
- La muerte en una trinchera de un querido compañero suyo cumpliendo una tarea que, por azar, no hizo él,
- El holocausto judío de los nazis. No entendía Rawls cómo la Voluntad Divina podía haber permitido esa atrocidad

Integridad moral

- Fue degradado en el ejército por negarse a cumplir una orden de un superior: castigar a un soldado por haber insultado a un Primer Teniente.

Humildad

- La humilde intención de Rawls con su *Teoría de la justicia* queda patente desde su mismo título en inglés, donde la presenta como una mera propuesta teórica haciendo sentir el pluralismo plenamente liberal del propio autor: "A theory of justice" ("UNA" teoría de la justicia, no "LA" teoría de la justicia).
- Rechazo de las prerrogativas que le concedía la Cátedra James Bryant Conant.
- Declinó múltiples honores y reconocimientos públicos.

Desconfianza en las doctrinas comprehensivas como base de la política justa

- Fanatismo mortal del ejército japonés,
- El horror asesino de los nazis en el holocausto

La masacre calculada de miles de civiles por parte de los aliados en Tokyo, Hiroshima y Nagasaki con las bombas atómicas.

CONTEXTO HISTÓRICO

Históricamente, hablar de Rawls, es hablar de los acontecimientos más relevantes del siglo XX, donde su país fue protagonista esencial. La implicación de nuestro autor en sus circunstancias sociales, políticas y económicas, le llevaron a ir absorbiendo e incorporando a su teoría los numerosos problemas y respuestas que comenzaban a llamar la atención pública.

Ha sido una época con grandes avances en el mundo desarrollado como son:

- Creación de instituciones y tribunales internacionales para luchar por la defensa de unos derechos humanos mínimos expuestos en una declaración con carácter universal.
- Fin formal de la política imperialista, aunque el problema de la globalización aun tenga mucho que decir al respecto.
- Afianzamiento de los sistemas democráticos con el incremento de los derechos y libertades ciudadanas.
- Comienzo del fin de las discriminaciones por razón de sexo, raza, religión, etc.
- Etc.

Por el contrario, también hubo acontecimientos con carácter catastrófico como:

- Guerras mundiales.
- Grandes genocidios y etnocidios.
- Bipolaridad política mundial (EE.UU. y U.R.S.S.).
- Distanciamiento entre el primer y el tercer mundo.
- Etc.

Rawls vivió de manera especialmente intensa el enfrentamiento entre el capitalismo y el socialismo. Confrontación política basada en la oposición radical entre liberalismo y comunitarismo, algo que rehúye nuestro autor (de hecho fue criticado desde ambos extremos).

La II Guerra Mundial y la primera derrota bélica estadounidense en la Guerra de Vietnam ponen de manifiesto no sólo los desastres de la guerra, sino también profundas injusticias que fueron material básico de referencia en las reflexiones rawlsianas.

También supuso en el final de siglo el cuestionamiento de los bloques políticos: si el comunista toca a su fin con la caída del muro de Berlín en 1989 como consecuencia de la política aperturista de Gorbachov, el capitalista es cuestionado por los movimientos de globalización, cuestión abordada por Rawls en su *Derecho de gentes*.

EE.UU. vive una época turbulenta marcada por la lucha por la consecución de los logros arriba expuestos

Nunca dejó de criticar tampoco al sistema político de su propio país por incumplir tan flagrantemente las condiciones mínimas de la justicia política. *Teoría de la justicia*, por ejemplo, aparecerá en plena resaca de la guerra de Vietnam y de los movimientos por los derechos civiles de las minorías de finales de los sesentas.

Ya en pleno período de la globalización vio también la luz un intento por trasladar su teoría de la justicia al ámbito de las relaciones internacionales (*El derecho de gentes*, 1999), coincidiendo con su período de convalecencia después de su primer infarto.

CONTEXTO CULTURAL

Culturalmente, será una época de dictadura tecnológica. Los inmensos avances científicos serán siempre puestos al servicio de una sociedad de consumo dictada por los intereses capitalistas.

No solamente ha habido un cambio de paradigma en la ciencia, abanderado por las teorías de la relatividad y cuántica, sino también en lo socio-cultural, despreciando “lo viejo” frente a “lo nuevo” (lo joven, lo original). Así, las vanguardias toman la bandera de la libertad dando lugar a movimientos como el impresionismo, el expresionismo, el surrealismo y el cubismo entre otros.

Especial importancia tiene también el tratamiento que hace la floreciente industria cinematográfica norteamericana de la Guerra del Vietnam, respecto a la que Rawls se posicionó claramente en contra.

Del feminismo, secundado por Rawls durante toda su vida basándose en las experiencias de su madre y de su esposa, también recibió críticas pues le censuraban su olvido de la familia como institución básica de la sociedad, y por lo tanto, como entidad reproductora de injusticias y prejuicios.

CONTEXTO FILOSÓFICO

Filosóficamente, el carácter académico, estricto y sistemático de Rawls le hace nutrirse tanto de los planteamientos clásicos como de las más novedosas innovaciones.

En general, después de la segunda guerra mundial la influencia de **la metafísica alemana** se incrementa en Norteamérica y se desarrolla más que en Europa, en parte debido a que pensadores como Marcuse, Strauss, Feyerabend, Cassirer, Carnap, Hempel, Tillich, Adorno, Horkheimer, Von Mises, Arendt, Göedel, entre otros al emigrar contribuyen al desarrollo de esta influencia.

Influenciado por **Kant**, desarrolla una teoría sistemática de la justicia que se apoya en principios racionales (la razón práctica). John Rawls, fue toda su vida un estudioso de Kant.

- Una de las secciones más famosas y controversiales de la *Teoría de la Justicia* (1971) se titula "La interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad" (Sección 40).
- El ensayo de 1980 que señala el paso del Rawls temprano al Rawls tardío es "*El constructivismo kantiano en la teoría moral*".
- En 1989, Rawls escribió un ensayo sobre Kant, "*Temas de Filosofía Moral de Kant*", que aclara la teoría política propia de Rawls.
- En *El liberalismo político* (1993) y *La justicia como equidad: Una reformulación* (2001), Rawls no se identifica con la teoría kantiana, sin embargo, Kant es un interlocutor habitual en estas páginas.
- Rawls detalla su deuda con Kant, en *Conferencias sobre la Historia de la Filosofía Moral* (2000). En él trata el pensamiento de Kant en el centro de su relato de la historia de la filosofía moral y examina la obra de Hume, Leibniz y Hegel, principalmente para aclarar Kant.

Más allá de que el **marxismo** fuese considerado doctrina oficial en muchos países y prohibida en otros como EE.UU. (recordemos la "caza de brujas" de Mc Carthy), el pensamiento de autores como Lukács, Althusser o Gramsci tuvieron una importante repercusión en los ámbitos académicos. Para los comunitaristas, el ser humano es un ser esencialmente social, por tanto la sociedad tiene prioridad sobre el individuo a la hora de priorizar extremos de la razón práctica. Cuestionaron a Rawls el sentido de su proyecto en su totalidad. Para ellos la pretensión de alcanzar valores universales es ilusoria, ya que lo justo depende del contexto histórico. Los marxistas le reprochaban que no colocara el problema de la propiedad de los medios de producción en el centro de la escena (Rawls sostenía que una sociedad justa era compatible tanto con la propiedad privada como con la propiedad estatal de los medios productivos).

Filosofía analítica: los problemas filosóficos no son más que problemas del lenguaje. No debemos, pues, resolver sino "disolver" dichos problemas, es decir, precisar lo suficientemente el lenguaje como para darnos cuenta de que no tales problemas no existen. Esta necesidad de exactitud, viene impuesta por su admiración por la precisión léxica de la Ciencia, y es algo que influirá sobre Rawls en lo formal, aunque no en sus contenidos.

La teoría de Rawls pretende proponer un concepto de justicia alternativo a los del intuicionismo y utilitarismo:

El intuicionismo afirma la existencia de una pluralidad de principios de justicia, capaces de entrar en conflicto entre sí, y la inexistencia de un método válido para escoger el más idóneo, de ahí que no nos quede más remedio que recurrir a la intuición como criterio, algo que es rechazado por Rawls.

El utilitarismo surgido con Jeremy Bentham y John Stuart Mill es una teoría teleológica o consecuencialista según la cual un acto es correcto cuando maximiza la felicidad general (identifican lo correcto con el bien), mientras que la teoría deontológica de Rawls defenderá que la corrección moral de un acto dependen de las cualidades intrínsecas de dicha acción (lo correcto es independiente del bien). Reprochaban a Rawls la arbitrariedad con la que derivaba sus principios de justicia en la posición

original. Para ellos, en una situación de incertidumbre, lo racional no es preocuparse por la posición de los que están peor, sino simplemente maximizar la utilidad promedio, con lo que los desaventajados no merecerían ninguna preferencia especial.

Contractualismo: surgido en la Ilustración con Hobbes, Locke, Rousseau y Kant, según los cuales la legitimidad del poder proviene de la racionalidad otorgada por el acuerdo a modo de contrato entre ciudadanos originariamente iguales. Es típica la crítica que sostiene que no tiene sentido pensar en contratos que en la práctica no han existido. Frente a Locke, Rousseau, o Hobbes, este reclamo viene simplemente a desmentir la existencia de algo así como un contrato original «real», presente en los comienzos de la vida civilizada: ¿quién ha firmado dicho contrato?, ¿dónde ha quedado registrado el mismo? Sin embargo, en Rawls se trata de un CONTRATO HIPOTÉTICO.

Liberalismo: prioridad del individuo sobre la sociedad y de la justicia sobre el bien. Defensa de la libertad individual, la propiedad privada, la igualdad y la tolerancia religiosa, la división de poderes y la constitución. Todos estos aspectos surgidos con el iluminismo y desarrollados por autores como Locke, Stuart Mill o Kant.

El liberalismo adquiere dos formas:

- **Conservador o libertario:** Prioridad extrema de la libertad individual y, por tanto, de la propiedad privada. Este antiestatalismo radical fue la base de su oposición a Rawls con Robert Nozick a la cabeza: rechazaron enérgicamente la idea de la LOTERÍA NATURAL, y arguyeron que, si Rawls hubiera sido consistente, hubiera debido aceptar la redistribución no sólo de recursos y oportunidades, sino también de órganos: un Estado rawlsiano extraería riñones y ojos para implantárselos a enfermos y ciegos. También critican la rigidez del VELO DE IGNORANCIA como un retroceso a los inicios contractualistas. Considerar que Rawls vuelve al contractualismo de Rousseau parece algo exagerado. La teoría de Rawls, parte del pluralismo y en el reconocimiento de que distintas doctrinas comprensivas tienen que convivir en la sociedad, y para ello hacen falta reglas mínimas consensuadas desde una POSICIÓN ORIGINAL. Allan Bloom sostiene que la posición original de Rawls se basa en una incompreensión del "*estado de naturaleza*", formulado en las lecciones de Hobbes, Locke y Rousseau.
- **Igualitario:** La naturaleza no es justa o injusta con nosotros al hacernos distintos, lo que es justo o injusto es el modo en que el sistema institucional procesa estos hechos de la naturaleza, tal y como defiende Rawls.

John Rawls podría considerarse el fundador de la teoría política LIBERAL contemporánea; es más, incluso podría ser señalado como el resucitador de toda la teoría política contemporánea misma que, hasta la publicación de su *A theory of Justice*, yacía prácticamente abandonada por la academia. Después de la denominada Crisis de los paradigmas, la filosofía o teoría política padeció un receso tal que parecía anunciar su desaparición del ámbito del debate teórico. Con Rawls, la filosofía volvió a recuperar así su papel como instigadora de la deliberación pública sobre cómo hemos de vivir u organizar las bases de nuestra convivencia.

Su influencia, tanto sobre las teorías como sobre las políticas económicas del mundo anglosajón y del continente europeo, es grande, singularmente entre los liberales y los progresistas. Mientras que el pensamiento igualitarista, que identifica justicia con igualdad económica, pierde su vigencia, la teoría rawlsiana tiende a justificar las desigualdades, y ello en el nombre mismo de la justicia.

La teoría de Rawls fue una reacción contra el relativismo y el escepticismo ético, que niegan la posibilidad de afirmar la verdad o falsedad de las afirmaciones sobre lo justo o lo correcto. Marcó un renacimiento del realismo moral, según el cual la argumentación en materia de justicia es una actividad fructífera, en la que es posible distinguir mejores y peores respuestas, pudiendo concluir que la aportación más importante de la teoría de Rawls ha sido recuperar la importancia de las teorías sobre la justicia en las modernas ciencias sociales.

Como todo autor clásico, Rawls generó repercusiones positivas y negativas. Sus aportaciones son consideradas como verdaderos baluartes del liberalismo, aunque, por supuesto, no yacen libres de críticas desde las muy diversas posturas que caracterizan al pensamiento político contemporáneo suscitando reacciones de anarco-capitalistas como Nozick, de neohegelianos como M. Sandel y Ch. Taylor, o de

republicanos como M. Walzer. Incluso desde el propio liberalismo, es posible encontrar una heterogeneidad de posturas tal, que lleva a muchos autores a corregir la obra de este gran pensador.

Gorka Etxebarria, por ejemplo, califica a John Rawls como un "**gurú de la izquierda**". De hecho en la sección de "Antiliberales" de Liberalismo.org, los responsables incluyen a John Rawls junto a nombres tales como Noam Chomsky, Fidel Castro, Marx, etc., quizá esto no sea del todo equivocado, aunque sí resulta extremadamente inexacto, puesto que el pensamiento de John Rawls en lo único que se asemeja a posturas de izquierda decimonónicas como las de Marx, es en lo mismo que todos los liberales comparten con ellas: los principios ilustrados.

De esta manera, el PRINCIPIO DE DIFERENCIA rawlsiano (aquel que dice que las únicas desigualdades que serían justificables en las instituciones básicas de la sociedad son aquellas que beneficien a los menos aventajados), es interpretado como un argumento socialista opresivo de la individualidad y el pluralismo agudo de la sociedad. Sin embargo, dicha sugerencia olvida el ordenamiento jerárquico de los principios de justicia que no significa sino que dichas políticas de justicia distributiva sólo pueden ser aplicables cuando hay plena IGUALDAD en el reparto de esquemas de libertades para todos los miembros de la sociedad independientemente de la doctrina comprensiva a la cual se adscriban, así como el requisito de que cargos y beneficios estén abiertos para todos; es decir, que exista plena IGUALDAD DE OPORTUNIDADES. Además, ese principio es aplicable exclusivamente a las desigualdades provenientes exclusivamente de la LOTERÍA NATURAL.

PENSAMIENTO DE JOHN RAWLS

1. Características fundamentales de una sociedad democrática:

- pluralismo razonable: diversidad de doctrinas comprensivas
- soberanía popular: el poder político recae sobre los ciudadanos libres e iguales como cuerpo colectivo.

DEMOCRACIA LIBERAL: PLURALISMO RAZONABLE y PODER POPULAR

El contexto social en el que se enmarca la teoría de Rawls es el de una democracia liberal, donde se dan unas circunstancias muy concretas:

- Escasez moderada de recursos que hace necesaria la cooperación social para que todos los individuos puedan disfrutar de un nivel de vida decente.
- Un pluralismo de doctrinas religiosas, filosóficas y morales comprensivas, es decir, omniabarcantes en cuanto a su concepción de la realidad abarcando todos los terrenos de la experiencia humana. Este pluralismo, por ser razonable (no confundir con “racional”), exige que debamos tomar en consideración y respetar todos los puntos de vista posibles. De ahí la necesidad de un consenso entrecruzado de dichas doctrinas que nos conduzcan a una concepción de justicia que en nuestro autor no tiene otra pretensión que la de limitarse al ámbito político, lejos de las exigencias filosóficas de los autores estudiados hasta ahora.

De hecho, la filosofía política cumple para Rawls cuatro papeles:

- Práctico: resolver el problema del conflicto y el orden social (tal y como lo habían planteado Montesquieu, Hobbes y Locke entre otros)
- Orientador: tal y como había mostrado Kant, la razón debe orientarnos “en el espacio de todos los fines posibles, individuales y asociativos, políticos y sociales”.
- Reconciliador: subrayado por Hegel. Una sociedad democrática no es una comunidad (donde existe una unión anímica entre los individuos, por ejemplo en la familia), pero tampoco es una asociación (ya que no entramos voluntariamente en ella buscando un interés común). Según Rawls, sería lo que él llama “un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo, de una generación a la otra, donde los que participan en la cooperación se conciben como ciudadanos libres e iguales y como miembros cooperativos normales de la sociedad durante toda su vida”.
- Realísticamente utópica: por tratarse de una disciplina que investiga los límites de la posibilidad política practicable:

El tema central de su obra *El liberalismo político* (1993), había sido la integración normativa del pluralismo vigente en la sociedad actual.

La pregunta sería: ¿Es posible encontrar un núcleo de valores que puedan ser compartidos por personas y grupos que sostienen distintas -y muchas veces opuestas- concepciones del bien?

Se trata aquí a la postre es de buscar el conjunto de principios y valores políticos esenciales que puedan ser admisibles como fundamento de un consenso entrecruzado entre personas y grupos que pueden discrepar -y de hecho discrepan- sobre todo lo demás, tanto en lo relativo a cuestiones religiosas como morales o de ideas políticas.

Los valores de la tolerancia y el pluralismo como guardianes de cualquier concepción pública de justicia pasarán aquí al primer plano.

Los aspectos característicos del liberalismo político son:

- La realidad esencial es el individuo, no el estado
- Defensa de la libertad individual, la propiedad privada, la igualdad y la tolerancia religiosa.

Todos ellos son aspectos que vimos en anteriores autores como Locke, Stuart Mill o Kant, pero a diferencia de ellos (cuyo liberalismo podríamos denominar “comprehensivo”), el liberalismo que propone Rawls se limita al ámbito de lo político, siendo mucho menos pretencioso limitando su objetivo a la consecución de un “acuerdo de mínimos” sobre el que edificar la convivencia, logrado a través del consenso, es decir, del consentimiento entre los individuos afectados caracterizado por la ausencia de oposición (no hay vencedores y vencidos tras la negociación).

Podríamos hablar de soberanía popular, ya que el poder político recae sobre los ciudadanos libres e iguales como cuerpo colectivo. Son ellos los responsables de conseguir un consenso entrecruzado en forma de contrato. Dicho contrato hipotético, entonces, viene a negar y no a reflejar (tal como parece ocurrir en los contratos hobbesianos) nuestra desigual capacidad de negociación. Así, el contractualismo hobbesiano y el rawlsiano aparecen comprometidos con una idea diferente de la igualdad: la igualdad que le interesa a Rawls no tiene que ver con el igual poder físico (capaz de forzarnos a firmar un contrato mutuamente beneficioso), sino con nuestro igual estatus moral, que nos fuerza, en todo caso, a desarrollar una preocupación por la imparcialidad —por el hecho de que se consideren imparcialmente las preferencias e intereses de cada uno.

Problema: legitimidad del poder político: concepción de la justicia

Solución: Principio liberal de legitimidad política:

Consenso en:

- Constitución
- Justicia básica

Concepción política de justicia:

- Razón pública (principios y valores compartidos)
- Régimen libre (libertad de expresión y pensamiento)

Límites del consenso: resueltos por las asambleas legislativas

LEGITIMIDAD DEL PODER POLÍTICO: NEOCONTRACTUALISMO

Recordemos que legalidad y legitimidad son dos términos claramente diferenciables. Si el primero hace referencia al acuerdo con la ley, el segundo se centra en la moralidad, en el deber.

Si todos somos iguales ¿por qué unos tienen el poder y otros no? ¿Por qué “debemos” obedecer a la autoridad establecida?

Max Weber había señalado tres tipos de legitimidad:

- Tradicional: basada en la costumbre y en la historia (el caso de algunas monarquías)
- Carismática: basada en la personalidad del líder (orígenes del castrismo cubano)
- Legal: basada en la razón (las democracias actuales)

A ellos, cabría añadirle un cuarto:

- Divina: poder otorgado por Dios (caso de los gobiernos teocráticos)

Evidentemente, en las sociedades modernas la legitimidad proviene de la racionalidad otorgada por el acuerdo a modo de contrato entre ciudadanos originariamente iguales.

El neocontractualismo, como su propio nombre indica, es una visión renovada de la teoría del contrato social o teoría contractualista surgida en el siglo XVII. John Rawls continúa, pues, la teoría tradicional del contrato social representada por Hobbes, Locke, Rousseau y Kant. Siguiendo a éste, la base de su concepto de justicia es algo formal, abstracto, vacío. Así Rawls construye un **formalismo moral** para fundamentar las normas morales y por tanto el concepto de sociedad justa. Todo depende del procedimiento. Si el procedimiento es justo, las consecuencias también son justas. Rawls, como muchos otros liberales, defenderá una concepción no-consecuencialista sino «**deontológica**», esto es, una concepción conforme a la cual la corrección moral de un acto depende de las cualidades intrínsecas de dicha acción y no, como ocurre en las posiciones «teleológicas», de sus consecuencias, de su capacidad para producir un cierto estado de cosas previamente valorado.

Desde el comienzo del Iluminismo, el contractualismo se ha mostrado como la forma más atractiva de completar el vacío dejado por las explicaciones religiosas sobre las cuestiones morales y sobre el problema de la legitimación de la autoridad. El neocontractualismo pretende elaborar y fundamentar un criterio de legitimidad democrática de la sociedad y el poder político muy lejos de los métodos de la tradición positivista (positivismo lógico) y analítica.

Rawls se plantea como el principal objetivo de su obra “elaborar una teoría de la justicia que sea una alternativa viable a doctrinas que han dominado largamente nuestra tradición filosófica”: el intuicionismo y, sobre todo, el utilitarismo.

El concepto liberal de legitimidad política se basa en el consenso constitucional respecto a principios y valores fundamentales.

Rawls considera su “democracia de propietarios” como una **democracia constitucional** frente a lo que sería una **democracia procedimental**.

- Ésta sería un sistema en el que la voluntad de la mayoría a través del voto no tiene límites. Siempre que se sigan los procedimientos adecuados, sus decisiones tendrán el rango de ley.
- Por el contrario, en un régimen constitucional las leyes y los estatutos están limitados por los derechos y deberes fundamentales recogidos en la **Constitución**, escrita o no. En una cultura política pública donde están enraizadas las concepciones y principios fundamentales de la justicia como equidad, habrá una mayor probabilidad de conseguir esos principios así como los ideales de libre razón pública y de democracia deliberativa. Una vez establecidos estos aspectos constitucionales fundamentales, sería deseable “**consenso sobrepuesto**” (se puede discrepar en lo no básico) sobre el procedimiento para dirimir los asuntos relacionados con las cuestiones básicas o cercanas a ellas que pudieran llegar a ocasionar división social.

Rawls distingue tres niveles de justicia:

- Local: aplicada en instituciones y asociaciones.
- Doméstica: aplicada a la estructura básica de la sociedad.
- Global: aplicada al derecho internacional (denominada “derecho de gentes” por el autor)

La justicia como equidad es una concepción política de la justicia para el caso especial de la estructura básica de una sociedad democrática moderna. Se encajaría por tanto dentro del segundo nivel, siendo su objetivo describir una estructura básica que suponga un marco de pensamiento en el que pueda darse un consenso entrecruzado razonable. No se trata, pues, de concretar la resolución de conflictos ya que con ello se correría el riesgo de no podemos ajustar a las cambiantes circunstancias sociales.

Por “**razón pública**” Rawls entiende la manera de razonar que los ciudadanos se autoimponen colectivamente. Son, pues, reglas que por ser respaldadas por el Estado junto a la libertad de expresión y pensamiento propia del régimen constitucional, hacen a esa razón libre.

Frente a ella, la razón no pública será la que los individuos y asociaciones (religiosas, científicas, universitarias, clubes privados, etc.) usan para las deliberaciones que les competen respecto a sus decisiones, ya sean personales o colectivas.

Esta sería la “concepción amplia” de razón pública que Rawls expone en *La justicia como equidad, una reformulación* a diferencia de la “concepción incluyente” propuesta por el autor en *El liberalismo político*, que es más restringida ya que sólo permite introducir las doctrinas comprensivas en circunstancias no ideales (como por ejemplo la esclavitud en los antiguos estados sureños de Norteamérica).

El contrato tiene como objetivo último el establecimiento de ciertos principios básicos de justicia. Estos principios, sin embargo, no se orientan a resolver casos particulares, problemas cotidianos de justicia que deben resolverse en las asambleas de los distintos Estados (senado y parlamento, por ejemplo en el caso de España). Los principios defendidos por Rawls aparecen, más bien, como criterios destinados a aplicarse en relación con la «estructura básica de la sociedad». Como él mismo aclara: «*El objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, el modo en que las instituciones sociales más importantes distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social. Por instituciones más importantes entiendo la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales.*».

2. Concepto de sociedad: sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos concebidos como libres e iguales:

Problema: Principios que: - **definan los derechos y libertades básicos.**
- **regulen las desigualdades sociales y económicas**

Objetivos: un principio distributivo apropiado

- Igualdad de derechos y libertades
- Valor equitativo de las libertades políticas
- Igualdad equitativa de oportunidades

CONCEPTO RAWLSIANO DE SOCIEDAD: LA JUSTICIA COMO EQUIDAD

Los principios resultantes del contrato rawlsiano vienen a aplicarse a **sociedades bien ordenadas**. Una sociedad bien ordenada es aquella que:

- está orientada a promover el bien de sus miembros.
- priman las circunstancias de justicia.
- es aquella en la que no existe ni una extrema escasez ni una abundancia de bienes;
- donde las personas son más o menos iguales entre sí (en cuanto a sus capacidades físicas y mentales) y, también, vulnerables frente a las agresiones de los demás.

Los ciudadanos son concebidos como “libres” en dos sentidos:

- Se conciben a sí mismos y a los demás con la facultad de poseer una concepción de bien. Dada esta capacidad moral, su identidad pública o legal como personas libres no se ve afectada por los posibles cambios en su concepto de bien (por ejemplo, puedo cambiar de religión sin que sea “otra persona” a efectos de justicia política).
Existen dos tipos de compromisos y adhesiones que definen la identidad moral y orienta nuestra vida: los políticos y los no políticos. En una sociedad bien ordenada, deberían ser prácticamente los mismos.
- Se entienden como fuentes autenticatorias de exigencias válidas. Esto es razonable siempre que la concepción privada del bien sea compatible con la concepción pública recogida en la constitución.

La justicia como equidad es una concepción igualitarista a nivel económico y social.

Rawls se plantea la búsqueda de unos principios que definan los derechos y libertades básicos y que regulen las desigualdades sociales y económicas.

Estos derechos y libertades básicos son:

- la libertad política, que es el derecho a votar y a desempeñar cargos públicos;
- la libertad de expresión y de reunión;
- la libertad de conciencia y de pensamiento;
- la libertad personal, frente a la opresión psicológica, a la agresión física y a la integridad personal;
- el derecho a la propiedad personal,
- la libertad frente al arresto y a la detención arbitrarias.

Su objetivo es discernir un principio distributivo apropiado que decida sobre temas fundamentales como la igualdad de derechos y libertades, el valor equitativo de las libertades políticas y la igualdad de oportunidades. Para establecerlo va más allá de lo que llamamos **justicia distributiva** (aquella que plantea una proporcionalidad directa de refuerzos y castigos), ya que no responde a su ambición de consenso que sea justo para el conjunto social.

Precisamente el de la justicia será el tema central de su obra de referencia *Teoría de la Justicia* (1971). La idea fundamental será que la libertad va unida a la igualdad y no puede desligarse de ella. Una democracia desigualitaria sería así una contradicción en los términos. El objetivo último no es otro que denunciar la arbitrariedad moral que subyace a la atribución de recursos y recompensas sociales, que muchas veces no es más que el resultado del azar, la dominación y de contingencias sociales de diverso

tipo y exigen una intervención social directa para enmendarlas. Que diferentes niveles de desigualdad sean en gran medida ineludibles es algo que no se discute. Lo que importa es que puedan ser justificadas públicamente. Para Rawls esta prueba sólo estaría en condiciones de pasarla una propuesta que afirmara la radical igualdad de derechos políticos y una estricta igualdad de oportunidades. La desigualdad de otros recursos sólo sería legítima si tiene el efecto de beneficiar directamente al grupo de los menos aventajados. Este esto consisten, llevados a un extremo de simplificación, sus principios de la justicia", los auténticos pilares del "liberalismo igualitario".

Según Rawls, para situaciones como las mencionadas, no existe un criterio independiente que nos pueda decir qué es lo que es justo hacer, aunque sí existen procedimientos que nos pueden ayudar a llegara resultados equitativos. Esto constituye, para Rawls, una situación de **justicia formal o procedimental** pura: «no existe criterio de justicia independiente; lo justo viene definido por el resultado del procedimiento mismo». **La justicia no es igualdad, sino imparcialidad o equidad (fairness).**

La justicia como equidad se apoya en tres cuestiones básicas:

1. Está pensada para una sociedad democrática (sistema equitativo de cooperación social entre ciudadanos libres e iguales).
2. El objeto principal de la justicia política es la estructura básica de la sociedad.
3. Es una forma de liberalismo político donde partimos de
 - a. un pluralismo razonable de doctrinas comprensivas
 - b. del hecho de que el poder es concebido como el poder de los ciudadanos libres e iguales.

Este concepto de justicia

- a) es esencialmente político (no moral), es decir su legitimación consiste en respetar una constitución aceptada por todos (Principio liberal de legitimidad). Que los principios y valores sean compartidos hacen de la **razón pública**, mientras que la libertad de expresión y pensamiento hacen del **régimen libre**.
- b) hace de la estructura básica su principal objeto por dos razones:
 1. Principios exigidos para regular el funcionamiento de las instituciones a lo largo del tiempo manteniendo la justicia de trasfondo.
 2. Profunda influencia de las instituciones en las personas que viven bajo su amparo. A este respecto, nos centramos en las desigualdades en las perspectivas vitales que se ven afectadas por tres clases de contingencias:
 - Clase social de origen
 - Dotaciones innatas y oportunidad de desarrollarlas
 - Buena o mala suerte (enfermedad, accidentes, etc.)

No es posible ni deseable formular valores políticos que puedan resolver “todas” las cuestiones legislativas: los detalles deben resolverse en las asambleas

Metodología:

- Posición original
- Velo de la ignorancia

LA POSICIÓN ORIGINAL y EL VELO DE LA IGNORANCIA

En lo que respecta a la elección de los principios de justicia, las condiciones procedimentales imparciales conducen, de acuerdo a Rawls, a lo que él llama un sistema de «**justicia como equidad**». En dicho sistema, se considera que los principios de justicia imparciales son los que resultarían de una elección realizada por personas libres, racionales y autointeresadas (no envidiosas), situadas en una posición de igualdad. Para modelar estas condiciones Rawls recurre a la «**posición original**»

Ahora bien, cuando aceptamos el peculiar camino sugerido por Rawls para reflexionar sobre la justicia (recorrer a un peculiar **contrato hipotético**), tenemos que determinar de modo muy preciso cómo vamos a construir esa «posición original» desde la que se van a definir los principios de justicia. Parece claro que de cómo construyamos esa posición inicial dependerá en buena medida el tipo de principios que obtengamos. ¿Cuáles son, entonces, y en definitiva, las condiciones que distinguen a la «posición original» a la que Rawls se refiere? La situación hipotética en la que piensa Rawls tiende a reflejar su intuición conforme a la cual la elección de principios morales no debe estar supeditada a nuestras situaciones particulares. Para imposibilitar la indebida influencia de las circunstancias propias de cada uno, Rawls imagina una discusión llevada a cabo por individuos racionales y autointeresados, que se proponen elegir (por unanimidad, y después de deliberar entre ellos) los principios sociales que habrán de organizar a la sociedad

Los sujetos en los que piensa Rawls aparecen afectados por una circunstancia particular. Ocurre que se encuentran situados detrás de un «**velo de ignorancia**» que:

- les impide conocer cuál es su lugar de clase o su estatus social, la fortuna o desgracia que han tenido en la distribución de capacidades naturales, su inteligencia, su fuerza, su raza, la generación a la que pertenecen, etc. Tampoco conocen sus concepciones del bien o sus particulares propensiones psicológicas.
- En cambio, dicho «velo» no les impide reconocer ciertas proposiciones generales, tales como los descubrimientos básicos que las ciencias sociales han hecho en materia de economía, psicología, social, etc.

En definitiva, lo que los citados agentes desconocen es toda aquella información que les permita orientar la decisión en cuestión en su propio favor. Podríamos decir que el velo de ignorancia es un test intuitivo de equidad que Rawls utiliza aplicando la “teoría de juegos” del economista John Harsanyi

Según ELSTER, podemos inferir la existencia de por lo menos tres velos imaginarios:

- El primero, y más delgado, es la concepción meritocrática de la justicia. En este caso suponemos que las personas conocen sus habilidades y preferencias, pero no su status social y por lo tanto habría que compensarlos por su mala suerte o transferir recursos de los ricos a los pobres.
- El siguiente nivel es el de ignorar las aptitudes y habilidades innatas. En este caso ello puede suceder por la existencia de dones desiguales (mayor o menor inteligencia) pero también puede suceder que no se desarrollen habilidades por una preferencia estrictamente personal (por ejemplo no ser empleado especializado de una empresa que se considera explotadora). Es claro que la existencia de dones desiguales no es terreno para la igualación, sino para la compensación, y que las preferencias no lo son de ninguno de los dos tipos.
- El tercer nivel es justamente el más grueso y es aquel según el cual debemos abstraernos de las preferencias y ambiciones así como de sus recursos y habilidades. Las causas fundamentales de las preferencias y habilidades se encuentran en factores fuera de control de los individuos, por consiguiente no se les puede hacer responsables por ser haraganes, incapaces de postergar la gratificación, temerosos al riesgo, o cualquier rasgo que los mantenga en niveles bajos de bienestar. De aquí se infiere directamente que puede haber quien considere necesario que estas personas deben ser subsidiadas.

De este modo, entonces, las partes en la «posición original» se orientan a alcanzar un acuerdo capaz de considerar imparcialmente los puntos de vista de todos los participantes.

Los datos recién mencionados, distintivos de los sujetos que participan en la «posición original», no son suficientes para los fines que Rawls se propone: dichos sujetos necesitan de alguna otra información adicional antes de poder realizar alguna elección con sentido. Rawls considera que es necesario precisar, al menos, las siguientes cuestiones.

Los sujetos ideales podrían carecer de motivos para inclinarse en favor de ningún principio de justicia en particular: necesitamos saber algo acerca de cuáles son las motivaciones básicas de estos individuos. En tal sentido, Rawls presupone que tales seres imaginarios se encuentran motivados por obtener cierto tipo particular de bienes, que él denomina «bienes primarios».

Los «**bienes primarios**» serían aquellos bienes básicos indispensables para satisfacer cualquier plan de vida. Son lo que las personas libres e iguales necesitan como ciudadanos.

Los «bienes primarios» en los que piensa Rawls son de cinco clases:

- a) Derechos y libertades básicas
- b) Libertad de movimiento y libertad de oportunidades (elección de empleo)
- c) Poderes y prerrogativas que acompañan a los cargos y posiciones de autoridad y responsabilidad.
- d) Ingresos y riqueza
- e) Las bases sociales del autorrespeto (valor como persona)

Según el autor, se puede hacer esta lista de dos formas:

- haciendo un promedio de las doctrinas comprensivas (que podría parecer la mejor para lograr un **consenso entrecruzado razonable**). Con ello, la concepción política será apoyada por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables, aunque opuestas. La justicia como equidad posee tres rasgos políticos que le ayudan a conseguir ese consenso entrecruzado razonable:
 - Sus exigencias se limitan a la estructura social básica.
 - Su aceptación no presupone ninguna visión comprensiva particular.
 - Sus ideas fundamentales son familiares y proceden de la cultura política pública.
- elaborando una concepción política a partir de la idea fundamental de la sociedad como un **sistema equitativo de cooperación social** (que es como procede la justicia como equidad de Rawls)

El «velo de ignorancia» muestra el «kantianismo» propio de la teoría de la justicia de Rawls, en la idea de que los principios de justicia no deben quedar sujetos a la influencia de lo que es meramente contingente. De no hacerlo, pueden llegar a encontrarse con que, una vez puesto en funcionamiento el sistema institucional en cuestión, a ellos les toque ocupar las posiciones más desventajosas (por ejemplo, tal vez a uno de ellos le toque sufrir una incapacidad, o gozar de los talentos menos valorados). Por ello, en lo que respecta a su concepción sobre la distribución de recursos, su preocupación no será la de cómo distribuir ciertos bienes últimos (la felicidad, el bienestar), sino la de cómo distribuir estos «bienes primarios», bienes que son necesarios cualquiera que sea el plan de vida que uno persiga.

Rawls también dice algo acerca de la **regla de racionalidad** a ser utilizada por los sujetos de la «posición original», en caso de dudas respecto de la elección a la que se enfrentan. Distingue entre lo racional y lo razonable.

- Lo racional es el egoísmo individual, aquello que nosotros preferimos teniendo en cuenta nuestra conveniencia y aquello que deseamos maximizar en beneficio propio. Está marcado por la lógica.
- Lo razonable es tener en cuenta el interés ajeno en nuestras consideraciones y buscar la cooperación, la mutua reciprocidad aun a expensas de los intereses individuales. Está marcado por la tolerancia.

Sin el concurso de ambos principios no puede darse una cooperación social estable.

Solución: Principios de justicia:

- a. Sobre las libertades básicas
- b. Sobre las desigualdades sociales y económicas
 1. Igualdad equitativa de oportunidades
 2. Principio de diferencia.

Precisiones sobre los principios:

- Orden de priorización de los principios: $a > b.1 > b.2$
- Significado de la igualdad equitativa de oportunidades: igualdad liberal.

LOS DOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA:

- a) **LIBERTADES BÁSICAS:** cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos.

Estas libertades básicas iguales serían las de:

- pensamiento y conciencia
- políticas y de asociación
- integridad física y psicológica
- derechos y libertades amparados por el imperio de la ley

Según Rawls, esta lista puede hacerse de dos modos: histórico (analizando las constituciones democráticas) y analítico (considerando cuáles proporcionan las condiciones políticas y sociales para el desarrollo y ejercicio de las dos facultades morales:

- juzgar la justicia de la estructura básica de la sociedad y sus políticas sociales (capacidad de las libertades de pensamiento y política)
- formar, revisar y perseguir racionalmente su concepción del bien (capacidad de las libertades de conciencia y asociación)-

Este primer principio se aplica específicamente a la Constitución (sea escrita o no) de lo regímenes democráticos.

- b) las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones:

1. **IGUALDAD DE OPORTUNIDADES:** tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades. No hay que confundirla con:

- la igualdad de resultados marxista, que persigue una socialización efectiva de los medios de producción.
- la igualdad natural de Adam Smith, que desarrolla la idea de un orden natural de carácter individualista.

Rawls se aparta del marxismo y del liberalismo clásico para introducir elementos correctores que garanticen la equidad.

Plantea Rawls varias razones para regular las desigualdades económicas y sociales:

- Todos debemos poder satisfacer las necesidades básicas.
- Impedir que una parte de la sociedad domine al resto.
- El status social inferior tiende a considerarse y ser considerado ser humano inferior.
- La desigualdad puede ser intrínsecamente mala o injusta.

2. **PRINCIPIO DE DIFERENCIA:** las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros **menos aventajados** de la sociedad. Éstos serían aquellos que pertenecen a la clase de ingreso con las expectativas más bajas en una sociedad en particular.

A este principio es al que muchos intérpretes denominan «**regla maxi-min**» o regla del maximin minimorum (destacando su confrontación con la regla de maximización o utilidad media mayor de utilitaristas como Jeremy Bentham y John Stuart Mill), algo que el propio Rawls rechaza en una nota a pie de página en su obra *Justicia como equidad, una reformulación*.

Este extremo parece apropiado frente a situaciones donde se debe escoger sólo una, entre distintas alternativas inicialmente atractivas. Esta estrategia, la toma de la teoría de juegos: para todo jugador que está seguro de ganar, el mejor plan a adoptar consiste en asegurarse de que el peor resultado sea el mejor posible; con ello minimiza sus pérdidas máximas, o también maximiza sus pérdidas mínimas.

En otras palabras: en ocasiones de incertidumbre deben jerarquizarse las distintas alternativas conforme a sus peores resultados posibles. En este sentido, deberá adoptarse la alternativa cuyo peor resultado sea superior al peor de los resultados de las otras alternativas. Lo que se quiere evitar es que si una de las alternativas en cuestión da lugar, pongamos por caso, a que algunos terminen en una situación de virtual esclavitud, dicha situación resultará inaceptable, por más que pueda otorgarles grandes beneficios a la mayoría restante.

Pongamos un ejemplo sobre cómo optar ante el reparto de tres posibles bienes entre tres personas:

1. 60 – 30 – 10
2. 10 – 10 – 10
3. 40 – 20 – 15

1. El primer supuesto, sería el elegido por los utilitaristas siguiendo su principio de maximización, ya que garantiza la utilidad media mayor.
2. El segundo supuesto sería el elegido por los igualitaristas, ya que su distribución seguiría el principio de igualdad radical.
3. El tercer supuesto es el que garantiza una posición mejor al peor situado, siguiendo la regla de maximin, y por tanto el elegido por Rawls.

Las tres reglas que plantea Rawls (libertades básicas, igualdad de oportunidades y solidaridad) podríamos decir que es una reformulación de la Liberté-Egalité-Fraternité de la revolución francesa.

Cabe agregar que los dos principios de justicia enunciados se encuentran ordenados, de acuerdo con Rawls, en un **orden de «prioridad léxico gráfica»**, orden que Rawls corrige respecto a *Teoría de la justicia en Justicia como equidad, una reformulación* (lo cual nos indica la importancia de dicha prioridad para el autor), quedando de la siguiente manera: **a. > b.1. > b.2.**

Conforme a esta regla de prioridad, la libertad no puede ser limitada (en sociedades que han adquirido un nivel mínimo de desarrollo económico) en favor de la obtención de mayores ventajas sociales y económicas, sino sólo en el caso de que entre en conflicto con otras libertades básicas.

Los principios de justicia se dan en cuatro etapas:

1. Bajo el “velo de ignorancia”
2. Convención constituyente: aplicación del primer principio
3. Legislativa: aplicación del segundo principio
4. Interpretadas por los jueces

Estos principios son criticados por su discípulo THOMAS NAGEL:

“Primero, no está claro qué debe ser incluido en “libertad”. Si incluye la libertad económica sin restricción, el resultado sería el liberalismo económico extremo; pero eso no es lo que Rawls tiene en mente. Las libertades iguales que él piensa que la justicia requiere están constituidas por libertades personales y civiles, y por los derechos políticos básicos; no incluye la libertad irrestricta de contrato o de la disposición de la propiedad, ni el verse libre de pagar impuestos para propósitos redistributivos.

En segundo lugar, no está claro qué es lo que se quiere decir al afirmar que las desigualdades deben operar a favor de todos. La pregunta obvia es, ¿en comparación con qué? Casi todos los sistemas sociales, aunque desiguales, serán ventajosos para todos en comparación con un estado de naturaleza hobbesiano, en el que no hay instituciones sociales ni ningún gobierno de ninguna clase. No obstante, ningún sistema social, cualquiera sea su grado de igualdad o desigualdad, estará conformado a favor de todos en comparación con otro sistema social posible. Un sistema fuertemente igualitario puede estar a favor de los desposeídos en comparación con un sistema menos igualitario, pero no estará a favor de quienes tienen posesiones y, similarmente, mutatis mutandis, para los sistemas inequitativos”.

Cuando Rawls describe a los agentes de la «posición original» como individuos que escogen los rasgos básicos de sus biografías, torna visible la intuición fundamental de su propuesta. Ella dice que una teoría de justicia no merece ser reconocida como tal si permite que las personas resulten beneficiadas o perjudicadas por circunstancias ajenas a su voluntad, esto es, por circunstancias ajenas a sus propias elecciones. El pensamiento igualitario se ha referido a este tipo de criterios mediante la distinción entre:

- hechos circunstanciales, arbitrarios desde un punto de vista moral (hechos ajenos a la responsabilidad de cada uno). Según THOMAS NAGEL, pueden tener tres fuentes fundamentales:
 - las discriminaciones (raza y género fundamentalmente)
 - Las ventajas hereditarias (la clase social, fundamentalmente)
 - Las habilidades (mero producto de la “lotería natural”)
- hechos de los cuales uno es plenamente responsable.

Ello, para decir que una sociedad justa debe entender, en lo posible, a igualar a las personas en sus circunstancias, de modo tal que lo que ocurra con sus vidas quede bajo su propia responsabilidad. Por ejemplo, podríamos afirmar que es moralmente arbitrario el hecho de que una persona nazca en el marco de una familia rica o pobre; o dentro de un ambiente cultural estimulante o poco estimulante. Del mismo modo, resulta moralmente arbitrario que una persona aparezca dotada con enormes talentos y otra con muy pocos; o que alguien carezca de ciertas capacidades básicas; o que un determinado sujeto tenga un carácter tal o cual. Hechos como los citados son arbitrarios desde el punto de vista moral, dado que los individuos que resultan beneficiados o perjudicados por ellos no han hecho nada para merecer tal suerte o desgracia. Como dice Rawls, éstos son hechos que se deben, exclusivamente, a la «**lotería natural**», a los azares de la naturaleza.

En cambio, si una persona, igualada a las demás en sus circunstancias, decide vivir en un completo ascetismo o alcanza un nivel de vida menor que el promedio porque prefiere el ocio frente al trabajo, luego tales situaciones son consideradas moralmente reprochables, dado que son el mero producto de las elecciones del agente. La idea es que cada uno debe aceptar pagar el costo de las elecciones por las que se inclina: en el ideal de la concepción liberal, los individuos deben ser considerados responsables de sus acciones, y no meras víctimas de su destino a las cuales el estado siempre debe apoyar.

Ahora bien, tanto los liberales más igualitarios como los más conservadores coinciden en una primera aproximación a este punto: ambos grupos reconocen como obvia la existencia de esta «lotería de la naturaleza» (estos «azares» que provocan que las vidas de algunos sean mucho más afortunadas que las de otros). Disienten, en cambio, a la hora de considerar el modo en que una sociedad justa debe responder ante tales circunstancias:

- Para los **conservadores o libertarios**, no corresponde que la sociedad intervenga para intentar remediar o suprimir circunstancias como las mencionadas. Según este pensamiento, no es tarea de una sociedad justa la de tratar de remediar hechos como los mencionados: aun cuando aquellos hechos deban lamentarse, aun cuando sean capaces de dar lugar a desigualdades muy severas y dolorosas, todo remedio institucional resultaría peor que la enfermedad misma. La pretensión de que una agencia estatal (una agencia dotada de poder coercitivo) resuelva tales males abriría las puertas a la aparición de una entidad omnipresente e intrusiva en la vida privada de cada uno. ¿Cómo establecer y justificarlos límites de tal intervencionismo? ¿Cómo impedir que este ente con poderes coercitivos se inmiscuya sobre los mínimos detalles de nuestras vidas, una vez que lo autorizamos a actuar frente a desigualdades como las referidas?
- Para los **igualitarios** como Rawls, la postura a tomar es la contraria a la anterior. Para él resulta obvio, por una parte, que las arbitrariedades morales no son justas o injustas en sí mismas: no tendría sentido «reprocharle» a la naturaleza el que nos haya favorecido o desfavorecido en nuestras asignaciones iniciales. Sin embargo, en su opinión sí tiene sentido hacer una evaluación sobre la justicia o injusticia de las instituciones básicas de nuestra sociedad: la naturaleza no es justa o injusta con nosotros, lo que es justo o injusto es el modo en que el sistema institucional procesa estos hechos de la naturaleza. Cabe aquí agregar que las instituciones básicas de la sociedad a las que Rawls se refiere son social (la familia), económica (el mercado) y política (la constitución), esta última es la más importante.

De ahí surge su afirmación de que la «primera virtud» de cualquier sistema institucional ha de ser la de su justicia. Sin embargo, rechaza Rawls la igual distribución de todos los bienes primarios y no sólo de las libertades básicas por considerar este principio irracional, pues no permite que la sociedad satisfaga ciertos requisitos de la organización social, y saque partido de las consideraciones de eficiencia, y muchas otras.

VOCABULARIO

Liberalismo político: Concepción política basada en la libertad individual (incluyendo la propiedad privada) y en la soberanía popular.

Pluralismo: Característica esencial de la democracia consistente en la diversidad de opiniones igualmente válidas socialmente.

Doctrinas comprehensivas: Aquellas que abarcan todos los ámbitos de la realidad humana, tal como intentaría cualquier doctrina filosófica.

Concepción política de la justicia: Aquella referida solamente a la convivencia social en tanto que puede ser objeto de un acuerdo razonable, y no a concepciones morales.

Razonable: No confundir con racional (lógico). Sería un pensamiento tolerante, que admite doctrinas distintas a la propia

Legitimidad: Aceptación del poder de la autoridad por parte de los ciudadanos. El neocontractualismo de Rawls es un posicionamiento sobre la misma.

Básico: En general lo referidos a los bienes, derechos y libertades esenciales recogidos en la constituciones democráticas modernas, que intentan recoger la D.U.D.H.

Razón pública: Aquella mediante la que los ciudadanos deciden los fundamentos constitucionales y de manera justa.

Consenso: Acuerdo producido por consentimiento entre todos los miembros de un grupo a través de la razonabilidad.

Equitativo: No confundir con igualitario. Sería lo ajusto para que todos tengan asegurado el acceso a los bienes básicos y a la igualdad de oportunidades en tanto que los ciudadanos son libres e iguales.

Justicia distributiva: Reparto de recompensas y castigos mediante una proporcionalidad directa: al que más, más, y al que menos, menos.

Posición original: “Experimento mental”, imaginario, en el que se sitúa a los ciudadanos en una situación inicial en la que acuerdan el contrato. Sería una reinterpretación del estado natural de los ilustrados.

Velo de ignorancia: desconocimiento de su propia realidad por parte de los contractuantes con el objeto de que elijan desinteresadamente o, mejor, poniéndose en la peor de las situaciones posibles.

Igualdad equitativa y formal de oportunidades: No se trata de que todos tengamos lo mismo, lo cual sería una igualdad de resultados, sino que todos tenemos la opción conseguir los mismos fines.

Estructura básica: instituciones como la la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales que distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social.

Principio de diferencia: Establece que una desigualdad es aceptable si y solo si beneficia a los más desfavorecidos.

Regla Maxi-min: Decidirse por la alternativa que proporcione un máximo beneficio a quien esté en la peor situación imaginable.

PLATÓN

La República, Lib. VII (514a-517c)

(trad. Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1992)

ESTUDIO PRELIMINAR

En el libro VII habla sobre la educación del gobernante recurriendo a la alegoría de la caverna.

Formalmente, las teorías platónicas aparecen una vez más puestas en boca del personaje Sócrates que, a modo de diálogo, debate con discípulos y sofistas, como es de rigor en la casi totalidad de la obra platónica.

Esta reflexión se enmarca claramente en su período de madurez, como demuestra el hecho de que a partir del libro V aparezca la Teoría de las Ideas de forma explícita (jerarquización de las ideas), pese a que la no existencia de la misma en los cuatro primeros libros parece avalar la teoría expuesta por algunos de que los mismos fueron escritos con anterioridad.

Los historiadores suelen distinguir tres períodos en la obra de Platón.

- El primero, socrático o de juventud;
- el segundo, de madurez, donde se presentan las obras más relevantes y logradas;
- por último, el periodo de vejez.

Aunque el primer libro de la *República* pertenece al primer momento, parece que el resto de la obra (libros II-X) pertenecen al segundo grupo, es decir, a las obras en las que Platón expresa de forma más precisa su doctrina. En este momento se sitúan también otros diálogos de gran categoría como *Banquete*, *Fedón* o *Fedro*.

Los diálogos son la forma característica de las obras públicas de Platón, aunque no sabemos si escribió otro tipo de escritos. Como en la mayoría de los diálogos, Sócrates es el interlocutor principal y en este caso le rodean personajes supuestamente históricos y conocidos en la Atenas de la época como Glaucón, Polemarco, Adimanto y Nicerato.

Temáticamente, el texto expresa el objetivo central del autor en esta obra: una reflexión sobre el gobierno ideal. Se trata, pues, de un diálogo de política, algo que para Platón está íntimamente unido a la educación (la Paideia como saber sobre lo que un hombre debe hacer para alcanzar la perfección) y a la ontología (en tanto que saber sobre el ser).

El objetivo del diálogo es la noción de justicia en relación con la vida pública, lo que da nombre al escrito: *La República o el Estado*.

ESTRUCTURA DEL TEXTO

Símil de la caverna.

- Descripción de la escena
- Liberación de la caverna
- Regreso a la caverna
- Consecuencias
- Interpretación de la alegoría

ANÁLISIS DEL TEXTO

LIBRO SÉPTIMO

514a

- Después de eso -proseguí- compara nuestra naturaleza respecto de su educación y de su falta de educación con una experiencia como ésta. Representate hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar sólo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y más lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto junto al cual imagínate un tabique construido de lado a lado, como el biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima del biombo, los muñecos.
- Me lo imagino.

515

- Imagínate ahora que, del otro lado del tabique, pasan sombras que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres y otros animales, hechos en piedra y madera y de diversas clases; y entre los que pasan, unos hablan y otros callan.
- Extraña comparación haces, y extraños son esos prisioneros.
- Pero son como nosotros. Pues en primer lugar, ¿crees que han visto de sí mismos, o unos de los otros, otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente a sí?
- Claro que no, si toda su vida están forzados a no mover las cabezas.
- ¿Y no sucede lo mismo con los objetos que llevan los que pasan del otro lado del tabique?
- Indudablemente.
- Pues entonces, si dialogaran entre sí, ¿no te parece que entenderían estar nombrando a los objetos que pasan y que ellos ven?
- Necesariamente.
- Y si la prisión contara con un eco desde la pared que tienen frente a sí, y alguno de los que pasan del otro lado del tabique hablara, ¿no piensas que creerían que lo que oyen proviene de la sombra que pasa delante de ellos?
- ¡Por Zeus que sí!
- ¿Y que los prisioneros no tendrían por real otra cosa que las sombras de los objetos artificiales transportados?
- Es de toda necesidad.
- Examina ahora el caso de una liberación de sus cadenas para la curación de su ignorancia, qué pasaría si naturalmente les ocurriese esto: que uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y marchar mirando a la luz y, al hacer todo esto, sufriera y a causa del encandilamiento fuera incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes. ¿Qué piensas que respondería si se le dijese que lo que había visto antes eran fruslerías y que ahora, en cambio, está más próximo a lo real, vuelto hacia cosas más reales y que mira correctamente? Y si se le mostrara cada uno de los objetos que pasan del otro lado del tabique y se le obligara a contestar preguntas sobre lo que son, ¿no piensas que se sentirá en dificultades y que considerará que las cosas que antes veía eran más verdaderas que las que se le muestran ahora?
- Mucho más verdaderas.
- Y si se le forzara a mirar hacia la luz misma, ¿no le dolerían los ojos y trataría de eludirla, volviéndose hacia aquellas cosas que podía percibir, por considerar que éstas son realmente más claras que las que se le muestran?
- Así es.

516

- Y si a la fuerza se le arrastrara por una escarpada y empinada cuesta, sin soltarlo antes de llegar hasta la luz del sol, ¿no sufriría acaso y se irritaría por ser arrastrado y, tras llegar a la luz, tendría los ojos llenos de fulgores que le impedirían ver uno sólo de los objetos que ahora decimos que son verdaderos?
- Por cierto, al menos inmediatamente.

- Necesitaría acostumbrarse, para poder llegar a mirar las cosas de arriba. En primer lugar miraría con mayor facilidad las sombras, y después las figuras de los hombres y de los otros objetos reflejados en el agua, luego los hombres y los objetos mismos. A continuación contemplaría de noche lo que hay en el cielo y el cielo mismo, mirando la luz de los astros y la luna más fácilmente que, durante el día, el sol y la luz del sol.
- Sin duda.
- Finalmente, pienso, podría percibir el sol, no ya en imágenes en el agua o en otros lugares que le son extraños, sino contemplarlo cómo es en sí y por sí, en su propio ámbito.
- Necesariamente.
- Después de lo cual concluiría, con respecto al sol, que es lo que produce las estaciones y los años y que gobierna todo en el ámbito visible y que de algún modo es causa de las cosas que ellos habían visto.
- Es evidente que, después de todo esto, arribaría a tales conclusiones.
- Y si se acordara de su primera morada, del tipo de sabiduría existente allí y de sus entonces compañeros de cautiverio, ¿no piensas que se sentiría feliz del cambio y que los compadecería?
- Por cierto.
- Respecto de los honores y elogios que se tributaban unos a otros, y de las recompensas para aquel que con mayor agudeza divisara las sombras de los objetos que pasaran detrás del tabique, y para el que mejor se acordase de cuáles habían desfilado habitualmente antes y cuáles después, y para aquél de ellos que fuese capaz de adivinar lo que iba a pasar, ¿te parece que estaría deseoso de todo eso y que envidiaría a los más honrados y poderosos entre aquellos? ¿O más bien no le pasaría como al Aquiles de Homero, y «preferiría ser un labrador que fuera siervo de un hombre pobre» o soportar cualquier otra cosa, antes que volver a su anterior modo de opinar y a aquella vida?
- Así creo también yo, que padecería cualquier cosa antes que soportar aquella vida.
- Piensa ahora esto: si descendiera nuevamente y ocupara su anterior asiento, ¿no tendría ofuscados los ojos por las tinieblas, al llegar repentinamente del sol?
- Sin duda.

Consecuencias del mito de la Caverna (517)

Platón insiste en que ese nuevo conocimiento no le hará más hábil para el conocimiento de las sombras, y que si intenta bajar a liberar a sus compañeros, éstos no querrán salir e incluso se enfrentarán a él y le matarán. Ésta es la ingrata tarea del filósofo, manifestada ya en la condena de Sócrates.

Terminada la narración del mito, se enlaza el pasaje de la línea con el mito de la Caverna, como el ascenso que va desde la opinión del ámbito visible hasta la contemplación -tras un difícil camino- de la Idea de Bien, que debe convertirse en el modelo de toda actuación privada y pública.

517

- Y si tuviera que discriminar de nuevo aquellas sombras, en ardua competencia con aquellos que han conservado en todo momento las cadenas, y viera confusamente hasta que sus ojos ser reacomodaran a ese estado y se acostumbraran en un tiempo nada breve, ¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?
- Seguramente.
- Pues bien, querido Glaucón, 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 inteligible, 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 inteligible 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.
- Comparto tu pensamiento, en la medida que me es posible.

TOMÁS DE AQUINO

Suma Teológica I-II, cuestión 94, artículo 2 (BAC, Madrid 1989, pp. 731-733)

ESTUDIO PRELIMINAR

La *Suma Teológica*, o *Summa Theologiae*, es un tratado de teología del siglo XIII, escrito por Santo Tomás de Aquino durante los últimos años de su vida —la tercera parte quedó inconclusa, y fue completada por sus discípulos póstumamente. Es la obra más famosa de la teología medieval, y su influencia sobre la filosofía posterior, sobre todo en el catolicismo, es inestimable. Concebida como un manual para la educación teológica, más que como obra apologética destinada a polemizar contra los no católicos, ejemplifica de manera acabada el estilo intelectual de la escolástica en la estructura de sus artículos. Deriva de una obra anterior, la *Summa Contra Gentiles*, de contenido más apologético, estructurada en tres partes, para refutar una a una las herejías conocidas o las otras religiones.

Las principales obras de Sto. Tomás son: *Suma Teológica*, cuyo tema principal es la demostración racional de la existencia de Dios, y cuya repercusión fue tal que incluso se usó como libro de texto en las universidades de la época; y la *Suma contra gentiles*.

Ambas obras están formadas por la misma estructura: se dividen en tratados, éstos a su vez en cuestiones, y éstas en artículos. Estos artículos, a su vez, se dividen en cinco partes.

Después de haber, en una cuestión preliminar (q.1), aclarado la naturaleza, el valor y el método de la ciencia teológica, Sto. Tomás levanta en estos términos el plan general de toda la obra:

"Puesto que el papel principal de la ciencia sagrada es el de hacer que se conozca a Dios, y esto, no solamente lo que él es en sí mismo, sino también como principio y fin de la criatura razonable, trataremos: 1º de Dios (Prima pars), 2º del movimiento de la criatura razonable hacia Dios (Secunda pars), 3º de Cristo, que, en tanto que hombre, es para nosotros la vía por la cual debemos tender hacia Dios (Tertia pars)".

El estudio de Dios, que constituye el objeto principal de la primera parte de la Suma, se divide en tres partes principales:

- 1º) el tratado de Dios considerado en su esencia;
- 2º) el tratado de la Trinidad o de la distinción de las Personas en Dios;
- 3º) el tratado de la Creación, o de la procesión de las criaturas.

Las cuestiones son siempre el planteamiento del problema que se irá desarrollando en los artículos. La cuestión 94 queda planteada así:

1. ¿Qué es la ley natural?
2. ¿Cuáles son sus preceptos?
3. Los actos de las virtudes, ¿son todos de ley natural?
4. La ley natural, ¿es la misma para todos los hombres?
5. ¿Es mudable?
6. ¿Puede ser abolida por la mente humana?

Cada uno de esos problemas dará lugar a cada uno de los seis artículos que contiene la cuestión. Los artículos se desarrollan, invariablemente, presentando primero las objeciones (o dificultades) y las posiciones a favor, aportando una solución y respondiendo a las objeciones.

El artículo 2 trata sobre los preceptos de la ley natural, concluyendo que hay muchos preceptos de la ley natural, pero todos comparten una misma raíz.

ESTRUCTURA

Tema		La ley natural
Pregunta		La ley natural, ¿comprende uno o muchos preceptos?
Argumento en contra		Tres argumentos en contra de que contenga muchos
Argumento a favor		Un argumento a favor de que contenga muchos
	tesis	La ley natural la forman muchos preceptos
Solución del autor	Demostración	Clases de principios Clases de evidencias Principio especulativo El primer precepto Preceptos derivados
Respuesta a los argumentos en contra		Respuesta a los tres argumentos en contra

ANÁLISIS DEL TEXTO

La ley natural, ¿comprende muchos preceptos o uno solamente?

Objeciones por las que parece que la ley natural no comprende muchos preceptos, sino solamente uno.

1. Como ya vimos, la ley pertenece al género del precepto. Luego si hubiera muchos preceptos en la ley natural se seguiría que también serían muchas las leyes naturales.

2. La ley natural es algo consiguiente a la naturaleza humana. Mas la naturaleza humana, aunque es una considerada como un todo, es múltiple en sus partes. Por eso, la ley natural, o bien consta de un solo precepto por la unidad de la naturaleza humana como un todo, o bien consta de muchos por la multiplicidad de la naturaleza humana en sus partes. Pero en este caso también las inclinaciones de la parte concupiscible deberían pertenecer a la ley natural.

3. La ley, como ya vimos es cosa de la razón. Pero la razón en el hombre es una sola. Luego la ley natural sólo tiene un precepto.

En cambio consta que los preceptos de la ley natural son en el orden práctico lo que son los primeros principios en el orden de la demostración. Pero estos primeros principios son muchos. Luego también son múltiples los preceptos de la ley natural.

Solución. Hay que decir: Como ya dijimos, los principios de la ley natural son en el orden práctico lo que los primeros principios de la demostración en el orden especulativo, pues unos y otros son evidentes por sí mismos.

Ahora bien, esta evidencia puede entenderse en dos sentidos: en absoluto y en relación a nosotros. De manera absoluta es evidente por sí misma cualquier proposición cuyo predicado pertenece a la esencia del sujeto; pero tal proposición puede no ser evidente para alguno, porque ignora la definición de su sujeto.

Así, por ejemplo, la enunciación «el hombre es racional» es evidente por naturaleza, porque el que dice hombre dice racional; sin embargo, no es evidente para quien desconoce lo que es el hombre.

De aquí que, según expone Boecio en su obra *De hebdomadibus*, hay axiomas o proposiciones que son evidentes por sí mismas para todos; y tales son aquellas cuyos términos son de todos conocidos, como «el todo es mayor que la parte» o «dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí». Y hay proposiciones que son evidentes por sí mismas sólo para los sabios, que entienden la significación de sus términos. Por ejemplo, para el que sabe que el ángel no es corpóreo y entiende lo que esto significa, resulta evidente que el ángel no está circunscrito a un lugar; mas no así para el indocto, que desconoce el sentido estricto de estos términos.

Ahora bien, entre las cosas que son conocidas de todos hay un cierto orden.

Porque lo primero que alcanza nuestra aprehensión es el ente, cuya noción va incluida en todo lo que el hombre aprehende. Por eso, el primer principio indemostrable es que «no se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa», principio que se funda en las nociones de ente y no-ente y sobre el cual se asientan todos los demás principios, según se dice en IV *Metaphysica*. Mas así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: «el bien es lo que todos apetecen». 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.

Por otra parte, como el bien tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como vitando. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales. Y así encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción.

En segundo lugar, encontramos en el hombre una inclinación hacia bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. Y a tenor de esta inclinación se consideran de ley natural las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales, tales como la conjunción de los sexos, la educación de los hijos y otras cosas semejantes.

En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto.

Respuesta a las objeciones:

1. A la primera hay que decir: Todos estos preceptos de la ley natural constituyen una ley natural única en cuanto se reducen a un único primer precepto.

2. A la segunda hay que decir: Todas las inclinaciones de cualquiera de las partes de la naturaleza humana, como la concupiscible y la irascible, en la medida en que se someten al orden de la razón, pertenecen a la ley natural y se reducen a un único primer precepto, como acabamos de decir. Y así, los preceptos de la ley natural, considerados en sí mismos, son muchos, pero todos ellos coinciden en la misma raíz.

3. A la tercera hay que decir: Aunque es una en sí misma, la razón ha de poner orden en todos los asuntos que atañen al hombre. Y en este sentido caen bajo la ley de la razón todas las cosas que son susceptibles de una ordenación racional.

DESCARTES

Discurso Del Método, II y IV.

(trad. G^a. Quintas. Alonso, Alfaguara, Madrid, 1981, pp. 14-18, 24-30.)

ESTUDIO PRELIMINAR

Descartes es un filósofo y científico que se mueve fuera de la Universidad. En esta época en Francia, hay hombres de ciencia que desarrollan su labor a espaldas del "saber oficial", alentados por mecenas y agrupados en círculos diversos. Aunque parece que Descartes tenía elaborado su proyecto hacia 1619; entre 1629 y 1633 comienza a redactar su sistema. Según confiesa él mismo en la parte tercera del *Discurso*, pensaba dedicarse muchos más años a probar privadamente sus hallazgos pero la difusión de sus ideas fue rápida entre los círculos intelectuales de París; y, en 1637, presionado por la popularidad de sus tesis, publica una muestra representativa de la filosofía que ha ido elaborando. El título original de la publicación indica perfectamente el proyecto cartesiano: *Proyecto de una Ciencia Universal que pueda llevar a nuestra naturaleza al más alto grado de perfección*.

El Discurso del Método para bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias, fue una obra que en principio se escribió como preámbulo de tres obras científicas sobre dióptrica, meteoros y geometría.

Dividida en seis partes, afronta la temática con el siguiente guión:

- **1ª parte:** Presenta un balance negativo respecto a la Ciencia de su tiempo.
- **2ª parte:** Expone el porqué buscar un nuevo método apoyado en la lógica, álgebra y geometría.
- Formula las cuatro reglas de su método; y decide, mientras lo fundamenta, dudar de todo sistemáticamente.
- **3ª parte:** Presenta una moral provisional de la que servirse mientras tanto, ya que la duda ha de quedar en el ámbito de lo teórico.
- **4ª parte:** Fundamentación metafísica del método (aplicación al ámbito de la Filosofía). Presentación del cogito como resultado de la duda. Aplicación a las sustancias: el problema de Dios.
- **5ª parte:** El problema de la materia: demostración de su existencia y planteamiento mecanicista de su funcionamiento.
- **6ª parte:** Revisión de la obra ante lo acaecido con Galileo, cuyas opiniones compartía: "Si el movimiento de la Tierra no es verdad –escribe al padre Mersenne-, todos los fundamentos de mi filosofía son falsos también."

El *Discurso* combina el estilo autobiográfico, pues dedica buena parte de él a contar con su evolución intelectual, y el expositivo, ya que también analiza sus doctrinas filosóficas. Es una obra breve en comparación con las grandes obras de los autores precedentes.

Nuestro estudio se dirige a la segunda y cuarta parte. En la parte segunda se propone la diferencia entre la situación de las matemáticas y el resto de los saberes y se mencionan las cuatro reglas del método. En la parte cuarta se aplica el método a la filosofía. Primero se explica el proceso de la duda y su resolución por el *cogito*, pasando a presentar las pruebas de la existencia de Dios y algunas cuestiones sobre el conocimiento de las sustancias espirituales.

La importancia del libro es que marca el **inicio de la filosofía moderna**, en cuanto a contenido y a forma:

- Formalmente, por ser escrita en francés y no en latín, porque confía en la "bona mens", es decir, en el sentido común de la gente. Su redacción en forma de autobiografía intelectual, es seguramente debida a la precaución necesaria frente a la Iglesia de todo intelectual renacentista.

- En cuanto a contenido porque el tema central ya no es Dios, sino el hombre y su razón, buscando la verdad más allá del dogma (algo que le llevó a abandonar La Flèche) a través de un método como el de las matemáticas, ciencia bastante relegada por los aristotélicos.

ESTRUCTURA DE LOS DOS CAPÍTULOS

SEGUNTA PARTE

- | | |
|---|---|
| 1. El proyecto cartesiano exige un método | La búsqueda de la verdad exige el uso de un método. Así se evitará que la razón caiga en errores |
| 2. Las influencias del método | El método cartesiano se nutre fundamentalmente de dos fuentes: la lógica y las matemáticas |
| 2.1. La lógica | |
| 2.2. Las matemáticas | |
| 3. Las reglas del método | |
| 3.1. Evidencia | La razón tiene dos modos de conocer: la intuición (que regula la primera regla) y la deducción (que regula las otras tres) |
| 3.2. Análisis | |
| 3.3. Síntesis | |
| 3.4 Enumeración | |
| 4. El método proporcionará un conocimiento ilimitado | Optimismo racionalista |
| 5. Primera aplicación del método: las matemáticas | Las matemáticas son las únicas ciencias que proponen conocimientos ciertos |
| 5.1. Las matemáticas son el mejor entrenamiento | |
| 5.2. La aplicación de la unidad del método | El primer éxito de la aplicación del método a las matemáticas es la unificación de geometría y análisis en la geometría analítica |
| 5.3. El primer éxito: la geometría analítica | Comprobada su eficacia, el método está listo para descubrir los principios del conocimiento |
| 6. El método puede establecer los principios del conocimiento | |

CUARTA PARTE

- | | |
|---|---|
| 7. Finalidad de esta parte | La certeza se persigue en el conocimiento, en la vida seguiremos la moral provisional |
| 8. La duda se aplica sólo a lo teórico | Lo sensible es dudable por dos razones: nos engañan y no se distingue la vigilia del sueño. Lo racional también porque comete errores |
| 9. El proceso de la duda metódica | |
| 9.1. Los sentidos nos engañan | |
| 9.2. Paralogismos de la razón | |
| 9.3. Sueño y vigilia son indistinguibles | |
| 10. La primera certeza: el yo | El yo es una sustancia pensante y todo lo que se perciba con su misma claridad y distinción será verdadero |
| 11. Análisis de la naturaleza del yo | A partir del análisis del yo, existe Dios |
| 12. El criterio de verdad | Argumento noológico |
| 13. La segunda certeza: Dios | Argumento de los grados de perfección |
| 13.1. Causa de mi idea de ser perfecto | Argumento ontológico |
| 13.2. Causa de mi ser, que es imperfecto | |
| 13.3. Causa de sí mismo | |
| 14. Dios y alma son lo mejor y más fácil de conocer | Los sentidos nos engañan, la razón no |
| 15. Dios garantiza la certeza de lo sensible | Rechaza la hipótesis del Genio Maligno |
| 16. Dios garantiza el criterio de verdad | |
| 17. Dios garantiza las matemáticas | Recuperación de ambos como verdaderos |
| 18. Dios garantiza el mundo | |

ANÁLISIS DEL TEXTO

Todo el Discurso del Método tiene un marcado carácter autobiográfico. Por eso, en esta segunda parte, inicia Descartes el relato de sus andanzas en las guerras que asolaron Europa en el siglo XVII. En ellas obtuvo el descubrimiento de su sistema que pasa a explicar. De forma pedagógica introduce Descartes la cuestión: el ordenamiento de las ciudades, la constitución de los países, la educación de los niños no alcanzan sus nietas por un error fundamental: no son dirigidas por una única razón sino por la opinión de muchos. La conclusión es clara para él: las cosas funcionan mejor cuando las lleva uno solo. En esa misma situación piensa que se encuentra la ciencia de su tiempo. Lógicamente un poco de orden es mejor que no tener ninguno y por eso Descartes no pretende que se destruyan las ciudades, que se eliminen las leyes o se deje de educar a los niños. Esta situación sólo le lleva a una opción individual: fundar su propio saber sólo sobre su razón sin confiar en principio en ninguna otra autoridad.

SEGUNDA PARTE

Pero al igual que un hombre que camina solo y en la oscuridad tomé la resolución de avanzar tan lentamente y de usar tal circunspección en todas las cosas que aunque avanzase muy poco, al menos me cuidaría al máximo para caer. Por otra parte, no quise comenzar a rechazar por completo algunas de las opiniones que hubiesen podido deslizarse durante otra etapa de mi vida en mis creencias sin haber sido asimiladas en virtud de la razón hasta que no hubiese el tiempo suficiente para completar el proyecto emprendido e indagar el verdadero método con el fin de conseguir el conocimiento de todas las cosas de las que mi espíritu fuera capaz.

Había estudiado un poco, siendo más joven, la lógica de entre las partes de la filosofía; de las matemáticas, el análisis de los géometras y el álgebra. Tres artes o ciencias que debían contribuir en algo a mi propósito. Pero habiéndolas examinado, me percaté de que la relación con la lógica, sus silogismos y la mayor parte de sus reglas sirven más para explicar a otras cuestiones ya conocidas o, también, como sucede el arte de Lulio, para hablar sin juicio de aquéllas que se ignoran que para llegar a conocerlas. Y si bien la lógica contiene muchos preceptos verdaderos y muy adecuados, hay, sin embargo, mezclados con éstos otros muchos que o bien son perjudiciales o bien superfluos, de modo que es tan difícil separarlos como sacar una Diana o una Minerva de un bloque de mármol aún no trabajado. Igualmente, en relación con el análisis de los antiguos o el álgebra de los modernos, además de que no se refieren sino a muy abstractas materias que parecen de todo uso, el primero está tan circunscrito a la consideración de las figuras que no permiten ejercer el entendimiento sin fatigar excesivamente la imaginación. La segunda está tan sometida a ciertas reglas y cifras que se ha convertido en un arte confuso y oscuro capaz de distorsionar el ingenio en vez de ser una ciencia que favorezca su desarrollo. Todo esto fue la causa por la que pensaba que era preciso indagar otro método que, asimilando las ventajas de estos tres, estuviera exento de sus defectos y como la multiplicidad de leyes frecuentemente sirve de excusa para los vicios de tal forma que en Estado está mejor regido cuando no existen más que unas pocas leyes que son minuciosamente observadas, de la misma forma, en lugar del gran número de preceptos del cual está compuesta la lógica, estimé que tendría suficiente con los cuatro siguientes con tal de que tomase la firme y constante resolución de no incumplir ni una sola vez su observancia.

El primero consistía en no admitir cosa alguna como verdadera si no se la había conocido evidentemente como tal. Es decir, con todo cuidado debía evitar la precipitación y la prevención, admitiendo exclusivamente en mis juicios aquello que se presentara tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviera motivo alguno para ponerlo en duda.

El segundo exigía que dividiese cada una de las dificultades a examinar en tantas parcelas como fuera posible y necesario para resolverlas más fácilmente.

El tercero requería conducir por orden mis reflexiones comenzando por los objetos más simples y más fácilmente cognoscibles, para ascender poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más complejos, suponiendo inclusive un orden entre aquellos que no se producen naturalmente los unos a los otros.

Según el último de estos preceptos debería realizar recuentos tan completos y revisiones tan amplias que pudiese estar seguro de no omitir nada.

El resto del capítulo segundo está dedicado a la importancia de la matemática en el conjunto del método y cómo Descartes iba obteniendo una mejora progresiva y una facilidad cada vez más clara en el uso de la razón por medio de este método.

Las largas cadenas de razones simples y fáciles, por medio de las cuales generalmente los géometras llegan a alcanzar las demostraciones más difíciles, me habían proporcionado la ocasión de imaginar que todas las cosas que pueden ser objeto del conocimiento de los hombres se entrelazaban de igual forma y que, absteniéndose de admitir como verdadera alguna que no lo sea y guardando siempre el orden necesario para deducir unas de otras, no puede haber algunas tan alejadas de nuestro conocimiento que no podamos, finalmente, conocer ni tan ocultas que no podamos llegar a descubrir. No supuso para mí una gran dificultad el decidir por cuáles era necesario iniciar el estudio: previamente sabía que debía ser por las más simples y las más fácilmente cognoscibles. Y considerando que entre todos aquellos que han intentado buscar la verdad en el campo de las ciencias, solamente los matemáticos han establecido algunas demostraciones, es decir, algunas razones ciertas y evidentes, no dudaba que debía comenzar por las mismas que ellos habían examinado. No esperaba alcanzar alguna utilidad si exceptuamos el que habitarían mi ingenio a considerar atentamente la verdad y a no contentarse con falsas razones. Pero, por ello, no llegué a tener el deseo de conocer todas las ciencias particulares que comúnmente se conoce como matemáticas, pues viendo que aunque sus objetos son diferentes sin embargo, no dejan de tener en común el que no consideran otra cosa, sino las diversas relaciones y posibles proporciones que entre los mismos se dan, pensaba que poseía un mayor interés que examinase solamente las proporciones en general y en relación con aquellos objetos que serviría para hacer más cómodo - el conocimiento. Es más, sin vincularlas en forma alguna a ellos para poder aplicarlas tanto mejor a todos aquellos que conviniera. Posteriormente, habiendo advertido que para analizar tales proporciones tendrían necesidad en alguna ocasión de considerar a cada una en particular y en otras ocasiones solamente debería retener o comprender varias conjuntamente en mi memoria, opinaba que para mejor analizarlas en particular, debía suponer que se daban entre líneas puesto que no encontraba nada más simple ni que pudiera representar con mayor distinción ante mi imaginación y sentidos pero para retener o considerar varias conjuntamente, era preciso que las diera a conocer mediante algunas cifras, lo más breve que fuera posible. Por este medio recogería lo mejor que se da en el análisis geométrico y el álgebra, corrigiendo, a la vez, los defectos de una mediante los procedimientos de la otra.

Y como, en efecto, la exacta observancia de estos escasos preceptos que había escogido, me proporcionó tal facilidad para resolver todas las cuestiones, tratadas por estas dos ciencias, que en dos o tres meses que empleé en su examen, habiendo comenzado por las más simples y más generales, siendo, a la vez, cada verdad que encontraba una regla útil con vistas a alcanzar otras verdades, no solamente llegué a concluir el análisis de cuestiones que en otra ocasión había juzgado de gran dificultad, sino que también me pareció, cuando concluía este trabajo, que podía determinar en tales cuestiones por qué medios y hasta dónde era posible alcanzar soluciones de lo que ignoraba. En lo cual no pareceré ser excesivamente vanidoso si se considera que no habiendo más que un conocimiento verdadero de cada cosa, aquél que lo posee conoce cuanto se puede saber. Así un niño instruido en aritmética, habiendo realizado una suma según las reglas pertinentes puede estar seguro de haber alcanzado todo aquello de que es capaz el ingenio humano en lo relacionado con la suma que él examina. Pues el método que nos enseña a seguir el verdadero orden y a enumerar exactamente todas las circunstancias de lo que se investiga, contiene todo lo que confiere certeza a las reglas de la Aritmética.

Pero lo que me producía más agrado de este método era que siguiéndolo estaba seguro de utilizar en todo mi razón, si no de un modo absolutamente perfecto, al menos de la mejor forma que me fue posible. Por otra parte me daba cuenta de que la práctica del mismo habituaba progresivamente mi ingenio a concebir de forma más clara y distinta sus objetos y puesto que no lo había limitado materia alguna en particular, me prometía aplicarlo con igual utilidad a dificultades propias de otras ciencias al igual que lo había realizado con las de Álgebra. Con esto no quiero decir que pretendiese examinar todas aquellas dificultades que se presentasen en un primer momento, pues esto hubiera sido contrario al orden que el método prescribe. Pero habiéndome prevenido de que sus principios deberían estar tomados de la filosofía, en la cual no encontraba alguno cierto, pensaba que era necesario ante todo que tratase de establecerlos. Y puesto que era lo más importante en el mundo y se trataba de un tema en el que la precipitación y la prevención eran los defectos que más se debían temer, juzgué que no debía intentar tal tarea hasta que no tuviese una madurez superior a la que se posee a los veintitrés años, que era mi edad, y hasta que no hubiese empleado con anterioridad mucho tiempo en prepararme, tanto desarraigando de mi espíritu todas las malas opiniones y realizando un acopio de experiencias que deberían constituir la materia de mis razonamientos, como ejercitándome siempre en el método que me había prescrito con el fin de afianzarme en su uso cada vez más.

Tras la tercera parte, en la que se explica la moral provisional, Descartes se ve «obligado» a llevar a la práctica el método. Como indica al final de la tercera parte, él no pensaba realizar este proyecto, pero llegándole noticias que decían que ya lo había llevado a cabo, decidió ponerlo en práctica. Dirige ahora su saber al análisis de la realidad, tema que corresponde de forma general a la metafísica. Podemos ir observando cómo el método es puesto en práctica paso por paso. La primera cuestión es, como hemos visto, reducir el conocimiento a las verdades evidentes. Para ello es preciso dudar de todo lo que conocemos. De forma somera explica Descartes cómo criticó los sentidos, la imaginación y la razón. Tras este proceso universal de duda, aparece la primera verdad indudable de su sistema: el cogito.

CUARTA PARTE

No sé si debo entreteneros con las primeras meditaciones allí realizadas, pues son tan metafísicas y tan poco comunes que no serán del gusto de todos. Y sin embargo con el fin de que se pueda opinar sobre la solidez de los fundamentos que he establecido, me encuentro en cierto modo obligado a referirme a ellas. Hacía tiempo que había advertido que, en relación con las costumbres, es necesario en algunas ocasiones seguir opiniones muy inciertas tal como si fuesen indudables, según he advertido anteriormente. Pero puesto que deseaba entregarme solamente a la búsqueda de la verdad, opinaba que era preciso que hiciese todo lo contrario y que rechazase como absolutamente falso todo aquello en lo que pudiera imaginar la menor duda, con el fin de comprobar si, después de hacer esto, no quedaría algo en mi creencia que fuese enteramente indudable. Así pues, considerando que nuestros sentidos en algunas ocasiones nos inducen a error, decidí suponer que no existía cosa alguna que fuese tal como la hacen imaginar. Y puesto que existen hombres que se equivocan al razonar en cuestiones relacionadas con las más sencillas materias de la geometría y que incurren en paralogismos, juzgando que yo, como cualquier otro estaba sujeto a error rechazaba como falsas todas las razones que hasta entonces había admitido como demostraciones. Y, finalmente, considerando que hasta los pensamientos que tenemos cuando estamos despiertos pueden asaltarnos cuando dormimos sin que ninguno en tal estado sea verdadero, me resolví a fingir que todas las cosas que hasta entonces habían alcanzado mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mi sueño. Pero, inmediatamente después, advertí que, mientras deseaba pensar de este modo que todo era falso, era absolutamente necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y dándome cuenta de que esta verdad: pienso, luego soy, era tan firme y tan segura que todas las extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de hacerla tambalear, juzgué que podía admitirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que yo indagaba.

Posteriormente, examinando con atención lo que yo era, y viendo que podía fingir que carecía de cuerpo así como que no había mundo o lugar alguno en el que me encontrase, pero que, por ello, no podía fingir que yo no era, sino que por el contrario, sólo a partir de que pensaba dudar acerca de la verdad de otras cosas, se seguía muy evidente y ciertamente que yo era, mientras que, con solo que hubiese cesado de pensar, aunque el resto de lo que había imaginado hubiese sido verdadero, llegué a conocer a partir de todo ello que era una sustancia cuya esencia o naturaleza no reside sino en pensar y que tal sustancia, para existir, no tiene necesidad de lugar alguno ni depende de cosa alguna material. De suerte que este yo, es decir el alma, en virtud de la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, más fácil de conocer que éste y, aunque el cuerpo no fuese, no dejaría de ser todo lo que es.

Pero el cogito no es más que el punto de partida para la edificación de un saber pleno. Por eso, Descartes intenta recuperar la realidad (sometida a la duda) examinando los principios que encuentra en sí mismo. Establece en primer lugar un criterio para distinguir las ideas plenamente verdaderas (criterio de evidencia), para centrarse después en la demostración de la existencia de Dios, tema estrella de esta cuarta parte. En base a dos argumentos (la existencia del propio sujeto y la idea de Dios) llega a afirmar la necesidad de la existencia de Dios. Compara después esta idea con las demás ideas de la razón, resaltando su especial singularidad, incluso frente a las ideas matemáticas: éstas sólo son plenamente verdaderas tras la afirmación de la existencia de Dios.

Analizadas estas cuestiones, reflexionaba en general sobre todo lo que requiere para afirmar que una proposición es verdadera y cierta, pues, dado que acababa de identificar una que cumplía tal condición pensaba que también debía conocer en qué consiste esta certeza. Y habiéndome percatado que nada hay en pienso, luego soy que me asegure que digo la verdad, a no ser que yo veo muy claramente que para pensar es necesario ser, juzgaba que podía admitir como regla que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas; no obstante, hay solamente cierta dificultad en identificar correctamente cuáles son aquéllas que concebimos distintamente.

A continuación, reflexionando sobre que yo dudaba y que, en consecuencia, mi ser no era omniperfecto pues claramente comprendía que era una perfección mayor el conocer que el dudar, comencé a indagar de donde había aprendido a pensar en alguna cosa más perfecta de lo que yo era; conocí con evidencia que debía ser en virtud de alguna naturaleza que realmente fuese más perfecta. En relación con los pensamientos que poseía de seres que existen fuera de mí, tales como el cielo, la tierra, la

luz, el calor y otros mil, no encontraba dificultad alguna en conocer de donde provenía pues no constatando nada en tales pensamientos que me parecía hacerlos superiores a mí, podía estimar que si eran tan verdaderos, fueran dependientes de mi naturaleza, en tanto que posee alguna perfección; si no lo eran, que procedían de la nada, es decir, que los tenía porque había defecto en mí. Pero no podía opinar de lo mismo acerca de la idea de un ser más perfecto que el mío, pues que procediese de la nada era algo manifiestamente imposible y puesto que no hay una repugnancia menor en que lo más perfecto sea una consecuencia y esté en dependencia de los menos perfectos que la existente en que algo proceda de la nada concluí que tal idea no podía provenir de mí mismo. De forma que únicamente restaba la alternativa de que hubiese sido inducida en mí por una naturaleza que realmente tuviese en sí todas las perfecciones de las cuales yo podía tener alguna idea, es decir, para explicarlo con una palabra que fuese Dios. A esto añadía que, puesto que conocía algunas perfecciones que absoluto conocía, no era el único que existía (permítidme que use con libertad los términos de la escuela) sino que necesariamente preciso que existiese otro ser más perfecto del cual dependiese y del que yo hubiese adquirido todo lo que tenía.

Pues si hubiese existido sólo y con independencia de todo otro ser, de suerte que hubiese tenido por mí mismo todo lo poco que participaba del ser perfecto, hubiese podido, por la misma razón, tener por mí mismo cuanto sabía que me faltaba y, de esta forma, ser infinito, eterno, inmutable, omnisciente, todopoderoso y, en fin, poseer todas las perfecciones que podía comprender que se daban en Dios. Pues siguiendo los razonamientos que acabo de realizar, para conocer la naturaleza de Dios en la medida en que es posible a la mía, solamente debía considerar todas aquellas cosas de las que encontraba en mí alguna idea y si poseerlas o no suponía perfección; estaba seguro de que ninguna de aquellas ideas que indican imperfección estaban en él, pero sí todas las otras. De este modo me percataba de que la duda, la inconstancia, la tristeza y cosas semejantes no pueden estar en Dios, puesto que a mí mismo me hubiese complacido en alto grado el verme libre de ellas. Además de esto, tenía idea de varias cosas sensibles y corporales; pues, aunque supusiese que soñaba y que todo lo que veía o imaginaba era falso, sin embargo, no podía negar que esas ideas estuvieran verdaderamente en mi pensamiento. Pero puesto que había conocido en mí muy claramente que la naturaleza inteligente es distinta de la corporal, considerando que toda composición indica dependencia y que ésta es manifiestamente un defecto, juzgaba por ello que no podía ser una perfección de Dios el estar compuesto de estas dos naturalezas y que, por consiguiente, no lo estaba; por el contrario, pensaba que si existían cuerpos en el mundo o bien algunas inteligencias u otras naturalezas que no fueran totalmente perfectas, su ser debía depender de su poder de forma tal que tales naturalezas no podrían subsistir sin él ni un solo momento.

Posteriormente quise indagar otras verdades y habiéndome propuesto el objeto de los geómetras, que concebía como un cuerpo continuo o un espacio indefinidamente extenso en longitud, anchura y altura o profundidad, divisible en diversas partes, que podían tener diversas figuras y magnitudes, así como ser movidas y trasladadas en todas las direcciones, pues los geómetras suponen esto en su objeto, repasé alguna de las demostraciones más simples. Y habiendo advertido que esta gran certeza que todo el mundo les atribuye, no está fundada sino sobre que se las concibe con evidencia, siguiendo la regla que anteriormente he expuesto, advertí que nada había en ellas que me asegurase de la existencia de su objeto. Así, por ejemplo, estimaba correcto que, suponiendo un triángulo, entonces era preciso que sus tres ángulos fuesen iguales a dos rectos; pero tal razonamiento no me aseguraba que existiese triángulo alguno en el mundo. Por el contrario, examinando de nuevo la idea que tenía de un Ser Perfecto, encontraba que la existencia estaba comprendida en la misma de igual forma que en la del triángulo está comprendida la de que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos o en la de una esfera que todas sus partes equidisten del centro e incluso con mayor evidencia. Y, en consecuencia, es por lo menos tan cierto que Dios, el Ser Perfecto, es o existe como lo pueda ser cualquier demostración de la geometría.

Admite Descartes que resulte difícil de comprender que las cosas que no percibimos por los sentidos como la existencia del propio sujeto o de Dios, resulten más verdaderas y seguras que el conocimiento sensible, pero esto es una consecuencia necesaria de su proceso de investigación. La única causa de que esto sea extraño es el escaso uso de la razón y la atención que el hombre presta a los sentidos. Es más, Descartes está convencido de que no es posible un conocimiento de Dios y del alma si sólo tenemos el conocimiento sensible, pero que ambos son indispensables para asegurar la existencia de las realidades exteriores. Tras explicar esto, concluye mostrando como puede superarse la duda desde la seguridad de la existencia de Dios.

Pero lo que motiva que existan muchas personas persuadidas de que hay una gran dificultad en conocerle y, también, en conocer la naturaleza de su alma, es el que jamás elevan su pensamiento sobre la cosas sensibles y que están hasta tal punto habituados a no considerar cuestión alguna que no sean capaces de imaginar (modo de pensar propiamente relacionado con las cosas materiales), que todo aquello que no es imaginable, les parece ininteligible. Lo cual es bastante manifiesto en la máxima que los mismos

filósofos defienden como verdadera en las escuelas, según la cual nada hay en el entendimiento que previamente no haya impresionado los sentidos. En efecto, las ideas de Dios y el alma nunca han impresionado los sentidos y me parece que los que desean emplear su imaginación para comprenderlas, hacen lo mismo que si quisieran servirse de sus ojos para oír los sonidos o sentir los olores. Existe aún otra diferencia: que el sentido de la vista no nos asegura menos de la verdad de sus objetos que los hacen los del olfato u oído, mientras que ni nuestra imaginación ni nuestros sentidos podrían asegurarnos cosa alguna si nuestro entendimiento no interviniese. En fin, si aún hay hombres que no están suficientemente persuadidos de la existencia de Dios y de su alma en virtud de las razones aducidas por mí, deseo que sepan que todas las otras cosas, sobre las cuales piensan estar seguro, como de tener un cuerpo, de la existencia de astros, de una tierra y cosas semejantes, son menos ciertas. Pues, aunque se tenga una seguridad moral de la existencia de tales cosas, que es tal que, a no ser que se peque de extravagancia, no se puede dudar de las mismas, sin embargo, a no ser que se peque de falta de razón, cuando se trata de una certeza metafísica, no se puede negar que sea razón suficiente para no estar enteramente seguros el haber constatado que es posible imaginarse de igual forma, estando dormido, que se tiene otro cuerpo, que se ven otros astros y otra tierra, sin que exista ninguno de tales seres. Pues ¿cómo podemos saber que los pensamientos tenidos en el sueño son más falsos que los otros, dado que frecuentemente no tienen vivacidad y claridad menor? Y aunque los ingenios más capaces estudien esta cuestión cuanto les plazca, no creo puedan dar razón alguna que sea suficiente para disipar esta duda, si no presuponen la existencia de Dios. Pues, en primer lugar, incluso lo que anteriormente he considerado como una regla (a saber: que lo concebido clara y distintamente es verdadero) no es válido más que si Dios existe, es un ser perfecto y todo lo que hay en nosotros procede de él. De donde se sigue que nuestras ideas o nociones, siendo seres reales, que provienen de Dios, en todo aquello en lo que son claras y distintas, no pueden ser sino verdaderas. De modo que, si bien frecuentemente poseemos algunas que encierran falsedad, esto no puede provenir sino de aquéllas en las que algo es confuso y oscuro, pues en esto participan de la nada, es decir, que no se dan en nosotros sino porque no somos totalmente perfectos. Es evidente que no existe una repugnancia menor en defender que la falsedad o la imperfección, en tanto que tal, procedan de Dios, que existe en defender que la verdad o perfección proceda de la nada. Pero si no conocemos que todo lo que existe en nosotros de real y verdadero procede de un ser perfecto e infinito, por claras y distintas que fuesen nuestras ideas, no tendríamos razón alguna que nos asegurara que tales ideas tuviesen la perfección de ser verdaderas.

Por tanto, después de que el conocimiento de Dios y el alma nos han convencido de la certeza de esta regla, es fácil conocer que los sueños que imaginamos cuando dormimos, no deben en forma alguna hacernos dudar de la verdad de los pensamientos que tenemos cuando estamos despiertos. Pues, si sucediese, inclusive durmiendo que tuviese alguna idea muy distinta como, por ejemplo, que algún geómetra lograra alguna nueva demostración, su sueño no impediría que fuese verdad. Y en relación con el error más común de nuestros sueños, consistente en representarnos diversos objetos de la misma forma que la obtenida por los sentidos exteriores, carece de importancia el que nos dé ocasión para desconfiar de la verdad de tales ideas, pues pueden inducirnos a error frecuentemente sin que durmamos, como sucede a aquellos que padecen de ictericia que todo lo ven de color amarillo o cuando los astros u otros cuerpos demasiados alejados nos aparecen de tamaño mucho menor del que en realidad poseen. Pues, bien estemos en estado de vigilia o bien durmamos, jamás debemos dejarnos persuadir sino por la evidencia de nuestra razón. Y es preciso señalar, que yo afirmo, de nuestra razón y no de nuestra imaginación o de nuestros sentidos, pues aunque veamos el sol muy claramente no debemos juzgar por ello que no sea sino el tamaño con que lo vemos y fácilmente podemos imaginar con perfecta claridad una cabeza de león unida al cuerpo de una cabra sin que sea preciso concluir que exista en el mundo una quimera, pues la razón no nos dicta que lo que vemos o imaginamos de este modo sea verdadero. Por el contrario, nos dicta que todas nuestras ideas o nociones deben tener algún fundamento de verdad, pues no sería posible que Dios, que es sumamente perfecto y veraz, las haya colocado en nosotros careciendo del mismo. Y puesto que nuestros razonamientos no son jamás tan evidentes ni completos durante el sueño como durante la vigilia, aunque algunas veces nuestras imágenes sean tanto o más vivas y claras, la razón nos dicta igualmente que no pudiendo nuestros pensamientos ser todos verdaderos, ya que nosotros no somos omniperfectos, lo que existe de verdad debe encontrarse infaliblemente en aquellos que tenemos estando despiertos más bien que en los que tenemos mientras soñamos.

KANT

«Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?»

¿Qué es la Ilustración?

(Alianza (Edición de R. R. Aramayo), Madrid, 2004, pp. 83-93.)

ESTUDIO PRELIMINAR

El pensamiento de Kant se suele dividir en tres períodos:

- **Preocrítico:** anterior a la primera publicación de la *Crítica de la Razón pura*, en 1781; comprende varias obras, en las que expone su creencia en la filosofía de Leibniz y Wolff.
- **Crítico:** comprende desde la *Crítica de la Razón pura*, hasta la *Crítica del juicio*, pasando por otra de sus obras capitales: *Crítica de la Razón práctica*. Además, Kant produjo una notable cantidad de opúsculos. Se caracteriza por su ferviente criticismo.
- **Postocrítico:** que puede ser incluido o no, nos lleva desde la fecha de publicación de la *Crítica del juicio*, hasta la muerte del filósofo. La obra que va a representar este período es el *Sistema de la filosofía pura*, constituyendo su *Opus postumum*, debido a que no fue concluida. Este período es caracterizado por una especie de recaída en la metafísica.

En todas ellas rezuma un espíritu moderno sólo comprensible si analizamos los acontecimientos históricos sucedidos entre las señaladas fechas de 1686 y 1789.

El ensayo que nos ocupa de Kant, fue una respuesta a la pregunta “¿Qué es la ilustración?” que publicó en Königsberg en Prusia, el 30 de setiembre, 1784, siguiendo la discusión que sobre la misma pregunta había iniciado en Alemania, Johan Friedrich Zollner en diciembre de 1783.

Kant expone su punto de vista acerca de la minoría de edad, la libertad de razonar por sí mismos y entabla una relación Iglesia-pueblo desde una perspectiva crítica y subjetiva.

FORMALMENTE, Este breve texto de Kant puede dividirse en *dos partes* principales:

1. En la primera parte trata sobre los *requisitos principales* de la Ilustración.
2. En la segunda parte trata sobre la Ilustración en la *época* que a Kant le toca vivir.

TEMÁTICAMENTE, El texto presenta dos ideas principales, aunque atendiendo a la intencionalidad del texto, la segunda de ellas tiene un carácter más relevante, como intentaré mostrar en la explicación del texto.

1. Idea Principal₁: La ilustración más importante es la ilustración religiosa.

Idea Secundaria: la definición de ilustración como la salida de la culpable minoría de edad.

Motivos:

- la minoría de edad en cuestiones religiosas es la más perjudicial y humillante.
- los dominadores no tienen interés en ejercer de tutores en las artes y en las ciencias.

2. Idea Principal₂: El jefe de estado ilustrado además de permitir la libertad en el ámbito religioso, lo hace también en materia de legislación.

Motivo:

No es peligroso permitir el uso público de la razón, ni expresar públicamente los pensamientos en materia de legislación.

ESTRUCTURA DEL TEXTO

Definición de Ilustración

Falta de Ilustración:

- Causas
 - Factores internos: pereza y cobardía.
 - Factores externos: miedo de los tutores.
- Consecuencia

Formas de llegar a la Ilustración:

- Improductiva: Revolución: como resultado de la libertad
- Productiva: Racional: uso público y uso privado de la razón:
 - Definiciones
 - Limitaciones
 - Ejemplos

Diferencia entre “Época de Ilustración” y “Época Ilustrada”

La ilustración en Alemania: el siglo de Federico

- Consecuencias externas
- Consecuencias internas: Paradoja ilustrada: ley y libertad

ANÁLISIS DEL TEXTO

Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. Uno mismo es el culpable de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía del de algún otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración.

Pereza y cobardía son las causas merced a las cuales tanto hombres continúan siendo con gusto menores de edad durante toda su vida, pese a que la Naturaleza los haya liberado hace ya tiempo de una conducción ajena (haciéndolos físicamente adultos); y por eso les ha resultado tan fácil a otros erigirse en tutores suyos. Es tan cómodo ser menor de edad. Basta con tener un libro que supla mi entendimiento, alguien que vele por mi alma y haga las veces de mi conciencia moral, a un médico que me prescriba la dieta, etc., para que yo no tenga que tomarme tales molestias. No me hace falta pensar, siempre que pueda pagar; otros asumirán por mí tan engorrosa tarea. El que la mayor parte de los hombres (incluyendo a todo el bello sexo) consideren el paso hacia la mayoría de edad como algo hartamente peligroso, además de muy molesto, es algo por lo cual velan aquellos tutores que tan amablemente han echado sobre sí esa labor de superintendencia. Tras entontecer primero a su rebaño e impedir cuidadosamente que esas mansas criaturas se atrevan a dar un solo paso fuera de las andaderas donde han sido confinados, les muestran luego el peligro que les acecha cuando intentan caminar solos por su cuenta y riesgo. Mas ese peligro no es ciertamente tan enorme, puesto que finalmente aprenderían a caminar bien después de dar unos cuantos tropezones; pero el ejemplo de un simple tropiezo basta para intimidar y suele servir como escarmiento para volver a intentarlo de nuevo.

Así pues, resulta difícil para cualquier individuo el zafarse de una minoría de edad que casi se ha convertido en algo connatural. Incluso se ha encariñado con ella y eso le hace sentirse realmente incapaz de utilizar su propio entendimiento, dado que nunca se le ha dejado hacer ese intento. Reglamentos y fórmulas, instrumentos mecánicos de un uso racional —o más bien abuso— de sus dotes naturales, constituyen los grilletes de una permanente minoría de edad. Quien lograra quitárselos acabaría dando un salto inseguro para salvar la más pequeña zanja, al no estar habituado a semejante libertad de movimientos. De ahí que sean muy pocos quienes han conseguido gracias al cultivo de su propio ingenio, desenredar las ataduras que les ligaban a esa minoría de edad y caminar con paso seguro.

Sin embargo, hay más posibilidades de que un público se ilustre a sí mismo; algo que casi es inevitable con tal de que se le conceda libertad. Pues ahí siempre nos encontraremos con algunos que piensen por cuenta propia incluso entre quienes han sido erigidos como tutores de la gente, los cuales, tras haberse desprendido ellos mismos del yugo de la minoría de edad, difundirán en torno suyo el espíritu de una estimación racional del propio valor y de la vocación a pensar por sí mismo. Pero aquí se da una circunstancia muy especial: aquel público, que previamente había sido sometido a tal yugo por ellos mismos, les obliga luego a permanecer bajo él, cuando se ve instigado a ello por alguno de sus tutores que son de suyo incapaces de toda ilustración; así de perjudicial resulta inculcar prejuicios, pues éstos acaban por vengarse de quienes fueron sus antecesores o sus autores. De ahí que un público sólo pueda conseguir lentamente la ilustración. Mediante una revolución acaso se logre derrocar un despotismo personal y la opresión generada por la codicia o la ambición, pero nunca logrará establecer una auténtica reforma del modo de pensar; bien al contrario, tanto los nuevos prejuicios como los antiguos servirán de rienda para esa enorme muchedumbre sin pensamiento alguno.

Para esta ilustración tan sólo se requiere libertad y, a decir verdad, la más inofensiva de cuantas pueden llamarse así: el hacer uso público de la propia razón en todos los terrenos. Actualmente oigo clamar por doquier: ¡No razones! El oficial ordena: ¡No razones. Adiéstrate! El asesor fiscal: ¡no razones y límitate a pagar tus impuestos! El consejero espiritual: ¡No razones, ten fe! (Sólo un único señor en el mundo dice: *razonad* cuanto queráis y sobre todo lo que gustéis, mas no dejéis de obedecer). Impera por doquier una restricción de la libertad. Pero ¿cuál es el límite que la obstaculiza y cuál es el que, bien al contrario, la promueve? He aquí mi respuesta: el uso *público* de su razón tiene que ser siempre libre y es el *único* que puede procurar ilustración entre los hombres; en cambio muy a menudo cabe restringir su *uso privado*, sin que por ello quede particularmente obstaculizado el progreso de la ilustración. Por uso

público de la propia razón entiendo aquél que cualquiera puede hacer, *como alguien docto*, ante todo ese público que configura *el universo de los lectores*. Denomino uso privado al que cabe hacer de la propia razón en una determinada función o *puesto civil*, que se le haya confiado. En algunos asuntos encaminados al interés de la comunidad se hace necesario un cierto automatismo, merced al cual ciertos miembros de la comunidad tienen que comportarse pasivamente para verse orientados por el gobierno hacia fines públicos mediante una unanimidad artificial o, cuando menos, para que no perturben la consecución de tales metas. Desde luego, aquí no cabe razonar, sino que uno ha de obedecer. Sin embargo, en cuanto esta parte de la maquinaria sea considerada como miembro de una comunidad global e incluso cosmopolita y, por lo tanto, se considere su condición de alguien instruido que se dirige sensatamente a un público mediante sus escritos, entonces resulta obvio que puede razonar sin afectar con ello a esos asuntos en donde se vea parcialmente concernido como miembro pasivo. Ciertamente, resultaría muy pernicioso que un oficial, a quien sus superiores le hayan ordenado algo, pretendiese sutilizar en voz alta y durante el servicio sobre la conveniencia o la utilidad de tal orden; tiene que obedecer. Pero en justicia no se le puede prohibir que, como experto, haga observaciones acerca de los defectos del servicio militar y los presente ante su público para ser enjuiciados. El ciudadano no puede negarse a pagar los impuestos que se le hayan asignado; e incluso una indiscreta crítica hacia tales tributos al ir a satisfacerlos quedaría penalizada como un escándalo (pues podría originar una insubordinación generalizada). A pesar de lo cual, el mismo no actuará contra el deber de un ciudadano si, en tanto que especialista, expresa públicamente sus tesis contra la inconveniencia o la injusticia de tales impuestos. Igualmente, un sacerdote está obligado a hacer sus homilías, dirigidas a sus catecúmenos y feligreses, con arreglo al credo de aquella Iglesia a la que sirve; puesto que fue aceptado en ella bajo esa condición. Pero en cuanto persona docta tiene plena libertad, además de la vocación para hacerlo así, de participar al público todos sus bienintencionados y cuidadosamente revisados pensamientos sobre las deficiencias de aquel credo, así como sus propuestas tendentes a mejorar la implantación de la religión y la comunidad eclesiástica. En esto tampoco hay nada que pudiese originar un cargo de conciencia. Pues lo que enseña en función de su puesto, como encargado de los asuntos de la Iglesia, será presentado como algo con respecto a lo cual él no tiene libre potestad para enseñarlo según su buen parecer, sino que ha sido emplazado a exponerlo según una prescripción ajena y en nombre de otro. Dirá: nuestra Iglesia enseña esto o aquello; he ahí los argumentos de que se sirve. Luego extraerá para su parroquia todos los beneficios prácticos de unos dogmas que él mismo no suscribiría con plena convicción, pero a cuya exposición sí puede comprometerse, porque no es del todo imposible que la verdad subyazca escondida en ellos o cuando menos, en cualquier caso no haya nada contradictorio con la religión íntima. Pues si creyese encontrar esto último en dichos dogmas, no podría desempeñar su cargo en conciencia; tendría que dimitir. Por consiguiente, el uso de su razón que un predicador comisionado a tal efecto hace ante su comunidad es meramente un uso privado; porque, por muy grande que sea ese auditorio siempre constituirá una reunión doméstica; y bajo este respecto él, en cuanto sacerdote, no es libre, ni tampoco le cabe serlo, al estar ejecutando un encargo ajeno. En cambio, como alguien docto que habla mediante sus escritos al público en general, es decir, al mundo, dicho sacerdote disfruta de una libertad ilimitada en el uso público de su razón, para servirse de su propia razón y hablar en nombre de su propia persona. Que los tutores del pueblo (en asuntos espirituales) deban ser a su vez menores de edad constituye un absurdo que termina por perpetuar toda suerte de disparates. [...].

Si ahora nos preguntáramos: ¿acaso vivimos actualmente en una época *ilustrada*?, la respuesta sería ¡No!, pero sí vivimos en una época de *Ilustración*. Tal y como están ahora las cosas todavía falta mucho para que los hombres, tomados en su conjunto, puedan llegar a ser capaces o estén ya en situación de utilizar su propio entendimiento sin la guía de algún otro en materia de religión. Pero sí tenemos claros indicios de que ahora se les ha abierto el campo para trabajar libremente en esa dirección y que también van disminuyendo paulatinamente los obstáculos para una ilustración generalizada o el abandono de una minoría de edad de la cual es responsable uno mismo. Bajo tal mirada *esta* época nuestra puede ser llamada “época de la Ilustración” o también “el siglo de *Federico*”.

Un príncipe que no considera indigno de sí reconocer como un deber suyo el no prescribir a los hombres nada en cuestiones de religión, sino que les deja plena libertad para ello e incluso rehúsa el altivo nombre de tolerancia, es un príncipe ilustrado y merece que el mundo y la posteridad se lo agradezcan, ensalzándolo por haber sido el primero en haber librado al género humano de la minoría de edad, cuando menos por parte del gobierno, dejando libre a cada cual para servirse de su propia razón en todo cuanto tiene que ver con la conciencia. Bajo este príncipe se permite a venerables clérigos que, como personas doctas, expongan libre y públicamente al examen del mundo unos juicios y evidencias que se desvían aquí o allá del credo asumido por ellos sin menoscabar los deberes de su cargo; tanto más aquel otro que no se

halle coartado por obligación profesional alguna. Este espíritu de libertad se propaga también hacia el exterior, incluso allí donde ha de luchar contra los obstáculos externos de un gobierno que se comprende mal a sí mismo. Pues ante dicho gobierno resplandece un ejemplo de que la libertad no conlleva preocupación alguna por la tranquilidad pública y la unidad de la comunidad. Los hombres van abandonando poco a poco el estado de barbarie gracias a su propio esfuerzo, con tal de que nadie ponga un particular empeño por mantenerlos en la barbarie.

He colocado el epicentro de la Ilustración, o sea, el abandono por parte del hombre de aquella minoría de edad respecto de la cual es culpable él mismo, en cuestiones religiosas, porque nuestros mandatarios no suelen tener interés alguno en officiar como tutores de sus súbditos en lo que atañe a las artes y a las ciencias; y porque además aquella minoría de edad es asimismo la más nociva e infame de todas ellas. Pero el modo de pensar de un jefe de Estado que favorece esta primera Ilustración va todavía más lejos y se da cuenta de que, incluso con respecto a su *legislación*, tampoco entraña peligro alguno el consentir a sus súbditos que hagan un uso *público* de su propia razón y expongan públicamente al mundo sus pensamientos sobre una mejor concepción de dicha legislación, aun cuando critiquen con toda franqueza la que ya ha sido promulgada; esto es algo de lo cual poseemos un magnífico ejemplo, por cuanto ningún monarca ha precedido a ése al que nosotros honramos aquí.

Pero sólo aquel que, precisamente por ser ilustrado, no teme a las sombras, al tiempo que tiene a mano un cuantioso y bien disciplinado ejército para tranquilidad pública de los ciudadanos, puede decir aquello que a un Estado libre no le cabe atreverse a decir: *razonad cuando queráis y sobre todo cuando gustéis, ¡con tal de que obedezcáis!* Aquí se revela un extraño e inesperado curso de las cosas humanas; tal como sucede ordinariamente, cuando ese decurso es considerado en términos globales, casi todo en él resulta paradójico. Un mayor grado de libertad civil parece provechosa para la libertad *espiritual* del pueblo y, pese a ello, le coloca límites infranqueables; en cambio un grado menor de esa libertad civil procura el ámbito para que esta libertad espiritual se despliegue con arreglo a toda su potencialidad. Pues, cuando la naturaleza ha desarrollado bajo tan duro tegumento ese germen que cuida con extrema ternura, a saber, la propensión y la vocación hacia el *pensar* libre, ello repercute sobre la mentalidad del pueblo (merced a lo cual éste va haciéndose cada vez más apto para la *libertad de actuar*) y finalmente acaba por tener un efecto retroactivo hasta sobre los principios del gobierno, el cual incluso termina por encontrar conveniente tratar al hombre, quien ahora es algo *más que una máquina*, conforme a su dignidad”.

Königsberg (Prusia), 30 de septiembre de 1784.

MARX

Manuscritos de Economía y Filosofía.

(Trad., introd., y notas de Fco. Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 1974, pp. 140-148.)

ESTUDIO PRELIMINAR:

En 1844 un joven alemán de veintiséis años, exiliado en París, redactó unos intrincados manuscritos en una endiablada letra casi ilegible, no los publicó nunca. Este joven filósofo, huido de la censura y de los sabuesos de la policía prusiana, tanto como del pedante e irrespirable ambiente del idealismo filosófico alemán, había escrito una de las obras fundamentales del pensamiento socialista, los *Manuscritos de economía y Filosofía*, también conocidos como *Manuscritos de París*.

Este documento no fue dado a conocer hasta 1932 y desde entonces ha sido objeto de múltiples debates, un texto, que junto a los *Grundrisse* (*Bosquejos* en alemán) o *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, también desconocido durante decenios, fundamentó la renovación del pensamiento marxista en la segunda mitad del siglo pasado.

En el texto a analizar, Marx parte de la situación económica y social de su época, en la que la propiedad privada de los medios de producción propia del capitalismo había dado lugar a una enajenación del trabajo de la nueva clase proletaria.

Como solución se propone el comunismo, que puede adquirir distintas formas cuyo análisis crítico es el núcleo temático del fragmento que nos ocupa.

ESTRUCTURA DEL TEXTO

Propiedad privada y comunismo:

- Problema: enajenación de la clase proletaria
- Causa: propiedad privada
- Soluciones:
 - Socialismo utópico
 - Comunismo. Fases en la superación del problema:
 1. Inicios de comunismo
 2. Dos formas fallidas de comunismo
 3. Primera fase de superación comunista del problema: el ser humano como ser social
 4. Superación definitiva del problema

ANÁLISIS DEL TEXTO

Propiedad privada y comunismo

... a la pág. XXXIX. Pero la oposición entre *carencia de propiedad y propiedad* es una oposición todavía indiferente, no captada aún en su *relación activa*, en su conexión *interna*, no captada aún como *contradicción*, mientras no se la comprenda como la oposición de *trabajo y capital*. Incluso sin el progresivo movimiento de la propiedad privada que se da, por ejemplo: en la antigua Roma, en Turquía, etc. puede expresarse esta oposición en la *primera* forma. Así no *aparece* aún como puesta por la propiedad privada misma. Pero el trabajo, la esencia subjetiva de la propiedad privada como exclusión de la propiedad, y el capital, el trabajo objetivo como exclusión del trabajo, son la *propiedad privada* como una relación desarrollada hasta la contradicción y por ello una relación enérgica que impulsa a la disolución.

ad. ibidem. La superación del extrañamiento de sí mismo sigue el mismo camino que éste. En primer lugar la *propiedad privada* es contemplada sólo en su aspecto objetivo, pero considerando el trabajo como su esencia. Su forma de existencia es por ello el *capital* que ha de ser superado «en cuanto tal» (Proudhon). O se toma una *forma especial* de trabajo (el trabajo nivelado, parcelado y, en consecuencia, no libre) como fuente de la *nocividad* de la propiedad privada y de su existencia extraña al hombre (Fourier, quien, de acuerdo con los fisiócratas, considera de nuevo el *trabajo agrícola* como el trabajo por excelencia; Saint Simon, por el contrario, declara que el *trabajo industrial*, como tal, es la esencia y aspira al dominio *exclusivo* de los industriales y al mejoramiento de la situación de los obreros). El *comunismo*, finalmente, es la expresión *positiva* de la propiedad privada superada; es, en primer lugar, la propiedad privada *general*. Al tomar esta relación en su *generalidad*, el comunismo es:

1º) En su primera forma solamente una *generalización y conclusión* de la misma; como tal se muestra en una doble forma: de una parte el dominio de la propiedad *material* es tan grande frente a él, que él quiere aniquilar todo lo que no es susceptible de ser poseído por todos como *propiedad privada*; quiere prescindir de forma *violenta* del talento, etc. La *posesión* física inmediata representa para él la finalidad única de la vida y de la existencia; el destino del obrero no es superado, sino extendido a todos los hombres; la relación de la propiedad privada continúa siendo la relación de la comunidad con el mundo de las cosas; finalmente se expresa este movimiento de oponer a la propiedad privada la propiedad general en la forma animal que quiere oponer al matrimonio (que por lo demás es una *forma* de la *propiedad privada exclusiva*) la *comunidad de las mujeres*, en que la mujer se convierte en propiedad *comunal y común*. Puede decirse que esta idea de la *comunidad de mujeres* es el *secreto a voces* de este comunismo todavía totalmente grosero e irreflexivo. Así como la mujer sale del matrimonio para entrar en la prostitución general, así también el mundo todo de la riqueza es decir, de la esencia objetiva del hombre, sale de la relación del matrimonio exclusivo con el propietario privado para entrar en la relación de la prostitución universal con la comunidad. Este comunismo, al negar por completo la *personalidad* del hombre, es justamente la expresión lógica de la propiedad privada, que es esta negación. La *envidia* general y constituida en poder no es sino la forma escondida en que la *codicia* se establece y, simplemente, se satisface de *otra* manera. La idea de toda propiedad privada en cuanto tal se vuelve, por *lo menos* contra la propiedad privada más rica como envidia deseo de nivelación, de manera que al estas pasiones las que integran el ser de la competencia. El comunismo grosero no es más que el remate de esta codicia y de esta nivelación a partir del mínimo *representado*. Tiene una medida *determinada y limitada*. Lo poco que esta superación de la propiedad privada tiene de verdadera apropiación lo prueba justamente la negación abstracta de todo el mundo de la educación y de la civilización, el regreso a la *antinatural* (IV) simplicidad del hombre *pobre* y sin necesidades, que no sólo no ha superado la propiedad privada, sino que ni siquiera ha llegado hasta ella.

La comunidad es sólo una comunidad de *trabajo* y de la igualdad del *salario* que paga el capital común: la *comunidad* como capitalista general. Ambos términos de la relación son elevados a una generalidad *imaginaria*: el *trabajo* como la determinación en que todos se encuentran situados, el *capital* como la generalidad y el poder reconocidos de la comunidad.

En la relación con la *mujer*, como presa y servidora de la lujuria comunitaria, se expresa la infinita degradación en la que el hombre existe para sí mismo, pues el secreto de esta relación tiene su expresión *inequívoca*, decisiva, *manifiesta*, revelada, en la relación del hombre con la *mujer* y en la forma de concebirla *inmediata y natural* relación genérica. La relación inmediata, natural y necesaria del hombre con el hombre, es la *relación del hombre* con la mujer. En esta relación *natural* de los géneros, la relación del hombre con la naturaleza es inmediatamente su relación con el hombre, del mismo modo que la

relación con el hombre es inmediatamente su relación con la naturaleza, su propia determinación *natural*. En esta relación *se evidencia*, pues, de manera *sensible*, reducida a un *hecho* visible, en qué medida la esencia humana se ha convertido para el hombre en naturaleza o en qué medida la naturaleza se ha convertido en esencia humana del hombre. Con esta relación se puede juzgar el grado de cultura del hombre en su totalidad. Del carácter de esta relación se deduce la medida en que el *hombre* se ha convertido en ser *genérico*, en *hombre*, y se ha comprendido como tal; la relación del hombre con la mujer es la relación *más natural* del hombre con el hombre. En ella se muestra en qué medida la conducta *natural* del hombre se ha hecho *humana* o en qué medida su *naturaleza humana* se ha hecho para él *naturaleza*. Se muestra también en esta relación la extensión en que la *necesidad* del hombre se ha hecho *humana*, en qué extensión el *otro* hombre en cuanto hombre se ha convertido para él en necesidad; en qué medida él, en su más individual existencia, es, al mismo tiempo, ser colectivo.

La primera superación positiva de la propiedad privada, el comunismo *grosero*, no es por tanto más que una *forma de mostrarse* la vileza de la propiedad privada que se quiere instaurar como *comunidad positiva*.

2º) El comunismo a) Aún de naturaleza política, democrática; b) Con su superación del Estado, pero al mismo tiempo aún con esencia incompleta y afectada por la propiedad privada, es decir, por la enajenación del hombre. En ambas formas el comunismo se conoce ya como reintegración o vuelta a sí del hombre, como superación del extrañamiento de sí del hombre, pero como no ha captado todavía la esencia positiva de la propiedad privada, y menos aún ha comprendido la naturaleza *humana* de la necesidad, está aún prisionero e infectado por ella. Ha comprendido su concepto, pero aún no su esencia.

3º) El comunismo como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *autoextrañamiento del hombre*, y por ello como *apropiación* real de la esencia *humana* por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social*, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como completo naturalismo = humanismo, como completo humanismo = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución.

(V) El movimiento entero de la historia es, por ello, tanto su generación *real* -el nacimiento de su existencia empírica- como, para su conciencia pensante, el movimiento *comprendido* y *conocido* de su *devenir*. Mientras tanto, aquel comunismo aún incompleto busca en las figuras históricas opuestas a la propiedad privada, en lo existente, una prueba en su favor, arrancando momentos particulares del movimiento (Cabet, Villegardelle, etcétera, cabalgan especialmente sobre este caballo) y presentándolos como pruebas de su florecimiento histórico pleno, con lo que demuestra que la parte inmensamente mayor de este movimiento contradice sus afirmaciones y que, si ha sido ya una vez, su ser *pasado* contradice precisamente su pretensión a la *esencia*.

Es fácil ver la necesidad de que todo el movimiento revolucionario encuentre su base, tanto empírica como teórica, en el movimiento de la *propiedad privada*, en la Economía.

Esta propiedad privada *material*, inmediatamente *sensible*, es la expresión material y sensible de la vida *humana enajenada*. Su movimiento -la producción y el consumo- es la manifestación *sensible* del movimiento de toda la producción pasada, es decir, de la realización o realidad del hombre. Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., no son más que formas especiales de la producción y caen bajo su ley general. La superación positiva de la *propiedad privada* como apropiación de la vida *humana es por ello la superación* positiva de toda enajenación, esto es, la vuelta del hombre desde la Religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia *humana*, es decir, *social*. La enajenación religiosa, como tal, transcurre sólo en el dominio de la *conciencia*, del fuero interno del hombre, pero la enajenación económica pertenece a la vida real; su superación abarca por ello ambos aspectos. Se comprende que el movimiento tome su *primer* comienzo en los distintos pueblos en distinta forma, según que la verdadera vida *reconocida* del pueblo transcurra más en la conciencia o en el mundo exterior, sea más la vida ideal o la vida material. El comunismo empieza en seguida con el ateísmo (Owen), el ateísmo inicialmente está aún muy lejos de ser *comunismo*, porque aquel ateísmo es aún más bien una abstracción...

La filantropía del ateísmo es, por esto, en primer lugar, solamente una filantropía *filosófica* abstracta, la del comunismo es inmediatamente *real* y directamente tendida hacia la *acción*.

Hemos visto cómo, dado el supuesto de la superación positiva de la propiedad privada el hombre produce al hombre, a sí mismo y al otro hombre; cómo el objeto, que es la realización inmediata de su

individualidad, es al mismo tiempo su propia existencia para el otro hombre, la existencia de éste y la existencia de éste para él. Pero, igualmente, tanto el material del trabajo como el hombre en cuanto sujeto son, al mismo tiempo, resultado y punto de partida del movimiento (en el hecho de que ha de ser este *punto de partida* reside justamente la *necesidad* histórica de la propiedad privada). El carácter *social* es, pues, el carácter general de todo el movimiento; así como es la sociedad misma la que produce al *hombre* en cuanto *hombre*, así también es *producida* por él. La actividad y el goce son también sociales, tanto en su *modo de existencia* como en su contenido; *actividad social* y *goce social*. La esencia *humana* de la naturaleza no existe más que para el hombre *social*, pues sólo así existe para él como *vínculo* con el hombre, como existencia suya para el otro y existencia del otro para él, como elemento vital de la realidad humana; sólo así existe como *fundamento* de su propia existencia *humana*. Sólo entonces se convierte para él su existencia *natural* en su existencia *humana*, la naturaleza en hombre. La *sociedad* es, pues, la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza.

(VI) La actividad social y el goce social no existen, ni mucho menos, en la forma *única* de una actividad *inmediatamente* comunitaria y de un goce *inmediatamente comunitario*, aunque la actividad *comunitaria* y el goce *comunitario* es decir, la actividad y el goce que se exteriorizan y afirman *inmediatamente* en *real sociedad* con otros hombres, se realizarán dondequiera que aquella expresión *inmediata* de la sociabilidad se funde en la esencia de su ser y se adecue a su naturaleza.

Pero incluso cuando yo sólo actúo *científicamente*, etc., en una actividad que yo mismo no puedo llevar a cabo en comunidad inmediata con otros, también soy *social*, porque actúo en cuanto *hombre*. No sólo el material de mi actividad (como el idioma, merced al que opera el pensador) me es dado como producto social, sino que mi *propia* existencia es actividad social, porque lo que yo hago lo hago para la sociedad y con conciencia de ser un *ente social*.

Mi conciencia general es sólo la forma *teórica* de aquello cuya forma viva es la comunidad *real*, el ser social, en tanto que hoy en día la conciencia *general* es una abstracción de la vida real y como tal se le enfrenta. De aquí también que la *actividad* de mi conciencia general, como tal, es mi existencia *teórica* como ser social.

Hay que evitar ante todo el hacer de nuevo de la «sociedad» una abstracción frente al individuo. El individuo *es el ser social*. Su exteriorización vital (aunque no aparezca en la forma inmediata de una exteriorización vital comunitaria, cumplida en unión de otros) es así una exteriorización y afirmación de la *vida social*. La vida individual y la vida genérica del hombre no son *distintas*, por más que, necesariamente, el modo de existencia de la vida individual sea un modo más *particular* o más *general* de la vida genérica, o sea la vida genérica una vida individual más *particular* o *general*.

Como *conciencia genérica* afirma el hombre su real *vida social* y no hace más que repetir en el pensamiento su existencia real, así como, a la inversa, el ser genérico se afirma en la conciencia genérica y es para sí, en su generalidad, como ser pensante.

El hombre así, por más que sea un individuo particular (y justamente es su particularidad la que hace de él un individuo y un ser social *individual* real), es, en la misma medida, la *totalidad*, la totalidad ideal, la existencia subjetiva de la sociedad pensada y sentida para sí, del mismo modo que también en la realidad existe como intuición y goce de la existencia social y como una totalidad de exteriorización vital humana.

Pensar y ser están, pues, *diferenciados* y, al mismo tiempo, en *unidad* el uno con el otro.

La *muerte* parece ser una dura victoria del género sobre el individuo y contradecir la unidad de ambos; pero el individuo determinado es sólo un *ser genérico determinado* y, en cuanto tal, mortal.

4º) Como quiera que la *propiedad privada* es sólo la expresión sensible del hecho de que el hombre se hace *objetivo* para sí y, al mismo tiempo, se convierte más bien en un objeto extraño e inhumano, del hecho de que su exteriorización vital es su enajenación vital y su realización su desrealización, una realidad *extraña*, la superación positiva de la propiedad privada, es decir, la apropiación *sensible* por y para el hombre de la esencia y de la vida humanas, de las obras humanas no ha de ser concebida sólo en el sentido del *goce inmediato*, exclusivo, en el sentido de la *posesión*, del *tener*. El hombre se apropia su esencia universal de forma universal, es decir, como hombre total. Cada una de sus relaciones *humanas* con el mundo (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar percibir, desear, actuar, amar), en resumen, todos los órganos de su individualidad, como los órganos que son *inmediatamente* comunitarios en su forma (VII), son, en su comportamiento *objetivo*, en su *comportamiento hacia el objeto*, la apropiación de éste. La apropiación de la *realidad* humana, su comportamiento hacia el objeto, es la *afirmación de la realidad humana*; es, por esto, tan polifacética

como múltiples son las *determinaciones esenciales* y las *actividades* del hombre; es la eficacia humana y el *sufrimiento* del hombre, pues el sufrimiento, humanamente entendido, es un goce propio del hombre.

La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que un objeto sólo es *nuestro* cuando lo tenemos, cuando existe para nosotros como capital o cuando es inmediatamente poseído, comido, bebido, vestido, habitado, en resumen, *utilizado* por nosotros. Aunque la propiedad privada concibe, a su vez, todas esas realizaciones inmediatas de la posesión sólo como *medios de vida* y la vida a la que sirven como medios es la *vida de la propiedad*, el trabajo y la capitalización.

En lugar de *todos* los sentidos físicos y espirituales ha aparecido así la simple enajenación de *todos* estos sentidos, el sentido del *tener*. El ser humano tenía que ser reducido a esta absoluta pobreza para que pudiera alumbrar su riqueza interior (sobre la categoría del *tener*, véase Hess, en los *Einnundzwanzig Bogen*).

La superación de la propiedad privada es por ello, la *emancipación* plena de todos los sentidos y cualidades humanas.

NIETZSCHE

El crepúsculo de los ídolos

(Trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1979, pp. 45-50.)

ESTUDIO PRELIMINAR:

Se pueden distinguir tres períodos diferentes en el pensamiento de Nietzsche:

▪ **Período Romántico:**

Tiene influencia de Schopenhauer y Wagner, inspirándose en los presocráticos, especialmente en Heráclito. Su obra principal de esta etapa es *El origen de la tragedia a partir del espíritu de la música*, 1872, dedicada a Wagner. Considera el arte como el medio para acceder a la realidad, en el fondo nocturno de la existencia. Dionisos, dios de la noche, y el artista, son en este período las figuras de la actitud auténtica ante la vida. La contraposición dionisiaco-apolíneo será un tema fundamental para Nietzsche.

Además, son de este período *Cuatro consideraciones intempestivas* y *Estudios sobre la filosofía griega*.

▪ **Período positivista o ilustrado:**

Brusca ruptura con el período anterior al romper sus relaciones con Wagner y Schopenhauer, inspirándose en Voltaire y los ilustrados franceses, con los que adopta una postura "positivista" o "científica", con la que condena a la metafísica, religión y arte. En su obra, *Humano, demasiado humano*, 1878, denuncia los ideales de la cultura occidental. El libro está dedicado a Voltaire. Su pensamiento sobre los prejuicios morales están en *Aurora*, 1881, mientras *La gaya ciencia*, 1882, trata la liberación del hombre de sus esclavitudes; será donde, por primera vez, hable sobre el eterno retorno y la muerte de Dios.

Entre estos dos períodos escribió *Así habló Zaratustra*, 1883-1885, siendo su obra básica poética y profética, pretendiendo que fuera una nueva Biblia. Recurre a la metáfora, entre poesía y filosofía. Se trata de un conjunto de discursos simbólicos unidos bajo la persona de Zaratustra. En la primera parte describe al superhombre y la muerte de Dios, en la segunda parte la voluntad de poder y en la tercera el eterno retorno.

▪ **Período Crítico:**

Es el período fundamental en el que desarrolla sus ideas del superhombre y la crítica de la filosofía del martillo. Ataca a la filosofía y moral tradicional y ve que tiene que destruir al hombre para que se forme el superhombre, que es el que conoce la muerte de Dios, tiene la voluntad de poder y cree en el eterno retorno. Para ello transmuta los valores. Son de este período:

- *Más allá del bien y del mal*, 1886: donde expresa cómo los filósofos son hombres dirigidos por prejuicios morales y los religiosos son neuróticos.
- *La genealogía de la moral*, 1887, donde continúa los temas iniciados en *Aurora*.
- *El crepúsculo de los ídolos*, 1888. Critica todo lo que se ha llamado verdad.
- *El Anticristo*, 1888. Ataca la moral cristiana.
- *Ecce Homo*, 1888, una autobiografía.
- *La voluntad de poder*, 1901. Aparecen las cuatro ideas fundamentales de *Así habló Zaratustra*.

Estructura del *El crepúsculo de los ídolos*

TÍTULO: El título de esta obra es, como el mismo Nietzsche le indica a P. Gast en una carta, una ironía contra Wagner. Esto resulta especialmente perceptible en alemán (la *Götzendämterung* nietzscheana contrapuesta a la wagneriana *Götterdämmerung*). *Crepúsculo de los dioses* tuvo que producir un sonido chirriante en los oídos de los seguidores de Wagner. A partir, pues, del mismo título, y tras la definición de ídolo, que aparece ya en el **prólogo**, empieza la «gran declaración de guerra», como Nietzsche la denomina.

1 Un primer apartado nos ofrece cuarenta y cuatro breves aforismos, que cuentan entre los más brillante e ingeniosos de toda la obra nietzscheana. Nietzsche ejercita su arco y su puntería. Las «flechas» dan, una tras otra, en la diana: la mujer, el Reich alemán, el filósofo, la moral, el arte, la ciencia: todos quedan tocados. Esta primera parte culmina en el prodigioso aforismo que dice: «Fórmula de mi felicidad: un sí, un no, una línea recta, una meta.»

2 El segundo apartado es una monografía acerca de Sócrates. Nietzsche vuelve aquí a su primera época: «el problema Sócrates», tema central de *El nacimiento de la tragedia*, es sometido una vez más a examen. El refinamiento de Nietzsche en la malignidad, en la insidia, en la intriga, se expresan, sin embargo, en un estilo muy jovial. Sócrates fue un plebeyo, nos dice Nietzsche; fue, además, feo; y, por tanto, un criminal; en suma: un enfermo, un decadente. Sus instintos se disgregaban. Y la medicina inventada por él para combatir el mal (la dialéctica, la racionalidad) no fue, a su vez, otra cosa un síntoma de la dolencia que le corroía. Sócrates no «fue libre» de ser dialéctico y racional: tuvo que serlo. Y Sócrates quiso morir, esto es: se suicidó por manos de los jueces atenienses.

3 El apartado tercero, «La “razón” en la filosofía» (capítulo a analizar por nosotros) es, sin duda, central en esta obra, desde el punto de vista de la «metafísica» de Nietzsche. Este describe la idiosincrasia del filósofo: es decir, del filósofo típico, filósofo habido hasta ahora, al que ya había contrapuesto en *Más allá del bien y del mal* «esos filósofos nuevos» que están apareciendo en el horizonte. La idiosincrasia del filósofo se resume en esto: en su odio a la vida misma del devenir, y, en consecuencia, en su odio a la vida. La filosofía anterior (con la excepción de Heráclito) ha sido obra del resentimiento. La «razón» en filosofía es la causa de que nosotros falsifiquemos el testimonio de los sentidos. Nietzsche acaba este apartado con «cuatro tesis», en las que resume toda su metafísica.

4 Ya en el apartado tercero ha rozado Nietzsche el problema del «mundo verdadero» y del «mundo aparente». Ahora, en el apartado cuarto, nos ofrece en poco más de una página, al hilo de esa cuestión, una sorprendente historia de la filosofía, que, partiendo de las brumas nocturnas y pasando por el amanecer y por la mañana, culmina en el «mediodía» de Zaratustra: en el instante de la sombra más corta. La habilidad de Nietzsche para combinar la broma y la burla con el ataque serio ofrece aquí una demostración realmente esplendorosa de sí.

5 Un ataque frontal a la «moral» en todas sus formas, desde el Nuevo Testamento hasta Schopenhauer, es el contenido del quinto apartado de esta obra. La moral, dice Nietzsche, tiende a aniquilar las pasiones, a causa de la estupidez existente en ellas. Tiende, pues, a castrar al hombre; y es, en consecuencia, una rebelión contra la vida, algo que va contra la naturaleza. Pero, dice Nietzsche, con ironía, la medicina preconizada por la moral equivale a extraer dientes para que éstos no duelan. Todas las prolongadas meditaciones morales de Nietzsche encuentran en este apartado una expresión sumamente precisa.

6 El apartado sexto, dedicado a poner de manifiesto «los cuatro grandes errores», se halla en íntima conexión con el tercero y equivale a una aplicación práctica de la «razón» en la filosofía. Los cuatro grandes errores son, sobre todo, cuatro errores psicológicos, que tienen graves consecuencias morales. Estos cuatro errores son:

- el error de la confusión de la causa con la consecuencia;
- el error de la causalidad falsa;
- el error de las causas imaginarias,
- y el error de la voluntad libre.

La moral y la religión, dice Nietzsche, caen bajo este concepto de causas imaginarias. El capítulo 8 de este apartado abandona por vez primera el tono discursivo, mantenido hasta ahora en casi todo momento, y asume un tono algo exasperado: «Nosotros negamos a Dios, negamos la responsabilidad en Dios: sólo así redimimos el mundo.»

7 Así como el apartado anterior era, como queda dicho, una aplicación práctica del tercero, así ahora el apartado séptimo, dedicado a aquellos que ven su misión en «mejorar» a la humanidad, constituye una ejemplificación concreta de lo que significa la moral como contranaturalidad. La mejora perseguida por la moral y la religión ha consistido siempre en poner enfermos a los hombres, en debilitarlos, en castrarlos. Por vez primera alude aquí también Nietzsche a la moral y la religión india, recién descubierta por él a través de la lectura del Código de Manú en una traducción francesa. La tesis que Nietzsche deriva del estudio y confrontación de las diferentes morales dice así: «todos los medios con que se ha pretendido hasta ahora hacer moral a la humanidad han sido radicalmente inmorales». A partir de este momento cambia de atmósfera la obra. Lo que viene a continuación es como un «segundo libro» de la misma, con otros temas y con otro tratamiento. Hasta ahora Nietzsche se ha mantenido en un tono más bien teórico, discursivo, «filosófico», si se quiere. Ahora llegan de las confesiones, incluso la autobiografía.

8 «Lo que los alemanes están perdiendo» (apartado octavo) es la sección más melancólica de todo el libro. Nietzsche echa una mirada a su patria; la amargura que ésta le produce no le impide ser justo. En pocas líneas traza Nietzsche uno de los mejores elogios de Alemania escritos nunca. Alemania, dice, tiene «virtudes más viriles que las que ningún otro país de Europa puede exhibir. Mucho buen humor y mucho respeto de sí, mucha seguridad en el trato, en la reciprocidad de los deberes, mucha laboriosidad, mucha constancia. -Y una moderación hereditaria, que más que del freno necesita del acicate. Añado que allí todavía se obedece sin que el obedecer humille... Y nadie desprecia a su adversario...» Pero Alemania ha elegido, a partir de 1871, una vía equivocada: quiere dedicarse a la «gran política», quiere tener poder sin darse cuenta de que el poder vuelve estúpidos a los hombres. Y así la chabacanería, piensa Nietzsche, está anegando a su país. Este apartado contiene, en su sección final, un penetrante estudio sobre lo que debe ser la educación; aquí resume Nietzsche toda su experiencia de profesor. La educación se define, según él, por estas tres tareas: aprender a ver, aprender a pensar; aprender a hablar y a escribir.

9 El largo apartado titulado «Incursiones de un intempestivo», que es el penúltimo y que ocupa por sí solo más de la tercera parte de toda la obra, es un verdadero ajuste de cuentas, realizado con la más inocente de las sonrisas. Encontramos aquí al Nietzsche irónico, travieso, malévolo, en suma: al Nietzsche sarcástico. Nietzsche se ensaña con Renan, con Sainte-Beuve, con Rousseau, con G. Eliot, con George Sand, con los novelistas franceses del momento.

10 De repente, una breve parada (el diez): Nietzsche vuelve los ojos a su primera obra, a sus conceptos de lo «dionisiaco» y de lo «apolíneo». Pero en seguida toma de nuevo el látigo, y las víctimas son Carlyle, Darwin, Kant, etc. Una última confrontación con Schopenhauer, su «educador» en los años jóvenes, va seguido de ataques al arte por el arte, de una equiparación entre el cristiano y el anarquista, de una crítica de la moral de la decadencia, de una estremecedora «moral para médicos», de una crítica de la modernidad, de un examen de la cuestión obrera, de una exposición de su concepto del genio, de un inquietante análisis del tipo del criminal, para terminar en un panegírico de Goethe: «Goethe es el último alemán por el que yo tengo respeto.»

El apartado final es un fragmento de autobiografía, que preludia el *Ecce homo*. Nietzsche hace la historia de sus estudios, ofrece una enumeración de sus modelos (Salustio, Horacio, Tucídides), ataca a Platón, y pone en la picota a los filólogos clásicos (representados aquí por el «famoso Lobeck»). Las últimas palabras son un balbuceo: «yo, el último discípulo del filósofo Dioniso, -yo, el maestro del eterno retorno...». Y para que nada falte, al final «habla el martillo», que dice: «¡haceos duros!».

ESTRUCTURA DEL TEXTO

1	Primero idiosincrasia del filósofo	
1	1.1 La invención del “ser estático”	La filosofía tradicional odia al devenir, que es lo característico de la realidad. Por eso inventa un mundo inmutable, el “ser estático”, que considera única realidad
	1.2 Los sentidos como fuente de error	Los sentidos nos muestran el devenir, no el ser. Por eso desconfían de ellos para confiar exclusivamente en la razón
2	2 Los sentidos como fuente de conocimiento verdadero	Frente a la filosofía tradicional, Nietzsche considera que los sentidos proporcionan un conocimiento verdadero de la realidad. Ellos son el único criterio para saber qué es verdad y qué disciplinas son científicas
3	3 Los sentidos como criterio de verdad	
4	4 Segunda idiosincrasia: la transmutación ontológica	La filosofía tradicional se caracteriza por su “transmutación ontológica”. No solo inventa otro mundo, sino que además lo considera como el único real
5	5 Causas del error de la filosofía tradicional	
5	5.1 El prejuicio de la razón	La razón tiende a elaborar conceptos cada vez más abstractos, los “conceptos supremos”. Pretende ordenar una realidad en constante devenir. El error es creer que la realidad posee realmente ese orden racional
5	5.2 El lenguaje	El lenguaje, por su propia estructura, necesita los conceptos de la razón. Por lo tanto, aun cuando dejáramos de fiarnos de la razón, el uso del lenguaje nos llevaría nuevamente al error.
6	6 Crítica a la ontología tradicional en cuatro tesis	Nietzsche sintetiza su posición en cuatro tesis
6	6.1 Primera tesis	Lo sensible es la única realidad que existe. La existencia de otra realidad es indemostrable
6	6.2 Segunda tesis	El “mundo verdadero” no existe. Se ha elaborado a partir de características contrarias a las de la única realidad
6	6.3 Tercera tesis	Inventamos ese mundo por miedo al mundo real. Nos vengamos de él calificándolo de falso y sustituyéndolo por otro
6	6.4 Cuarta tesis	Afirmar la existencia de dos mundos es síntoma de enfermedad y debilidad de quien no acepta la realidad como es. Hay que aceptar lo trágico de la vida. Aceptar la vida no es ser pesimista sino realista, es tener una “concepción dionisíaca” de la existencia

ANÁLISIS DEL TEXTO

La “razón” en la filosofía

Este capítulo es una crítica a la metafísica occidental que, por miedo a lo problemático y terrible de la vida, ha construido un mundo transensible que en realidad es nada, no-ser. Al mismo tiempo, se critica el privilegio que los filósofos han otorgado a la razón frente a los sentidos (excepto Heráclito) puesto que la razón les permite abandonar este mundo para dedicarse a la contemplación de las Ideas. También se acusa a los filósofos de colocar lo último (las Ideas) como lo primero, como lo que verdaderamente es, como sustancia, como causa sui.

Nietzsche aclara, además, cuál es el origen de los errores de la metafísica y los halla en el lenguaje, en la supuesta evidencia de los hechos internos: el yo, la voluntad. Este es el origen de la “cosa”, la “sustancia”.

1

[7-30] Crítica a la metafísica occidental, al platonismo, al cristianismo, a la razón, al concepto.

La idiosincrasia de la metafísica es que, por miedo a la vida (muerte, cambio, vejez, procreación, crecimiento...), ha creado, mediante la razón, un mundo transensible como refugio. El fundamento de ese mundo transensible es la creencia platónico-parmenídea de que “lo que es no deviene, lo que deviene no es...”. La metafísica ha privilegiado las características del mundo de las Ideas - conceptos - de Platón: eterno, inmóvil y, como afirma Nietzsche, muerto, pleno de momias, relleno de paja. “Ser filósofo, ser momia, representar el monótono-teísmo con una mímica de sepulturero”. La metafísica ha degradado todo lo relacionado con la vida: el devenir o la historia, la sensibilidad, el cuerpo.

¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo. Ellos creen otorgar un honor a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni* [desde la perspectiva de lo eterno], cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran, - se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, - incluso refutaciones. Lo que es no *deviene*; lo que deviene no *es*... Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es. Mas como no pueden apoderarse de ello, buscan razones de por qué se les retiene. «Tiene que haber una ilusión, un engaño en el hecho de que no percibamos lo que es: ¿dónde se esconde el engañador? - «Lo tenemos, gritan dichosos, ¡es la sensibilidad! Estos sentidos, *que también en otros aspectos son tan inmorales*, nos engañan acerca del mundo *verdadero*. Moraleja: deshacerse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia [*Historie*], de la mentira, - la historia no es más que fe en los sentidos, fe en la mentira. Moraleja: decir no a todo lo que otorga fe a los sentidos, a todo el resto de la humanidad: todo él es «pueblo». ¡Ser filósofo, ser momia, representar el monótono-teísmo con una mímica de sepulturero! - ¡Y, sobre todo, fuera el *cuerpo*, esa lamentable *idée fixe* [idea fija] de los sentidos!, ¡sujeto a todos los errores de la lógica que existen, refutado, incluso imposible; aun cuando es lo bastante insolente para comportarse como si fuera real!...»

2

[33-45] Consideración positiva de Heráclito: defensor de los sentidos. Mentiras de la razón: unidad, coseidad, sustancia, duración. El “mundo aparente” es el único “mundo verdadero”.

Al margen del resto de los filósofos, adoradores de momias, sitúa Nietzsche a Heráclito, por su defensa de los sentidos, del devenir, del cambio, de la apariencia. Aun así, Nietzsche critica a Heráclito porque éste afirmaba que los sentidos no reflejaban suficientemente el cambio permanente que de hecho se daba en la realidad. Según Nietzsche, los sentidos no mienten en absoluto, ni como Heráclito, ni los como los eleatas pensaban. El origen del error está en la razón: es ésta la que introduce en lo que nos llega a través de los sentidos las mentiras de la coseidad, la sustancia... Es decir, los sentidos nos muestran sólo diferencia y la razón introduce unidad en lo semejante, pero éste es sólo una invención humana. Lo real es el devenir, la diferencia, lo que la tradición filosófica ha llamado “mundo aparente” contraponiéndolo a un inexistente “mundo verdadero”.

Pongo a un lado, con gran reverencia, el nombre de *Heráclito*. Mientras que el resto del pueblo de los filósofos rechazaba el testimonio de los sentidos porque éstos mostraban pluralidad y modificación, él rechazó su testimonio porque mostraban las cosas como si tuviesen duración y unidad. También Heráclito fue injusto con los sentidos. Estos no mienten ni del modo como creen los eleatas ni del modo como creía él, -no mienten de ninguna manera. Lo que nosotros *hacemos* de su testimonio, eso es lo que introduce la mentira, por ejemplo la mentira de la unidad, la mentira de la coseidad, de la sustancia, de la duración.

La «razón» es la causa de que nosotros falseemos el testimonio de los sentidos. Mostrando el devenir, el perecer, el cambio, los sentidos no mienten... Pero Heráclito tendrá eternamente razón al decir

que el ser es una ficción vacía. El mundo «aparente», es el único: el «mundo verdadero», no es más que un añadido mentiroso...

3

[48-60] Los sentidos, el experimento: origen de la ciencia. Crítica al conocimiento no experimental.

Defensa de los sentidos como el mejor instrumento de conocimiento que poseemos. Su testimonio es, además, el origen de la verdad científica. Todo conocimiento no basado en los sentidos o bien es un mero aborto como el metafísico, teológico, psicológico, epistemológico o bien no roza en absoluto el problema de la realidad como las ciencias formales.

-¡Y qué sutiles instrumentos de observación tenemos en nuestros sentidos! Esa nariz, por ejemplo de la que ningún filósofo ha hablado todavía con veneración y gratitud, es hasta este momento incluso el más delicado de los instrumentos que están a nuestra disposición: es capaz de registrar incluso diferencias mínimas de movimiento que ni siquiera el espectroscopio registra. Hoy nosotros poseemos ciencia exactamente en la medida en que nos hemos decidido a *aceptar* el testimonio de los sentidos, - en que hemos aprendido a seguir aguzándolos, armándolos, pensándolos hasta el final. El resto es un aborto y todavía-no-ciencia: quiero decir, metafísica, teología, psicología, teoría del conocimiento. O ciencia formal, teoría de los sinos: como la lógica, y esa lógica aplicada, la matemática. En ellas la realidad no llega a aparecer, ni siquiera como problema; y tampoco como la cuestión de qué valor tiene en general ese convencionalismo de signos que es la lógica.

4

[63-80] Otra idiosincrasia de los filósofos: confundir lo último con lo primero. Origen de los conceptos y valores supremos. El concepto "Dios".

El error metafísico, el error del platonismo, ha consistido en poner como comienzo lo que viene al final y que no debería siquiera venir. Se refiere Nietzsche a "los conceptos supremos" (las Ideas platónicas y todos sus herederos, sustancia, cosa en sí...). Tales conceptos son lo más alejado del único mundo que existe, el mundo del devenir, del cambio, el "mundo aparente", y, sin embargo, como tales conceptos no pueden provenir de este mundo real inferior, se les otorga el honor de ser causa sui colocándose así al comienzo. Es más, dado que tales "conceptos supremos" (lo existente, lo incondicionado, lo bueno, lo verdadero, lo perfecto) tienen que estar en acuerdo unos con otros tienden a reunirse en el concepto "Dios" que sería el más alejado del mundo real y, al mismo tiempo, el ente realísimo.

La otra idiosincrasia de los filósofos no es menos peligrosa: consiste en confundir lo último y lo primero. Ponen al comienzo, como comienzo, lo que viene al final-¡por desgracia!, ¡pues no debería siquiera venir!-los «conceptos supremos», es decir, los conceptos' más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se evapora. Esto es, una vez más, sólo expresión de su modo de venerar: a lo superior no le es lícito provenir de lo inferior, no le es lícito provenir de nada... Moraleja: todo lo que es de primer rango tiene que ser *causa sui* [causa de sí mismo]. El proceder de algo distinto es considerado como una objeción, como algo que pone en entredicho el valor. Todos los valores supremos son de primer rango, ninguno de los conceptos supremos, lo existente, lo incondicionado, lo bueno, lo verdadero, lo perfecto-ninguno de ellos puede haber devenido, por consiguiente *gene que ser causa sui*. Mas ninguna de esas cosas puede ser tampoco desigual una de otra, no puede estar en contradicción consigo misma... Con esto tienen los filósofos su estúpido concepto «Dios.... Lo último, lo más tenue, lo más vacío es puesto como lo primero, como causa en sí, como *ens realissimum* [ente realísimo]... ¡Que la humanidad haya tenido que tomar en serio las dolencias cerebrales de unos enfermos tejedores de telarañas! - ¡Y lo ha pagado caro!...

5

[83-120] Concepción nietzscheana del problema de la apariencia. El error no está en los sentidos sino en la razón. El origen de los errores de la razón está en el lenguaje. Psicología primitiva: el yo y la voluntad, orígenes de los conceptos "ser" y "cosa". Filosofía griega: Platón, las categorías de la razón no pueden proceder de la empiria. Eléatas, Demócrito. "Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática".

Nietzsche expone su opinión sobre el tradicional problema realidad/apariencia. Critica a la tradición filosófica, dominada por el platonismo, y afirma que, si bien antes el error se creía que estaba del lado de lo cambiante, del devenir, ahora, es evidente para Nietzsche, que el error está allí donde se habla de unidad, identidad, sustancia, cosa. [83-91]

Para aclarar estas consideraciones Nietzsche expone una metáfora muy clara: al igual que cuando contemplamos el movimiento de una constelación nuestro ojo nos engaña sistemáticamente haciéndonos creer que es la constelación quien se mueve, en el problema realidad/apariencia el abogado permanente de nuestro error es el lenguaje. Explica Nietzsche que en el lenguaje se hallan los presupuestos básicos de nuestros errores metafísicos. Así, el lenguaje nace con la psicología más rudimentaria: el primer dato evidente que el sujeto percibe es su propio yo, una voluntad, una causa que produce efectos. Este primer dato se convierte en un fetiche y es aplicado a todo lo que nos rodea. Como ejemplo podemos pensar en los **dioses** de la mitología: cualquier fenómeno de la naturaleza era interpretado como el producto de un yo (un dios) que lo provocaba. Esta extensión del yo a todo lo que ocurre en

el mundo es el origen del concepto “ser” o “cosa” y se expresa en el lenguaje en la estructura sujeto-predicado. En todo vemos una sustancia (un derivado del yo-causa) que es sujeto de los accidentes, sus efectos. [91-105]

Más tarde, cuenta Nietzsche, en un mundo mil veces más ilustrado, la Grecia clásica, les pareció que tales conceptos no podían provenir de la experiencia, de los sentidos, pues lo que los sentidos mostraban era diferencia, devenir, y lo que esos conceptos expresaban era semejanza, unidad. Como solución se propuso la anámnisis platónica: los metafísicos pensaron que el hombre, para conocer tales conceptos, tuvo que haber habitado en un mundo mucho más alto, el mundo de las Ideas. Para Nietzsche este mundo no es más alto sino más bajo pues es el producto del resentimiento hacia la vida, es el producto de una voluntad débil, de una vida decadente. [105-113]

El error de la razón, el error del “ser”, tiene su origen en el lenguaje y cada frase que pronunciamos lo refuerza puesto que el lenguaje no se adapta a la diferencia que nos muestran los sentidos sino que se esfuerza en ponerla entre paréntesis para quedarse con la sustancia, con la esencia. Es decir, los conceptos buscan lo semejante, lo unitario. Parménides sucumbió a este error y también Demócrito pues ambos pensaron, aunque de distinto modo, que el ser no era lo que se daba a los sentidos sino lo inmutable, lo eterno, lo verdadero, lo perfecto. [113-119]

Dios, el ser o sustancia por excelencia, es consecuencia de esa metafísica errónea que tiene su origen en el lenguaje. Por ello hasta que no nos desembarazemos del lenguaje no podremos prescindir de Dios. [119-120]

Contrapongamos a esto, por fin, el modo tan distinto como nosotros (-digo nosotros por cortesía...) vemos el problema del error y de la apariencia. En otro tiempo se tomaba la modificación, el cambio, el devenir en general como prueba de apariencia, como signo de que ahí tiene que haber algo que nos induce a error. Hoy, a la inversa, en la exacta medida en que el prejuicio de la razón nos fuerza a asignar unidad, identidad, duración, sustancia, causa, coseidad, ser, nos vemos en cierto modo cogidos en el error, necesitados al error; aun cuando, basándonos en una verificación rigurosa, dentro de nosotros estemos muy seguros de que es ahí donde está el error. Ocurre con esto lo mismo que con los movimientos de una gran constelación: en éstos el error tiene como abogado permanente a nuestro ojo, allí a nuestro *lenguaje*. Por su génesis el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando adquirimos consciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad: de la razón. *Ese fetichismo* ve en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad es la causa en general, cree en el «yo», cree que el yo es un ser, que el yo es una sustancia, y produzca sobre todas las cosas la creencia en la sustancia-yo - así es como crea el concepto «cosa»... El ser es añadido con el pensamiento, es *introducido subrepticamente* en todas partes como causa; del concepto «yo» es del que se sigue, como derivado, el concepto «ser»... Al comienzo está ese grande y funesto error de que la voluntad es algo que *produce efectos*, - de que la voluntad es una facultad... Hoy sabemos que no es más que una palabra... ducho más tarde, en un mundo mil veces más ilustrado, llegó a la consciencia de los filósofos, para su sorpresa, la seguridad, la certeza subjetiva en el manejo de la categorías de la razón: ellos sacaron la conclusión de que esas categorías no podían proceder de la empiria, - la empiria entera, decían, está, en efecto, en contradicción con ellas. *¿De dónde proceden, pues?* - Y tanto en India como en Grecia se cometió el mismo error: ---nosotros tenemos que haber habitado ya alguna vez en un mundo más alto (- en lugar de en un mundo mucho más bajo: ¡lo cual habría sido la verdad!), nosotros tenemos que haber sido divinos, ¡pues poseemos la razón! »... De hecho, hasta ahora nada ha tenido una fuerza persuasiva más ingenua que el error acerca del ser, tal como fue formulado, por ejemplo, por los eleatas: ¡ese error tiene en favor suyo, en efecto, cada palabra, cada frase que nosotros pronunciamos! - También los adversarios de los eleatas sucumbieron a la seducción de su concepto de ser: entre otros Demócrito, cuando inventó su átomo... La «razón» en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática...

6

[123-146]Cuatro tesis.

- Primera: realidad del mundo aparente.
- Segunda: el “mundo verdadero” es una ilusión óptico moral.
- Tercera: el “mundo verdadero” es fruto de la venganza contra la vida.
- Cuarta: el “mundo verdadero” es un síntoma de vida descendente. El artista aprecia la apariencia, es dionisiaco.

Nietzsche expone lo dicho hasta aquí en cuatro tesis para facilitar la comprensión y provocar la controversia. El estilo literario de Nietzsche no es expositivo, es retórico, polemista, persuasivo.

- Primera tesis: Todas las razones que se han dado en favor del “mundo verdadero” han fracasado. Esto debe ser suficiente prueba de que “este” mundo es el único real.
- Segunda tesis: Los signos distintivos del “mundo verdadero” (eterno, inmutable, perfecto...) son signos del no-ser, de la nada, puesto que se le han otorgado por negación de lo que podemos ver en “este” mundo. Ese “mundo verdadero” es una ilusión óptico-moral. Esto es, una ilusión, porque no existe o es fruto de nuestro lenguaje, y moral, porque su origen está en un resentimiento ante lo problemático de la vida.
- Tercera tesis: Creer en el “mundo verdadero” es un síntoma de venganza contra esta vida, es síntoma de una vida débil, pobre.

- Cuarta tesis: Creer en el “mundo verdadero”, ya sea al modo cristiano (fe), ya sea al modo kantiano (razón) es un síntoma de vida descendente, de una vida incapaz de soportar lo problemático y terrible que hay en “este mundo”. Obsérvese que Kant es calificado de cristiano alevoso. El artista trágico se opone al platónico-cristiano. El artista trágico aprecia la apariencia en el sentido en que dice sí a lo terrible de la vida, es dionisiaco.

Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula.

Se me estará agradecido si condenso un conocimiento tan esencial, tan nuevo, en cuatro tesis: así facilito la comprensión, así provoqué la contradicción.

Primera tesis. Las razones por las que «este» mundo ha sido calificado de aparente fundamentan, antes bien, su realidad, - otra especie distinta de realidad es absolutamente indemostrable.

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

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

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

ORTEGA Y GASSET

“La doctrina del punto de vista” en *El Tema De Nuestro Tiempo*

(*Obras Completas*, Vol. III, cap. X. Revista de Occidente, Madrid, 1966, pp. 197-203.)

ESTUDIO PRELIMINAR

El texto, intitulado LA DOCTRINA DEL PUNTO DE VISTA, es el capítulo 10 del libro *El tema de nuestro tiempo*, publicado en 1923, que fue escrito con motivo de la lección inaugural universitaria de Madrid que Ortega dictó en el curso 1921-22.

El tema de nuestro tiempo, consta de diez capítulos y cuatro apéndices. Este décimo capítulo trata del perspectivismo y lo explica. Aclara que su doctrina ni es realista ni es idealista. Habla de las cosas como interpretaciones vitales: hay tantas realidades como perspectivas; y de la verdad como una complementación de los puntos de vista donde todos somos insustituibles. El concepto perspectivismo, pues, supone el de estructura en tanto que postura óptica. Especifica Ortega que la perspectiva puede entenderse: visual o espacial, temporal o histórica, y afectiva o de valores.

En el pasaje a analizar, Ortega reflexiona sobre dos oposiciones:

- cultura / vida
- racionalismo / relativismo

A partir del análisis de estas bipolaridades, el autor propone una nueva concepción cognitiva y ontológica con un perspectivismo que da paso a su Raciovitismo superando la razón pura tradicional.

ESTRUCTURA DEL TEXTO

1	Culturalismo y vitalismo deben superarse	El racionalismo olvidó al yo concreto, inventando un sujeto y una cultura abstractos (culturalismo).
2	Vida y cultura según el racionalismo y relativismo	El relativismo se centró en el yo concreto y olvidó la cultura (vitalismo). Por eso, ambas posiciones deben superarse: el hombre es vida cultural
3	Una actividad cultural: el conocimiento	El racionalismo crea un sujeto que es pura razón y puede captar la verdad absoluta. Por en contrario, el relativismo asume que el ser humano es particular y culturalmente condicionado, por lo que deforma la realidad al intentar captarla; por eso sólo hay verdades relativas.
3.1	Las epistemologías racionalista y relativista	
3.2	Superación del racionalismo y del relativismo	Para Ortega, el sujeto, ni es pura razón, ni su condición particular deforma la realidad. Todos captamos una parte de la realidad, que, aunque parcial, es absolutamente verdadera
3.3	El ejemplo de la percepción sensible	
4	La propuesta orteguiana	Los individuos, los pueblos y las generaciones captan partes de la realidad. Así, tanto la realidad como la verdad se hacen históricas.
4.1	Verdad y realidad son históricas	Verdad y realidad se organizan en perspectivas.
4.2	Verdad y realidad son perspectivas	El relativismo erró al equiparar punto de vista con imposibilidad de conocimiento verdadero.
4.3	Los errores del relativismo y del racionalismo	El racionalismo erró al pensar que sólo puede conocer un sujeto sin perspectiva, capaz de un conocimiento absoluto
5	Crítica a la filosofía	La filosofía ha sido utópica: buscó un sujeto sin perspectiva, y eso es contradictorio. También ha sido primitiva e ingenua: al igual que la pintura prerrenacentista, la filosofía olvidó el punto de vista del sujeto, ignorando la perspectiva.
5.1	La filosofía ha sido utópica	
5.2	La filosofía ha sido primitiva	En tercer lugar, la filosofía, al olvidar la perspectiva, confundió los límites de “su” mundo (horizonte) con los límites de “el” mundo
5.3	La filosofía ha confundido horizonte con mundo	
6	Vida e historia: únicos medios para la verdad	Vida e historia son los cauces para poder captar la verdad, que es vital e histórica
7	Las perspectivas se complementan	La verdad integral se alcanzaría si pudiéramos unir las infinitas verdades parciales de las infinitas perspectivas

ANÁLISIS DEL TEXTO

Ortega parte de la defensa de los derechos de la vida pero pretendiendo que esta defensa no implique la negación de toda racionalidad. Lo que Ortega niega es la exclusividad del conocimiento racional: tan necesaria es la cultura para la vida como la vida para la cultura. Ambos están a la misma altura. El siglo XX debe afrontar una síntesis entre culturalismo y vitalismo, en el que al unirlos ambos extremos desaparezcan.

La cultura moderna ofrece dos soluciones para la antinomia vida-cultura: el racionalismo, que niega todo sentido a la vida para salvar la cultura, y el relativismo, que quita valor objetivo a la cultura para mantener la vida. Ambas son complementariamente ciegas: no tienen en cuenta los valores de la anterior. El mejor modo de intentar la síntesis de ambas es estudiando el conocimiento.

Conocer es adquirir verdades y para ello damos un salto al plano transubjetivo o trascendente, que es común a todos los individuos. La verdad tiene unos matices concretos: es eterna, única e invariable. ¿Cómo puede incardinarse en el sujeto que es temporal, múltiple y cambiante? Para el racionalismo esto sólo es posible si el sujeto es un medio transparente que nada añade al conocimiento. Éste debe estar más allá de todo cambio. El extremo contrario lo pone el relativismo: el conocimiento es imposible porque el sujeto real nunca tiene esos caracteres. Cuando lo real entra en él se deforma y empequeñece.

LA DOCTRINA DEL PUNTO DE VISTA

Contraoponer la cultura a la vida y reclamar para ésta la plenitud de sus derechos frente a aquélla no es hacer profesión de fe anticultural. Si se interpreta así lo dicho anteriormente, se practica una perfecta tergiversación. Quedan intactos los valores de cultura; únicamente se niega su exclusivismo. Durante siglos se viene hablando exclusivamente de la necesidad que la vida tiene de la cultura. Sin desvirtuar lo más mínimo esta necesidad, se sostiene aquí que la cultura no necesita menos de la vida. Ambos poderes - el inmanente de biológico y el trascendente de la cultura- quedan de esta suerte cara a cara, con iguales títulos, sin supeditación del uno al otro. Este trato leal de ambos permite plantear de una manera clara el problema de sus relaciones y preparar una síntesis más franca y sólida. Por consiguiente, lo dicho hasta aquí es sólo preparación para esa síntesis en que culturalismo y vitalismo, al fundirse, desaparecen.

Recuérdese el comienzo de este estudio. La tradición moderna nos ofrece dos maneras opuestas de hacer frente a la antinomia entre vida y cultura. Una de ellas, el racionalismo, para salvar la cultura niega todo sentido a la vida. La otra, el relativismo, ensaya la operación inversa: desvanecer el valor objetivo de la cultura para dejar paso a la vida. Ambas soluciones, que a las generaciones anteriores parecían suficientes, no encuentran eco en nuestra sensibilidad. Una y otra viven a costa de cegueras complementarias. Como nuestro tiempo no padece esas obnubilaciones, como ve con toda claridad el sentido de ambas potencias litigantes, ni se aviene a aceptar que la verdad, que la justicia, que la belleza no existen, ni a olvidarse de que para existir necesitan el aporte de la vitalidad.

Aclaremos este punto concretándonos a la porción mejor definible de la cultura: el conocimiento.

El conocimiento es la adquisición de verdades, y en las verdades se nos manifiesta el universo trascendente (transubjetivo) de la realidad. Las verdades son eternas, únicas e invariables. ¿Cómo es posible su insaculación dentro del sujeto? La respuesta del racionalismo es taxativa: sólo es posible el conocimiento si la realidad puede penetrar en él sin la menor deformación. El sujeto tiene, pues, que ser un medio transparente, sin peculiaridad o color alguno, ayer igual a hoy y a mañana - por tanto, ultravital y extrahistórico. Vida es peculiaridad, cambio, desarrollo; en una palabra: historia.

La respuesta del relativismo no es menos taxativa. El conocimiento es imposible; no hay una realidad trascendente, porque todo sujeto real es un recinto peculiarmente modelado. Al entrar en él la realidad se deformaría, y esta deformación individual sería lo que cada ser tomase por la pretendida realidad.

Aparece una tercera posición que pone en el sujeto una capacidad para retener unas cosas y dejar pasar otras. No deforma sino que selecciona. Frente al racionalismo, no es un simple reflejo de lo exterior; frente al relativismo, no construye su propia realidad, sino que recoge sólo un número de elementos de la infinitud que forman los elementos de la realidad. Ortega pone como ejemplo de esa actitud selectiva la visión y la audición. Esto mismo ocurre con las verdades en cada hombre, en cada pueblo y en cada época. Unas son seleccionadas, destacadas, y otras son rechazadas, ignoradas. Todos los pueblos han tenido su porción de verdad y ninguno puede arrogarse el derecho de tener la verdad en plena posesión.

Dos hombres, al percibir el paisaje desde distintos puntos de vista, miran el mismo paisaje pero no ven lo mismo. Ninguna de las dos posturas es falsa, y aunque no vean lo mismo, no es fruto de ninguna ilusión de su razón: ambas perspectivas son reales. Además, ninguno debe esperar una especie de punto de vista perfecto en el que todas las diferencias se anulan. Eso no es posible porque percibir es ver desde una perspectiva. Esta es la base, el principio de organización de nuestro conocimiento. Lo mismo ocurre en el conocimiento: no hay un conocimiento perfecto y privilegiado. Eso es una abstracción de la razón que no es real.

Es interesante advertir cómo en estos últimos tiempos, sin común acuerdo ni premeditación, psicología, biología y teoría del conocimiento, al revisar los hechos de que ambas actitudes partían, han tenido que rectificarlos, coincidiendo en una nueva manera de plantear la cuestión.

El sujeto, ni es un medio transparente, un «yo puro», idéntico e invariable, ni su recepción de la realidad produce en ésta deformaciones. Los hechos imponen una tercera opinión, síntesis ejemplar de ambas. Cuando se interpone un cedazo o retícula en una corriente, deja pasar unas cosas y retiene otras; se dirá que las selecciona, pero no que las deforma. Ésta es la función del sujeto, del ser viviente ante la realidad cósmica que le circunda. Ni se deja traspasar sin más ni más por ella, como acontecía al imaginario ente racional creado por las definiciones racionalistas, ni finge él una realidad ilusoria. Su función es claramente selectiva. De la infinitud de los elementos que integran la realidad, el individuo, aparato receptor, deja pasar un cierto número de ellos, cuya forma y contenido coinciden con las mallas de su retícula sensible. Las demás cosas - fenómenos, hechos, verdades - quedan fuera, ignoradas, no percibidas.

Un ejemplo elemental y puramente fisiológico se encuentra en la visión y la audición. El aparato ocular y el auditivo de la especie humana reciben ondas vibratorias desde cierta velocidad mínima hasta cierta velocidad máxima. Los colores y sonidos que queden más allá o más acá de ambos límites les son desconocidos. Por tanto, su estructura vital influye en la recepción de la realidad; pero esto no quiere decir que su influencia o intervención traiga consigo una deformación. Todo un amplio repertorio de colores y sonidos reales, perfectamente reales, llega a su interior y sabe de ellos.

Como con los colores y sonidos acontece con las verdades. La estructura psíquica de cada individuo viene a ser un órgano perceptor, dotado de una forma determinada, que permite la comprensión de ciertas verdades y está condenado a inexorable ceguera para otras. Asimismo, cada pueblo y cada época tienen su alma típica, es decir, una retícula con mallas de amplitud y perfil definidos que le prestan rigurosa afinidad con ciertas verdades e incorregible ineptitud para llegar a ciertas otras. Esto significa que todas las épocas y todos los pueblos han gozado su congrua porción de verdad, y no tiene sentido que pueblo y época algunos pretendan oponerse a los demás, como si a ellos solos les hubiese cabido en el reparto la verdad entera. Todos tienen su puesto determinado en la serie histórica: ninguno puede aspirar a salirse de ella, porque esto equivaldría a convertirse en un ente abstracto con íntegra renuncia a la existencia.

Desde distintos puntos de vista, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo. La distinta situación hace que el paisaje se organice ante ambos de distinta manera. Lo que para uno ocupa el primer término y acusa con vigor todos sus detalles, para el otro se halla en el último y queda oscuro y borroso. Además, como las cosas puestas unas detrás de otras se ocultan en todo o en parte, cada uno de ellos percibirá porciones del paisaje que al otro no llegan. ¿Tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno? Evidentemente, no; tan real es el uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que puestos de acuerdo, en vista de no coincidir sus paisajes, los juzgasen ilusorios. Esto supondría que hay un tercer paisaje auténtico, el cual no se halla sometido a las mismas condiciones que los otros dos. Ahora bien, ese paisaje arquetipo no existe ni puede existir. La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. La perspectiva en uno de los componentes de las realidades. Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo.

Lo que acontece con la visión corpórea se cumple igualmente en todo lo demás. Todo conocimiento lo es desde un punto de vista determinado. La *Species aeternitatis*, de Spinoza, el punto de vista ubicuo, absoluto, no existe propiamente: es un punto de vista ficticio y abstracto. No dudamos de su utilidad instrumental para ciertos menesteres del conocimiento; pero es preciso no olvidar que desde él no se ve lo real. El punto de vista abstracto sólo proporciona abstracciones.

Esta nueva forma de ver el conocimiento implica una reforma radical de la filosofía. Para la tradición, la individualidad era un estorbo para el conocimiento. Ahora se ve que es la condición necesaria para una verdad vital y realmente humana, y no aparece como una contradicción sino como un complemento. Según Ortega, esta diversidad muestra la realidad misma del mundo, porque si dos hombres tan distintos como un griego socrático y un yanqui juzgaran la realidad de la misma manera, ésta tendría que ser fruto de la propia imaginación interna, común a ambos.

«Cada vida es un punto de vista sobre el universo». Lo que ve una, no lo puede ver otra. Cada hombre y cada época tienen un papel en la adquisición de la verdad. Éste es el único modo de adquirir algo tan complejo como la realidad. El error consiste - para Ortega - en suponer que la realidad tiene un sentido propio, independiente de quien la mire. Eso es la causa de la caída en el

relativismo. Para este pensador sólo hay perspectivas - todas válidas- salvo la que pretenda ser exclusiva. Ésa es la única falsa. Ésa ha sido la posición racionalista.

La filosofía ha sido hasta ahora utópica, pues pretendía valer para todos los tiempos y los hombres. Por contra, la doctrina del punto de vista exige su revisabilidad, y por tanto, una razón vital que sustituya a la razón pura. Las filosofías anteriores son ingenuas, poco críticas, olvidando el papel del sujeto en el conocimiento. Piensa que éste se daría del mismo modo en cualquier otro sujeto. Esto para Ortega es un rasgo de infantilismo. Para explicar esta diferencia entre la doctrina actual del conocimiento y la anterior, usa Ortega el ejemplo de los modelos de arte: el realista y el abstracto, siendo el primero - en el fondo- menos real que el segundo, ya que pretende negar la influencia del sujeto. Es ese mismo atractivo el que nos vuelve una y otra vez al ideal de una verdad absoluta: un mundo completo y pleno en el que todo está determinado y, por tanto, nada es problemático. La pena es que ese mundo no es cierto.

Esta manera de pensar lleva a una reforma radical de la filosofía y, lo que importa más, de nuestra sensación cósmica.

La individualidad de cada sujeto real era el indomable estorbo que la tradición intelectual de los últimos tiempos encontraba para que el conocimiento pudiese justificar su pretensión de conseguir la verdad. Dos sujetos diferentes - se pensaba - llegarán a verdades divergentes. Ahora vemos que la divergencia entre los mundos de dos sujetos no implica la falsedad de uno de ellos. Al contrario, precisamente porque lo que cada cual ve es una realidad y no una acción, tiene que ser su aspecto distinto del que otro percibe. Esa divergencia no es contradicción, sino complemento. Si el universo hubiese presentado una faz idéntica a los ojos de un griego socrático que a los de un yanqui, deberíamos pensar que el universo no tiene verdadera realidad, independiente de los sujetos. Porque esa coincidencia de aspecto ante dos hombres colocados en puntos tan diversos como son la Atenas del siglo V y la Nueva York del XX indicaría que no se trataba de una realidad externa a ellos, sino de una imaginación que por azar se producía idénticamente en dos sujetos.

Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo - persona, pueblo, época- es un órgano insustituible para la conquista de la verdad. He aquí cómo ésta, que por sí misma es ajena a las variaciones históricas, adquiere una dimensión vital. Sin el desarrollo, el cambio perpetuo y la inagotable aventura que constituyen la vida, el universo, la omnimoda verdad, quedaría ignorado.

El error inveterado consistía en suponer que la realidad tenía por sí misma, e independientemente del punto de vista que sobre ella se tomara, una fisonomía propia. Pensando así, claro está, toda visión de ella desde un punto determinado no coincidiría con ese su aspecto absoluto y, por tanto, sería falsa. Pero es el caso que la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única. Dicho de otra manera: lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde «lugar ninguno». El utopista - y esto ha sido en esencia el racionalismo- es el que más yerra, porque es el hombre que no se conserva fiel a su punto de vista, que deserta de su puesto.

Hasta ahora, la filosofía ha sido siempre utópica. Por eso pretendía cada sistema valer para todos los tiempos y para todos los hombres. Exenta de la dimensión vital, histórica, perspectiva, hacia una y otra vez vanamente su gesto definitivo. La doctrina del punto de vista exige, en cambio, que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado, permitiendo así su articulación con otros sistemas futuros o exóticos. La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquélla se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación.

Cuando hoy miramos las filosofías del pasado, incluyendo las del último siglo, notamos en ellas ciertos rasgos de primitivismo. Empleo esta palabra en el estricto sentido que tiene cuando es referida a los pintores del *quattrocento*. ¿Por qué llamamos a éstos «primitivos»? ¿En qué consiste su primitivismo? En su ingenuidad, en su candor- se dice. Pero ¿cuál es la razón del candor y de la ingenuidad, cuál su esencia? Sin duda es el olvido de sí misma. El pintor primitivo pinta el mundo desde su punto de vista - bajo el imperio de ideas, valoraciones, sentimientos que le son privados -; pero cree que lo pinta según él es. Por lo mismo, olvida introducir en su obra su propia personalidad; nos ofrece aquélla como si se hubiera fabricado a sí misma, sin intervención de un sujeto determinado, fijo en un lugar del espacio y en un instante del tiempo. Nosotros, naturalmente, vemos en su cuadro el reflejo de su individualidad y vemos, a la par, que él no la veía, que se ignoraba a sí mismo y se creía una pupila anónima abierta sobre el universo. Esta ignorancia de sí mismo es la fuente encantadora de la ingenuidad.

Mas la complacencia que el candor nos proporciona incluye y supone la desestima del candoroso. Se trata de un benévolo menosprecio. Gozamos del pintor primitivo como gozamos del alma infantil, precisamente porque nos sentimos superiores a ellos. Nuestra visión del mundo es mucho más amplia, más compleja, más llena de reservas, encrucijadas, escotillones. Al movernos en nuestro ámbito vital sentimos éste como algo ilimitado, indomable, peligroso y difícil. En cambio, al asomarnos al universo del niño o del pintor primitivo vemos que es un pequeño círculo, perfectamente concluso y dominable, con un repertorio reducido de objetos y peripecias. La vida imaginaria que llevamos durante el rato de esa contemplación nos parece un juego fácil que momentáneamente nos liberta de nuestra grave y problemática existencia. La gracia del candor es, pues, la delectación del fuerte en la flaqueza del débil.

El atractivo que sobre nosotros tienen las filosofías pretéritas es del mismo tipo. Su claro y sencillo esquematismo, su ingenua ilusión de haber descubierto toda la verdad, la seguridad con que se asientan en fórmulas que suponen incommovibles, nos dan la impresión de un orbe concluso, definido y definitivo, donde ya no hay problemas, donde todo está ya resuelto. Nada más grato que pasear unas horas por mundos tan claros y tan mansos. Pero cuando tornamos a nosotros mismos y volvemos a sentir el universo con nuestra propia sensibilidad, vemos que el mundo definido por esas filosofías no era en verdad el mundo, sino el horizonte de sus autores. Lo que ellos interpretaban como límite del universo, tras el cual no había nada más, era sólo la línea curva con que su perspectiva cerraba su paisaje. Toda filosofía que quiera curarse de ese inveterado primitivismo, de esa pertinaz utopía, necesita corregir ese error, evitando que lo que ves blando y dilatado horizonte se anquilese en mundo.

Convertir el mundo en horizonte no es restarle realidad sino referirlo al sujeto real que lo conoce y convertirlo en algo vital. De esta manera, lo particular, lo cambiante, lo diferente, no es algo que se convierte en un problema hacia la captación de la verdad, sino que es un medio para conseguirla. La verdad integral sólo es posible por la captación de las perspectivas todas esenciales. Esto es algo que sólo compete a Dios, no porque tenga una verdad absoluta e inamovible sino porque es la suma de todas las perspectivas. De este modo, para Ortega pasa lo contrario que con Malebranche: no es que nosotros veamos las cosas en Dios, es que Dios las ve a través de nosotros. Por eso debemos aceptar como nuestra tarea fundamental, vivir nuestra propia realidad y asumir nuestro tiempo.

Ahora bien: la reducción o conversión del mundo a horizonte no resta lo más mínimo de realidad a aquél; simplemente lo refiere al sujeto viviente, cuyo mundo es, lo dota de una dimensión vital lo localiza en la corriente de la vida, que va de pueblo en pueblo, de generación en generación, de individuo en individuo, apoderándose de la realidad universal.

De esta manera, la peculiaridad de cada ser, su diferencia individual, lejos de estorbarle para captar la verdad, es precisamente el órgano por el cual puede ver la porción de realidad que le corresponde. De esta manera, aparece cada individuo, cada generación, cada época, como un aparato de conocimiento insustituible. La verdad integral sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente. Cada individuo es un punto de vista esencial. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnímoda y absoluta. Ahora bien: esta suma de las perspectivas individuales, este conocimiento de lo que todos y cada uno han visto y saben, esta omnisciencia, esta verdadera «razón absoluta», es el sublime oficio que atribuimos a Dios. Dios es también un punto de vista, pero no porque posea un mirador fuera del área humana que le haga ver directamente la realidad universal, como si fuera un viejo racionalista. Dios no es racionalista. Su punto de vista es el de cada uno de nosotros; nuestra verdad parcial es también verdad para Dios. ¡De tal modo es verídica nuestra perspectiva y auténtica nuestra realidad! Sólo que Dios, como dice el catecismo, está en todas partes y por eso goza de todos los puntos de vista, y en su ilimitada vitalidad recoge y armoniza todos nuestros horizontes. Dios es el símbolo del torrente vital, a través de cuyas infinitas retículas va pasando poco a poco el universo, que queda así impregnado de vida, consagrado, es decir, visto, amado, odiado, sufrido y gozado.

Sostenía Malebranche que si nosotros conocemos alguna verdad es porque vemos las cosas en Dios, desde el punto de vista de Dios. Más verosímil me parece lo inverso: que Dios ve las cosas a través de los hombres, que los hombres son los órganos visuales de la divinidad.

Por esto conviene no defraudar la sublime necesidad que de nosotros tiene, e hincándonos bien en el lugar que nos hallamos, con una profunda fidelidad a nuestro organismo, a lo que vitalmente somos, abrir bien los ojos sobre el contorno y aceptar la faena que nos propone el destino. El tema de nuestro tiempo.

RAWLS

La justicia como equidad. Una reformulación

(Trad. Andrés de Francisco, Paidós, Barcelona, 2002. Págs, 70 – 75)

ESTUDIO PRELIMINAR

Esta obra, publicada un año antes de su muerte, es fruto de su intención de dar una visión definitiva y compendiada de toda su producción intelectual.

Su rigor sistemático y amor por la obra bien hecha le hacía revisar permanentemente su obra. Siempre reconoció que ya desde la misma corrección de pruebas de imprenta se veía impulsado a cambiar gran parte de lo escrito. Esta actitud de continua corrección ha sido la idea que gráficamente expresa el profesor Vallespín: “[...] *Esa inmensa capacidad suya para marcar los términos de los debates teóricos, es quizá el rasgo más extraordinario de este autor, el tímido y retraído profesor que se pasó toda una vida tejiendo y destejiendo, cual Penélope, el manto teórico de la justicia*”.

Desde el primer momento de su investigación sobre la justicia suscitó interesantes reflexiones que criticaban o matizaban sus conclusiones. Para poder matizar sus afirmaciones, completar, corregir, o ampliar sus razonamientos, tras las publicaciones de sus ensayos, conferencias o monografías, las revisaba en nuevas publicaciones, demostrando así un carácter tenaz y perfeccionista. Así lo manifiesta en sus prólogos o prefacios de sus libros, o al inicio de sus ensayos.

El comienzo de este su último libro se sitúa a lo largo de la década de los ochenta, a partir de una recopilación de notas de clase que Rawls fue elaborando como apostillas y reformulaciones de su obra. Se trataba de las clases de Filosofía Política que Rawls impartía regularmente en Harvard en esa década. El curso incluía el estudio de las obras de importancia histórica (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Mill y Marx), y también presentaba los fundamentos de la propia concepción de Rawls.

Las clases sobre la justicia como equidad se distribuían a los alumnos por escrito, en un principio como suplementos a las lecturas seleccionadas de la *Teoría de la Justicia*. Allí se abordaban cuestiones que Rawls entendía debían ser corregidas, matizadas, complementadas o ampliadas. De esta forma las clases terminaron presentándose como un trabajo independiente, una reformulación de su primer libro. Hacia 1989 el manuscrito ya tenía la estructura de su obra *Justicia como equidad. Una reformulación*.

Con su afán perfeccionista volvió a revisar el libro en 1990; pero fue después de la publicación de su obra *Liberalismo Político* cuando retomó esta obra, centrándose en *El Derecho de Gentes*, concebida como sexta parte de este libro, aunque al final no se incluyó.

Pero desde 1995, debido a su enfermedad Rawls no pudo revisar la versión final del manuscrito, aunque la mayor parte estaba casi terminada.

Su objetivo básico es la defensa de la libertad y la igualdad como pilares del liberalismo político. La justicia es su tema principal, al que dedicó toda su vida.

Como señala su discípulo Nagel, el tema principal de Rawls no ha sido la epistemología moral, sino la justicia social, a la cual le ha dado la forma que presenta en la discusión contemporánea

El propósito de Rawls con esta obra es doble: rectificar y unificar. El propio autor lo expone en el prefacio de su libro:

“En este trabajo me propongo **dos objetivos**. Uno es **rectificar** los defectos más serios de la *Teoría de la Justicia*. [...] El otro objetivo es **agrupar** en una formulación unificada la concepción de la justicia presentada en *Teoría* y las principales ideas que se encuentran en mis ensayos a partir de 1974. La propia *Teoría* tenía casi seiscientas páginas, y los ensayos más relevantes (de los que hay unos diez) hacen un total cercano a las mil páginas. Además los ensayos no son del todo compatibles, y las ambigüedades en la formulación de diversas ideas -por ejemplo, la del consenso entrecruzado- hacen difícil encontrar en ellos una concepción clara y consistente. El lector interesado tiene derecho a que se le ayude a ver de qué modo podrían tener cabida estos ensayos en *Teoría* [...] Intento proporcionar esa ayuda presentando en un único lugar una exposición de justicia como equidad tal como la entiendo ahora, apoyándome en todos esos trabajos. He intentado que esta reformulación se bastara a sí misma [...]”.

ESTRUCTURA DEL TEXTO

1. Características fundamentales de una sociedad democrática:

- pluralismo razonable: diversidad de doctrinas comprensivas
- poder político: de los ciudadanos libres e iguales como cuerpo colectivo.

Problema: legitimidad del poder político: concepción de la justicia

Neocontractualismo

Solución: Principio liberal de legitimidad política:

Consenso en:

- Constitución
- Justicia básica

Concepción política de justicia:

- Razón pública (principios y valores compartidos)
- Régimen libre (libertad de expresión y pensamiento)

Límites del consenso: resueltos por las asambleas legislativas

2. Concepto de sociedad: sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos concebidos como libres e iguales:

Problema: Principios que:

- **definan los derechos y libertades básicos.**
- **regulen las desigualdades sociales y económicas**

Objetivos: un principio distributivo apropiado

- Igualdad de derechos y libertades
- Valor equitativo de las libertades políticas
- Igualdad equitativa de oportunidades

Metodología:

- Posición original
- Velo de la ignorancia

Bienes primarios

Regla de racionalidad

Solución: Principios de justicia:

- a) Sobre las libertades básicas
- b) Sobre las desigualdades sociales y económicas
 1. Igualdad equitativa de oportunidades
 2. Principio de diferencia.

Precisiones sobre los principios:

- Orden de priorización de los principios: $a > b.1 > b.2$
- Significado de la igualdad equitativa de oportunidades: igualdad liberal.
- La regla “maxi-min”

La lotería natural

ANÁLISIS DEL TEXTO

Segunda Parte

La idea del liberalismo político surge del modo siguiente. Partimos de dos hechos: primero, del hecho del pluralismo razonable, el hecho de que la diversidad de doctrinas comprensivas razonables es un rasgo permanente de la sociedad democrática; y, segundo, del hecho de que en un régimen democrático el poder político es concebido como el poder de los ciudadanos libres e iguales como cuerpo colectivo. Estos dos aspectos dan lugar a un problema de legitimidad política. Porque si el hecho del pluralismo razonable caracteriza siempre a las sociedades democráticas y si el poder político es en realidad el poder de los ciudadanos libre e iguales, ¿en virtud de qué razones y valores -en virtud de qué clase de concepción de la justicia- pueden los ciudadanos ejercer legítimamente el poder los unos sobre los otros?

El liberalismo político responde que la concepción de la justicia debe ser una concepción política. Dicha concepción, cuando es satisfecha, nos permite decir lo siguiente: el poder político es legítimo sólo cuando es ejercido de acuerdo con una constitución (escrita o no escrita), cuyas esencias pueden aceptar todos los ciudadanos, como ciudadanos razonables y racionales que son, a la luz de su común razón humana. Este es el principio liberal de legitimidad. Es un *desideratum* adicional el que todas las cuestiones legislativas que conciernen a esas esencias o lindan con ellas, o son altamente divisivas, también se resuelvan, en la medida de lo posible, siguiendo directrices y valores que puedan aceptarse de forma similar.

En materias de esencias constitucionales, así como en cuestiones de justicia básica, tratamos de apelar tan sólo a principios y valores que todo ciudadano puede aceptar. La esperanza de una concepción política de la justicia es poder formular esos valores: sus principios y valores compartidos hacen que la razón sea pública, mientras que la libertad de expresión y pensamiento en un régimen constitucional hace que sea libre. Al proporcionar una base pública de justificación, una concepción política de la justicia aporta el marco para la idea liberal de legitimidad política. Sin embargo, no decimos que una concepción política formule valores políticos que puedan resolver todas las cuestiones legislativas. Esto no es posible ni deseable. Hay muchas cuestiones que las asambleas legislativas deben entender que sólo el voto puede decidir, un voto lógicamente influido por valores no políticos. Con todo, al menos respecto de las esencias constitucionales y en cuestiones de justicia básica intentamos encontrar una base consensuada; siempre que haya aquí acuerdo, aunque sea aproximado, puede mantenerse -así lo esperamos- la cooperación social equitativa entre ciudadanos.

Dadas estas cuestiones, nuestro problema es el siguiente: entiendo la sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos concebidos como libres e iguales, ¿qué principios de justicia son los más apropiados para definir los derechos y libertades básicos, y para regular las desigualdades sociales y económicas en las perspectivas de los ciudadanos a lo largo de toda su vida? Estas desigualdades son nuestra principal preocupación.

A fin de hallar un principio que regule esas desigualdades, recurrimos a nuestras más firmes convicciones razonadas sobre derechos y libertades básicos iguales, sobre el valor equitativo de las libertades políticas y sobre la igualdad equitativa de oportunidades. Salimos de la esfera de la justicia distributiva en sentido estricto para ver si podemos aislar un principio distributivo apropiado valiéndonos de esas convicciones más firmes, toda vez que sus elementos esenciales son representados en la posición original como un mecanismo de representación. Este mecanismo está pensado para ayudarnos a decidir qué principio, o principios, seleccionarían los representantes de ciudadanos libres e iguales para regular las desigualdades sociales y económicas en esas perspectivas globales de vida, cuando asumen que ya están aseguradas las libertades básicas iguales y la equidad de oportunidades.

La idea aquí es utilizar nuestras más firmes convicciones razonadas sobre la naturaleza de una sociedad democrática como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales –tal como es modelado en la posición original– para ver si la afirmación combinada de esas convicciones así expresadas nos ayudará a identificar un principio distributivo adecuado para la estructura básica, con todas sus desigualdades económicas y sociales en las perspectivas de vida. Nuestras convicciones sobre los principios que regulan esas desigualdades son mucho menos firmes y seguras; de modo que recurrimos a nuestras más firmes convicciones en busca de orientación, allí donde falta seguridad y se necesita orientación.

Para tratar de responder a esta cuestión recurriremos a una formulación revisada de los dos principios de justicia discutidos en la *Teoría de la Justicia*. Ahora deberían rezar así:

- a) cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a una esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; y
- b) Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia).

Como explicaré más adelante el primer principio es previo al segundo; asimismo, en el segundo principio, la igualdad equitativa de oportunidades es previa al principio de diferencia. Esta prioridad significa que, al aplicar un principio (o al ponerlo a prueba en casos difíciles), asumimos que los principios previos están plenamente satisfechos. Buscamos un principio de distribución (en el sentido más restringido) operativo en el escenario del trasfondo institucional, que asegure las libertades básicas iguales (incluido el valor equitativo de las libertades políticas) así como la igualdad equitativa de oportunidades. Hasta qué punto sea operativo ese principio fuera de aquel escenario institucional es una cuestión aparte que no consideraremos.

13.2. *Antes de continuar*, deberíamos prestar atención al significado de la igualdad equitativa de oportunidades. Esta es una idea difícil y no del todo clara; tal vez podamos hacernos idea de cuál es su papel si entendemos por qué se introduce, a saber: para corregir los defectos de la igualdad formal de oportunidades –las carreras abiertas al talento– en lo que llamamos sistema de libertad natural. En este sentido, se dice que la

igualdad equitativa de oportunidades no exige meramente que los cargos públicos y las posiciones sociales estén abiertas en un sentido formal, sino que todos tengan una oportunidad equitativa de llegar a ocuparlos. Para precisar la idea de oportunidad equitativa decimos lo siguiente: suponiendo que haya una distribución de dotaciones innatas, los que tienen el mismo talento y habilidad y la misma disposición a hacer uso de esos dones deberían tener las mismas perspectivas de éxito independientemente de su clase social de origen, la clase en la que han nacido y crecido hasta la edad de la razón. En todas partes de la sociedad debe haber aproximadamente las mismas perspectivas de cultura y logro para los que están similarmente motivados y dotados.

Igualdad equitativa de oportunidades significa aquí lo mismo que igualdad liberal. Para alcanzar sus objetivos, deben imponerse ciertos requisitos a la estructura básica, requisitos más exigentes que los del sistema de libertad natural. Un sistema de libre mercado debe establecerse en un marco de instituciones políticas y legales que ajuste la tendencia a largo plazo de las fuerzas económicas a fin de prevenir las concentraciones excesivas de propiedad y riqueza, especialmente aquellas que conducen a la dominación política. La sociedad también debe establecer, entre otras cosas, iguales oportunidades de educación para todos independientemente de la renta de la familia.