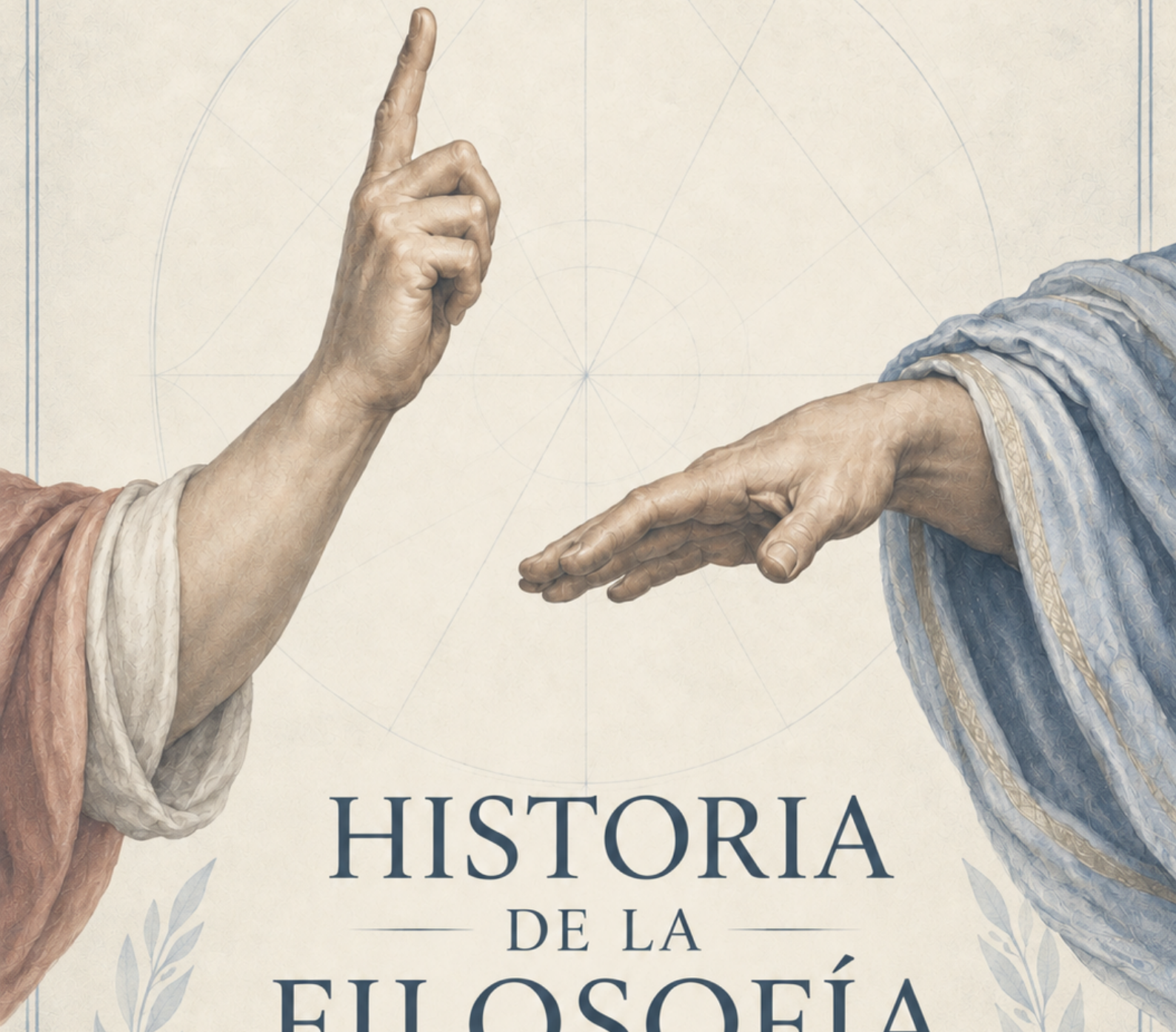
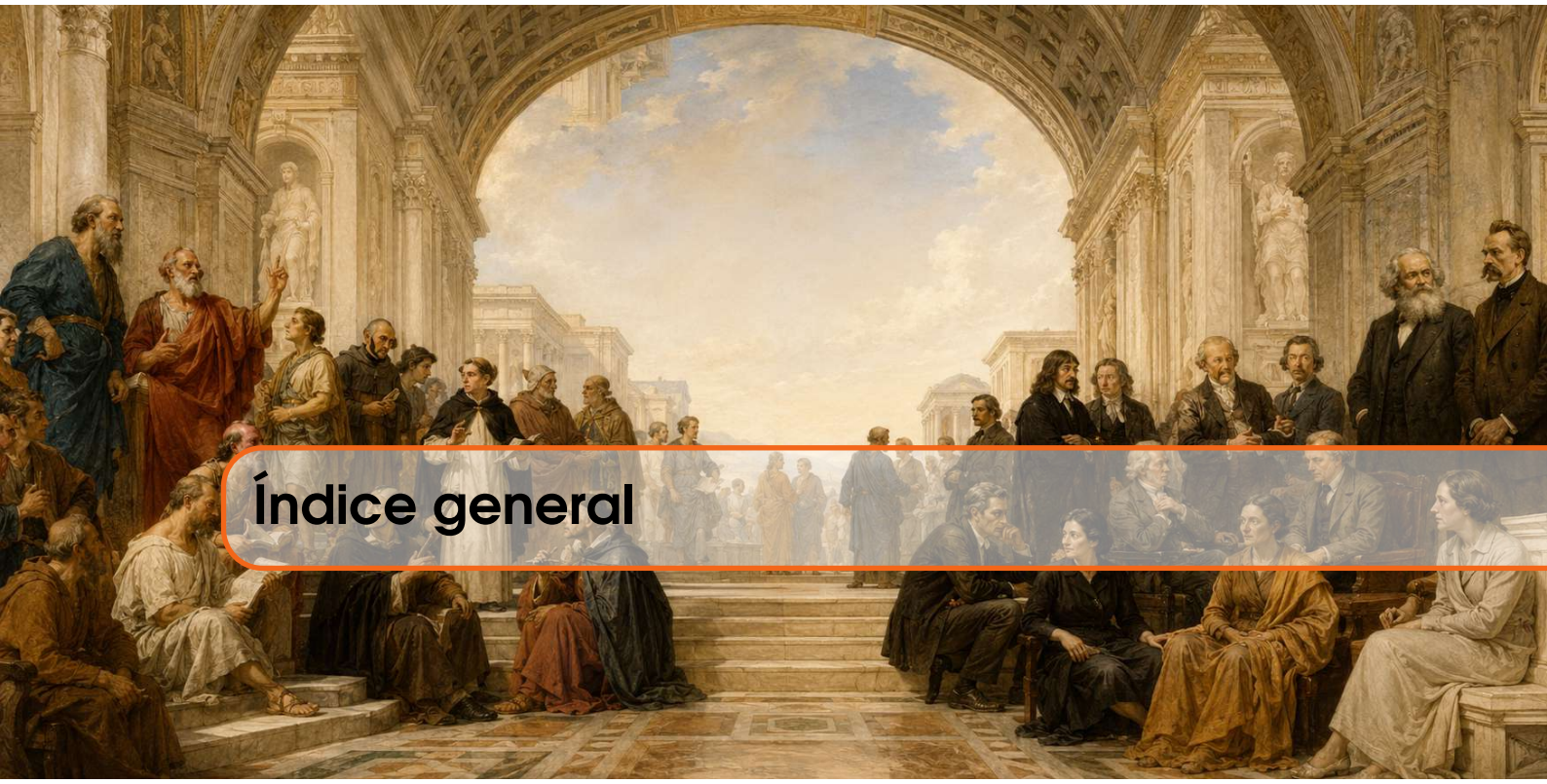


HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Trabajo realizado por Cristina Alberca González, Verónica A. V. Blanco Gandía, Federico Campoy Osset, Isabel Cebrián Maíz, Samuel Cuello Muñoz, Ana Esperanza Huerta Ortega, Ana Belén Martínez Villanueva, Antonio Pulgarín Cortés, Yolanda Ruiz Ortega, José Ruiz Pérez, L. Margarita Sánchez-Brunete Méndez, Jorge Sánchez-Manjavacas Mellado, Isabel Sánchez Merino y José Miguel Vázquez González con el auspicio de la Sociedad de Filosofía de Castilla-La Mancha (SFCLM).

Este material ha sido elaborado por un grupo de profesores de Filosofía de Castilla-La Mancha con el objetivo de ofrecer unos apuntes claros, rigurosos y adaptados a la Prueba de Acceso a la Universidad (PAU) de Historia de la Filosofía para 2.º de Bachillerato. Los contenidos recogidos en este documento pretenden ser un material para acompañar al alumnado en su preparación para la PAU.

Primera edición, agosto 2026



Índice general

I FILOSOFÍA ANTIGUA

1 El surgimiento de la filosofía occidental 14

1.1 Cosmovisión mítica y teorización filosófica 14

1.2 El problema de la realidad de los presocráticos 15

1.2.1 Los monistas 16

1.2.2 Los pluralistas 18

1.3 La ilustración griega 19

1.3.1 Los sofistas 19

2 Platón (427-347 a.C.) 24

2.1 Biografía y contexto 24

2.2 Epistemología. Realidad y conocimiento 24

2.2.1 El mundo sensible y el mundo inteligible 24

2.2.2 Los grados del conocimiento 25

2.3 Ética y política 27

2.3.1 Virtud, alma y felicidad 27

2.3.2 La ciudad justa 29

2.4 Comentario de *La República*, Libro VII, 517a-d 31

2.4.1 Texto teórico 31

2.4.2 Conceptos fundamentales 31

2.4.3 Ideas principales . . . 31
2.4.4 Explicación de las ideas en relación con el pensamiento de Platón . . . 32
2.4.5 Pregunta de reflexión . . . 32
2.4.6 Respuesta modelo del comentario . . . 32
2.5 Comentario de *La República*, libro VII, 519e-520a 34
2.5.1 Texto práctico . . . 34
2.5.2 Comentario . . . 34
2.5.3 Errores frecuentes . . . 36
3 Aristóteles (384-322. a.C.) . . . 37
3.1 Biografía y contexto 37
3.1.1 Primer período: En la Academia de Platón (367-347. a.C.) . . . 37
3.1.2 Segundo período: tutor de Alejandro Magno y la fundación del Liceo (345-335 a.C.) . . . 37
3.2 Naturaleza, hilemorfismo y teleologismo 38
3.2.1 Sustancia, materia y forma . . . 38
3.2.2 Movimiento: acto y potencia . . . 40
3.2.3 Teleología y teoría de las cuatro causas . . . 40
3.3 El Primer Motor Inmóvil 41
3.4 Teoría del conocimiento y antropología 42
3.4.1 Del conocimiento sensible al entendimiento . . . 42
3.4.2 Alma y cuerpo . . . 43
3.5 Ética y política 43
3.5.1 Felicidad y virtud . . . 43
3.5.2 El ser humano como animal político y las formas de gobierno . . . 45
3.5.3 Conceptos fundamentales . . . 48
3.5.4 Errores frecuentes . . . 48
3.6 Comentario de *Física*. Libro II, cap. 1 192b8-193b18. 49
3.6.1 Texto teórico . . . 49
3.6.2 Referencias bibliográficas . . . 49
3.6.3 Ideas principales . . . 49
3.6.4 La Física, la naturaleza y la teoría del movimiento en Aristóteles . . . 50
3.7 Comentario de *Política*, libro I, cap. 2 51
3.7.1 Texto práctico . . . 51
3.7.2 Ideas principales . . . 51
3.7.3 Comentario . . . 52

II FILOSOFÍA MEDIEVAL

4 Contexto de la filosofía medieval 55

4.1 El encuentro entre filosofía y cristianismo 55

4.2 La patrística 56

4.3 Conceptos fundamentales 56

4.3.1 Agustín de Hipona (354–430): razón, fe e iluminación 57

4.4 La Escolástica 58

4.4.1 El problema de los universales 59

4.4.2 Anselmo de Canterbury 59

4.4.3 La cultura islámica y judía 60

5 Tomás de Aquino (1224/1225-1274) 62

5.1 Biografía y contexto 62

5.2 Biografía y contexto 62

5.3 Razón y fe en Tomás de Aquino 64

5.3.1 Límites y caminos del conocimiento 65

5.3.2 Contenidos de la razón y de la fe 65

5.3.3 Las pruebas de la existencia de Dios 67

5.3.4 La distinción entre esencia y existencia 70

5.3.5 El conocimiento humano en Tomás de Aquino 71

5.3.6 Los universales para Tomás de Aquino 71

5.3.7 Ética y política en la filosofía tomista 71

5.3.8 Esquema de la relación entre razón y fe 72

5.3.9 Principios fundamentales de la relación 73

5.3.10 Aplicación práctica: demostración racional de Dios (cinco vías) 73

5.3.11 Relación con otros autores o corrientes 73

5.3.12 Síntesis 74

5.3.13 Trascendencia de su pensamiento 75

5.4 Comentario de *Suma de Teología*, I, c. 1, art. 1 75

5.4.1 Texto práctico 75

5.4.2 Conceptos fundamentales 75

5.4.3 Ideas principales 76

5.4.4 Explicación de las ideas en relación con el pensamiento del autor 76

5.4.5 Pregunta de actualidad 77

5.4.6 Errores frecuentes 77

6 Guillermo de Ockham (1287-1349) 79

6.1 Biografía 79

6.2 El pensamiento filosófico de Guillermo de Ockham 80
6.2.1 La navaja de Ockham . . . 81
6.2.2 Nominalismo: no hay esencias, sólo individuos . . . 81
6.3 Comentario de *Sobre el gobierno tiránico del Papa* 83
6.3.1 Texto práctico . . . 83
6.3.2 Conceptos principales . . . 83
6.3.3 Ideas principales desarrolladas y relación con el autor . . . 83
6.3.4 Preguntas de actualidad . . . 85
6.3.5 Respuesta completa . . . 85

III **FILOSOFÍA MODERNA**

7 El Renacimiento . . . 88
7.1 Contexto histórico 88
7.1.1 El Renacimiento: ruptura y continuidad . . . 88
7.1.2 Factores históricos, políticos y sociales del paso a la Modernidad . . . 88
7.1.3 El pensamiento moderno: del humanismo al racionalismo . . . 89

8 Nicolás Maquiavelo (1469-1527) . . . 90
8.1 Biografía 90
8.2 Comentario de *El príncipe* 91
8.2.1 Texto práctico . . . 91
8.2.2 Tema del texto . . . 91
8.2.3 Ideas principales . . . 91
8.2.4 Explicación de las ideas . . . 91
8.2.5 Actualidad del texto . . . 92
8.2.6 Errores frecuentes . . . 93

9 La Ciencia Moderna . . . 94
9.1 Galileo Galilei (1564-1642) 94
9.2 El racionalismo: la razón como fundamento del saber 95
9.3 El empirismo: conocer es experimentar 95

10 René Descartes (1596-1650) . . . 96
10.1 Biografía y contexto 96
10.2 Duda metódica. *Cogito ergo sum* 97
10.3 Comentario del *Discurso del método, V* 101
10.3.1 Texto teórico . . . 101
10.3.2 Ideas principales . . . 101
10.3.3 Explicación de las ideas . . . 102

10.3.4 Preguntas de reflexión . . . 103

11 John Locke (1632–1704) . . . 107

11.1 Biografía y contexto 107

11.2 Comentario del *Segundo tratado sobre el gobierno civil* 108

11.2.1 Texto práctico . . . 108
11.2.2 Ideas principales . . . 108
11.2.3 Para profundizar en las ideas . . . 109
11.2.4 Explicación de las ideas . . . 110
11.2.5 Posibles preguntas . . . 112

12 David Hume (1711-1776) . . . 113

12.1 Biografía y contexto 113

12.2 Comentario de *Tratado de la naturaleza humana*. Libro I, Parte I, Sección I 114

12.2.1 Texto teórico . . . 114
12.2.2 Conceptos fundamentales . . . 114
12.2.3 Ideas principales . . . 114
12.2.4 Explicación de las ideas . . . 115

12.3 La influencia en Kant: «el sueño dogmático» 116

12.3.1 Preguntas de actualidad . . . 116

13 El contractualismo (Filosofía política) . . . 117

13.1 Thomas Hobbes (1588–1679, Inglaterra) 117

13.2 John Locke (1632–1704, Inglaterra) 118

13.3 Jean-Jacques Rousseau (1712–1778, Francia) 118

13.4 El pensamiento político de Kant 118

13.4.1 El estado de naturaleza: inseguridad y necesidad de ley . . . 118
13.4.2 El contrato social y la soberanía . . . 119
13.4.3 La función del Estado: garantizar el Derecho . . . 119
13.4.4 El ciudadano . . . 119
13.4.5 Kant frente a la revolución . . . 119

13.5 La Ilustración: el siglo de la razón 120

14 Immanuel Kant (1724-1804) . . . 122

14.1 Biografía y contexto 122

14.2 Teoría del conocimiento 123

14.2.1 El problema del conocimiento . . . 123
14.2.2 Los juicios de la ciencia . . . 124
14.2.3 Teoría del conocimiento: *Crítica de la razón pura* . . . 125

14.2.4 Estética trascendental: la sensibilidad . . . 126
14.2.5 Analítica trascendental: el entendimiento . . . 127
14.2.6 Dialéctica trascendental . . . 129
14.3 Ética 131
14.3.1 Introducción . . . 131
14.3.2 Crítica de las éticas materiales . . . 132
14.3.3 La buena voluntad . . . 133
14.3.4 El deber y el imperativo categórico . . . 133
14.3.5 El hombre como fin . . . 135
14.3.6 Errores frecuentes . . . 136
14.4 Comentario de la *Crítica de la razón pura*, B XIX-XX 137
14.4.1 Texto teórico . . . 137
14.4.2 Ideas principales . . . 137
14.4.3 Explicación de las ideas . . . 137
14.5 Comentario de *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* 139
14.5.1 Texto práctico . . . 139
14.6 Ideas principales 139
14.6.1 Explicación de las ideas . . . 139
14.6.2 Vigencia del texto . . . 140
14.6.3 Errores frecuentes . . . 141

IV **FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA**

15 **Karl Marx (1818–1883)** . . . 145
15.1 Biografía y contexto 145
15.2 Alienación e ideología 146
15.3 Materialismo histórico 147
15.4 Comentario de *Manuscritos: Economía y filosofía* 151
15.4.1 Texto práctico . . . 151
15.4.2 Ideas principales . . . 151
15.4.3 Explicación de las ideas . . . 152

16 **Friedrich Nietzsche (1844-1900)** . . . 153
16.1 Biografía y contexto 153
16.2 Crítica a la cultura occidental 154
16.2.1 Crítica a la metafísica occidental . . . 154
16.2.2 Crítica a la moral . . . 154
16.2.3 Crítica a la religión . . . 155
16.2.4 El vitalismo como marco de la crítica . . . 155

16.2.5 La muerte de Dios como desenlace histórico . . . 155
16.2.6 Respuesta modelo PAU . . . 157
16.2.7 Esquema de apartados esenciales . . . 157
16.2.8 Definición de conceptos fundamentales . . . 157
16.2.9 Relación con otros autores y corrientes . . . 158
16.2.10 Dos posibles introducciones . . . 158
16.2.11 Dos posibles conclusiones . . . 159

16.3 Superhombre, voluntad de poder y eterno retorno 159

16.3.1 El punto de partida: nihilismo y muerte de Dios . . . 159
16.3.2 La transmutación de los valores y la muerte de Dios como condición . . . 159
16.3.3 El superhombre . . . 160
16.3.4 La voluntad de poder . . . 160
16.3.5 El eterno retorno . . . 161
16.3.6 Definición de conceptos fundamentales . . . 162
16.3.7 Relación con otros autores y corrientes . . . 163

16.4 Comentario de *Así habló Zaratustra* 164

16.4.1 Texto teórico . . . 164
16.4.2 Texto dividido por párrafos/líneas con ideas principales y secundarias . . . 164
16.4.3 Conceptos fundamentales . . . 165
16.4.4 Ideas principales . . . 166
16.4.5 Explicación de las ideas en relación con el pensamiento del autor . . . 166
16.4.6 Pregunta de actualidad . . . 167
16.4.7 Errores frecuentes . . . 167

17 Hannah Arendt (1906-1975) . . . 168

17.0.1 Biografía y contexto . . . 168
17.0.2 El problema del ser humano: *vita activa*, labor, trabajo y acción . . . 169
17.0.3 El problema político y ético: totalitarismo, mal radical, banalidad del mal y responsabilidad . . . 170
17.0.4 Conceptos fundamentales . . . 172
17.0.5 Relación con otros autores o corrientes . . . 173
17.0.6 Errores frecuentes . . . 173

17.1 Comentario de *Los orígenes del totalitarismo* 175

17.1.1 Texto práctico . . . 175
17.1.2 Identificación y contexto . . . 175
17.1.3 Reseña biográfica . . . 176
17.1.4 Ideas principales . . . 176
17.1.5 Explicación de las ideas . . . 177
17.1.6 Influencias y relación con la obra de Arendt . . . 179
17.1.7 Cuatro preguntas para relacionar el texto con la actualidad . . . 181

18 José Ortega y Gasset 182
18.1 Propuesta filosófica 183
18.1.1 Perspectivismo: «Yo soy yo y mi circunstancia» 183
18.1.2 Raciovitalismo 183
18.1.3 Conclusión 184
18.1.4 Definición de conceptos 184
18.1.5 Relación con otros autores o corrientes 185

19 María Zambrano (1904-1991) 186
19.1 Biografía y contexto 186
19.2 Comentario de *Claros del bosque* 188
19.2.1 Texto teórico 188
19.2.2 Conceptos fundamentales 188
19.2.3 Ideas principales 189
19.2.4 Explicación de las ideas 190
19.2.5 Preguntas de actualidad 191

20 Filosofía analítica y existencialismo 193
20.1 Introducción: un nuevo escenario filosófico 193
20.1.1 La filosofía analítica 193
20.2 Frege y los orígenes de la filosofía analítica 194
20.2.1 Bertrand Russell: lógica y análisis 194
20.2.2 Wittgenstein: lenguaje y límites de la filosofía 195
20.2.3 El Círculo de Viena y el positivismo lógico 195
20.3 El existencialismo 196
20.3.1 Kierkegaard: existencia, elección y angustia 196
20.3.2 Heidegger: existencia y autenticidad 196
20.3.3 Sartre: libertad y responsabilidad 197
20.3.4 Simone de Beauvoir: libertad situada y opresión 197
20.3.5 Camus y el absurdo 198
20.4 Visión general de la filosofía analítica y existencialista 198

21 Feminismo y filosofía 200
21.0.1 Introducción: el feminismo como filosofía 200
21.0.2 Conceptos fundamentales 203
21.0.3 Relación con otros autores o corrientes 203

V Anexos

Index 207



PAU DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Cuadro 1: Modelo de evaluación para la Prueba de Acceso a la Universidad

	MODELO		CONTENIDO	EXT.	VALOR
1	Conocimientos generales	1	Pregunta tipo test (8 preguntas a elegir 10; algunas abiertas y otras elección múltiple)		2
		2	Pregunta de reflexión sobre alguna cuestión o autor de los saberes básicos (dos preguntas a elegir una)	1/2	1.5
2	Conocimientos específicos	1	Pregunta de desarrollo de un tema (dos temas a elegir uno)	3/4	1.5
		2	Pregunta de reflexión sobre el tema desarrollado	1/2	1.5
3	Comentario de texto		Pregunta de comentario de texto (dos textos a elegir uno)		
		1	Situar al autor en su contexto	1/3	0.5
		2	Identificar las ideas que sostiene el autor en el texto	1/3	0.5
		3	Explicar esas ideas poniéndolas en relación con el pensamiento del autor	3/4	1.5
		4	Pregunta de reflexión sobre las ideas del texto	1/2	1

Cuadro 2: Autores, epígrafes y textos

Autor	Epígrafes	Línea teórica	Línea práctica
Platón	1. Realidad y conocimiento 2. Ética y política	*La República*, Libro VII	*La República*, Libro VII
Aristóteles	1. Naturaleza, Hilemorfismo y teleologismo 2. Ética y política	*Física*, Libro II	*Política*, Libro I, cap. 2
Tomás de Aquino	Razón y fe	*Suma de Teología*, I, c. 1, art. 1	
Guillermo de Ockham			*Sobre el gobierno tiránico del papa*
Nicolás Maquiavelo			*El príncipe*
René Descartes	Duda metódica. *Cogito ergo sum*	*Discurso del método*, IV	
David Hume		*Tratado de la naturaleza humana*	
John Locke			*Segundo tratado sobre el gobierno civil*
Immanuel Kant	1. Teoría del conocimiento 2. Ética	*Crítica de la razón pura*	*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*
Karl Marx	1. Alienación e ideología 2. Materialismo histórico		*Manuscritos de economía y filosofía*
Friedrich Nietzsche	1. Crítica a la cultura occidental 2. Voluntad de poder, superhombre y eterno retorno	*Así habló Zaratustra*	
María Zambrano		*Claros del bosque*	
Hannah Arendt			*Los orígenes del totalitarismo*
José Ortega y Gasset	Raciovitalismo. El yo y la circunstancia		
Feminismo	Feminismo en la época contemporánea		

FILOSOFÍA ANTIGUA

1 El surgimiento de la filosofía occidental 14

1.1 Cosmovisión mítica y teorización filosófica
1.2 El problema de la realidad de los presocráticos
1.3 La ilustración griega

2 Platón (427-347 a.C.) 24

2.1 Biografía y contexto
2.2 Epistemología. Realidad y conocimiento
2.3 Ética y política
2.4 Comentario de *La República*, Libro VII, 517a-d
2.5 Comentario de *La República*, libro VII, 519e-520a

3 Aristóteles (384-322. a.C.) 37

3.1 Biografía y contexto
3.2 Naturaleza, hilemorfismo y teleologismo
3.3 El Primer Motor Inmóvil
3.4 Teoría del conocimiento y antropología
3.5 Ética y política
3.6 Comentario de *Física*. Libro II, cap. 1 192b8-193b18.
3.7 Comentario de *Política*, libro I, cap. 2



1. El surgimiento de la filosofía occidental

La Filosofía surgió en Grecia, entre finales del siglo VII y comienzos del VI a. C., en las colonias que los griegos tenían en Asia Menor, concretamente, en la llamada región de Jonia, en el Oeste de la actual Turquía. Por supuesto, otras culturas – Persia, Babilonia o Egipto- también se plantearon preguntas acerca del origen de la realidad, pero sus respuestas fueron de carácter mítico, en ningún caso llegaron a una filosofía en sentido estricto. La filosofía surge cuando el logos sustituye al mito en la tarea de explicar la realidad en toda su complejidad: el universo físico, la naturaleza humana y la convivencia social con sus implicaciones políticas y morales. Este acontecimiento se produjo en la cultura griega alrededor del siglo VI a C. Antes, cualquier fenómeno de la naturaleza era explicado recurriendo a la intervención de dioses, héroes o fuerzas sobrenaturales. No se trataba, por tanto, de explicaciones de carácter racional, sino basadas en la imaginación, relatos míticos que dieron sus frutos literarios en obras como *La Ilíada* y *La Odisea* de Homero.

1.1 Cosmovisión mítica y teorización filosófica

Las explicaciones míticas (el mito) son un conjunto de narraciones y doctrinas tradicionales que explican la configuración del mundo, de los hombres y la sociedad, así como de los dioses. Eran elaboradas y transmitidas por poetas como Hesíodo y Homero y ofrecen una explicación total de los fenómenos de la naturaleza y de los problemas a los que se enfrenta el hombre en su existencia. Los mitos personifican y divinizan las fuerzas naturales, estableciendo que todo lo que sucede es por la voluntad caprichosa de los dioses, quienes están sometidos al destino (necesidad) al igual que los hombres. La consecuencia de este tipo de explicaciones es que es imposible la ciencia, pues ésta se basa en leyes y en la regularidad de la naturaleza. Las explicaciones racionales, que surgen poco a poco en Grecia, a diferencia de las anteriores, son discursos en los que se muestra una



Figura 1.1: Los principales lugares donde surge el pensamiento filosófico

explicación racional del mundo, el hombre, la sociedad, etc. Estas explicaciones racionales se basan en leyes que se aprecian en la naturaleza, regularidades a las que está sometido todo, en lo común que tienen las diferentes cosas, en la búsqueda de los elementos básicos de todo y del principio último de lo real (*arché*). Este es, sin duda, el primer intento de dar explicaciones científicas, o al menos protocientíficas de lo que ocurre. La filosofía trae consigo la convicción de que nada hay de sobrenatural tras los fenómenos de la naturaleza (*physis*), únicamente una estructura de relaciones necesarias de causa y efecto que el filósofo tendrá que ir desvelando con su razón - logos ('verdad' en griego se dice *aletheia*, que significa «quitar el velo»).

1.2 El problema de la realidad de los presocráticos

Los primeros filósofos consideran a la naturaleza o *physis* de forma dinámica. Afirman que, bajo el continuo cambio y transformaciones de las cosas, hay algo que permanece y hace posible que las cosas sigan siendo lo que son a pesar de los cambios que experimentan. Aquello que permanece constante bajo los cambios que observamos en las cosas, aquello, pues, que las constituye esencialmente para ser la clase de cosa que son, lo llamaron *PHYSIS* o NATURALEZA: realidad primaria de donde nace todo cuanto hay y a donde todo vuelve. También lo denominaron *arkhé* o *arché*: lo que permanece tras los cambios y lo que a la vez hace posible todo dinamismo/cambio, es lo que hace ser a las cosas lo que son. Los primeros filósofos o científicos (aún no se distinguía entre estas dos disciplinas), buscan el Arché, es decir, el principio fundamental, la esencia, la causa y el origen de todo lo que nos rodea, (la esencia: lo que no cambia, lo fundamental de todo lo que nos rodea; la causa: el por qué, en la naturaleza, ocurre lo que ocurre; el origen: cosmogonía: por

qué las cosas y nosotros mismos, son como son). Los filósofos presocráticos se pueden clasificar en monistas y pluralistas.

1.2.1 Los monistas

Los monistas son aquellos que conciben que el arjé (el origen, el principio) es un solo elemento: Tales de Mileto (624-546, aprox.): Viajero inquieto y curioso, fue matemático, astrónomo y político, con fama de « sabio distraído». Aristóteles lo consideró el primero de los físicos. De su pensamiento filosófico, apenas sabemos nada: Según Tales, todas las cosas provienen del agua. El agua será la causa de todas las cosas, sería también la sustancia o fundamento común de todas las cosas y, en última instancia, todas las cosas volverán a ser agua. En definitiva, para Tales, el agua es el arché. Anaximandro de Mileto (610-545, aprox.). Para él, el principio de todas las cosas es el *ápeiron*, en oposición al agua de Tales. En efecto, si, como creía Tales, todas las cosas surgen del agua y la humedad, ¿cómo explicar la existencia de lo seco, de lo cálido, del fuego mismo? El agua es sólo una de las sustancias materiales que vemos, pero no la única. Para Anaximandro, tiene que haber algo que sea el verdadero origen de todas las cosas y el substrato de todos los cambios. Este algo, difícil de caracterizar, es la materia en general, previa a sus determinaciones y limitaciones concretas, es lo indeterminado e ilimitado. El arché es el ápeiron. Según Anaximandro, el ápeiron se movería en un proceso cosmogónico con dos sentidos:

- Primero un proceso de separación y diversificación.
- Segundo un proceso de vuelta al Uno.

Ninguna sustancia concreta de las que existen en el universo podría ser el principio de todo, pues todas proceden de él; por tanto, debe ser algo indefinido/indeterminado (ápeiron). El ápeiron es «inmortal e indestructible», «eterno y no envejece» Anaxímenes de Mileto (-585-524 a.n.e): Discípulo de Anaximandro, pensaba que todo tenía un principio único e infinito, pero no indeterminado, sino concreto: era el aire, del que todos los seres derivan por rarefacción (convierte el aire en fuego) o condensación (transforma el aire primero en viento, después en nube y, finalmente, en agua, que sobre la tierra puede convertirse en piedra). Concibe el mundo como algo vivo, orgánico.

Pitágoras y los pitagóricos: Esta escuela filosófica se sitúa en las colonias griegas del sur de Italia, la llamada Magna Grecia. Su teoría sobre el arché supone un gran avance sobre las teorías jonias: identifican el arché con los números o proporciones y leyes matemáticas (son los autores más próximos a la física moderna, que entiende que el mundo es un libro escrito en lenguaje matemático como después dirá Galileo (S.XVI-XVII). La concepción Pitagórica de las matemáticas está influenciada por el misticismo de carácter órfico. El orfismo es una religión sectaria que tenía como finalidad la salvación y purificación del alma. Así, esta secta abogará por una vida ascética y la realización de ritos purificatorios. Debido a la influencia del misticismo órfico, los Pitagóricos conciben las matemáticas, aritmética y geometría, como un camino de salvación y purificación moral. Para los Pitagóricos la realidad es perfecta, pero esta perfección sólo es accesible a unas mentes privilegiadas: el conocimiento de las matemáticas será la puerta de acceso a esta realidad perfecta. Los pitagóricos conciben la naturaleza a partir de las relaciones numéricas, siendo el número el principio (arché) y materia de todas las cosas. Para los pitagóricos la naturaleza es un todo ordenado, un cosmos ordenado por relaciones numéricas: la naturaleza

es mezcla de unidad y multiplicidad, de lo finito y de lo infinito, pues todo está regido por los principios del límite y lo ilimitado, que rigen los números. Así, como ya hemos dicho antes, los Pitagóricos son los autores más próximos a la física moderna, que entiende que el mundo es un libro escrito en lenguaje matemático – Galileo -. Pitágoras llevó a las matemáticas más allá de las necesidades de los comerciantes. Para los egipcios y babilonios eran un cuerpo de recursos empíricos. Pitágoras las convirtió en una auténtica ciencia demostrativa de carácter místico-filosófico. En cuanto a la antropología se caracterizan por el dualismo, dividen al ser humano en dos sustancias independientes:

• El cuerpo (soma) es mortal e impuro, vive esclavizado por sus necesidades materiales. • El alma (psique) es la parte pura del hombre, está destinada al saber y al conocimiento, pero vive temporalmente aprisionada por el cuerpo. Este dualismo antropológico va a influir claramente en la filosofía platónica. Respecto a la ética van a defender la reencarnación y el ascetismo como forma de liberación de la corporeidad. Esta idea también tendrá una gran influencia en Platón. Respecto a la astronomía defendían que el centro del universo era un gran fuego. Algunos autores interpretan que se referían al Sol como centro del sistema.

Heráclito de Éfeso (544-484 a.C., aprox.): Apenas tenemos noticias sobre su vida. Apodado «el Oscuro» por el carácter enigmático de sus afirmaciones, conoció el pensamiento de los filósofos de Mileto y el de Pitágoras. La máxima más conocida de Heráclito es «Panta rei», «Todo fluye», lo que quiere decir que todo está en continuo cambio, en continuo devenir. Así, para Heráclito «nunca podremos bañarnos dos veces en el mismo río». En el universo, todo se rige por la tensión o lucha entre contrarios. Esta tensión genera el movimiento o el cambio. A esta tensión entre contrarios (día-noche, guerra-paz, calor-frío, etc.) alude Heráclito con la metáfora del fuego: cuando Heráclito afirma que el fuego es el arché. No hay que entender que el fuego es un elemento material en el sentido de los Jonios, sino que es una metáfora que representa la lucha de contrarios. Sin embargo, la lucha de contrarios, la tensión que caracteriza a la naturaleza, no significa que triunfe el caos en la naturaleza, el devenir no es irracional ni caótico. Este devenir se realiza de acuerdo con ciertas leyes que podemos llamar *logos* o razón universal. El *Logos* constituye el verdadero principio explicativo de la realidad.

Según Heráclito el hombre puede llegar a conocer el *logos* o la razón universal, basándose en la observación atenta de la naturaleza. Esto es importante porque se trata de otra diferencia con Parménides, que sólo da validez al conocimiento racional, no al conocimiento sensible. El pensamiento de Heráclito admite un proceso cosmológico, similar al de Anaximandro y Anaxímenes, de separación y de vuelta a la unidad. El universo se mueve, según Heráclito, siguiendo dos fuerzas contrarias que son la armonía y la discordia. Posteriormente, Empédocles hablará del amor y del odio.

Parménides de Elea (540-470 a.C.): Parménides abandona el problema del principio material de la naturaleza (arjé), para centrarse en la unidad conceptual, aquella que es identificable por el pensamiento, es decir por el *logos* (palabra, razón). Parménides asentó su filosofía sobre una verdad fundamental: El ser es, tiene existencia; el no-ser no es; no existe. A partir de este principio, hizo la siguiente constatación: el ser es lo único que existe. La razón humana, por tanto, el pensamiento, no se puede ocupar de lo que «no-es», de lo que no existe. El no-ser, es impensable. El ser humano solo puede pensar aquello que existe.; lo no existente, es absurdo e impensable.

De acuerdo con este principio fundamental (El ser es, es lo único que existe y el no-ser no es) Parménides llegó a diferentes conclusiones respecto a lo existente:

- Que el ser es único, pues lo existente engloba todo lo existente. No puede haber otras realidades diferentes a lo existente; pues en caso de existir, formarían parte de lo existente; y en otro caso, no existirían.
- Que lo que es (existe), no puede moverse. Si el ser se moviera, tendría que hacerlo hacia algún lugar en el que no hubiera nada. Pero la nada, el no-ser, no existe y es impensable. Por lo que tampoco puede haber movimiento. La naturaleza, por tanto, tiene una razón general, que puede ser reconocida por la razón humana. Los sentidos, solo nos muestran meras apariencias e ilusiones; nos informan de un mundo absurdo, en constante movimiento y cambio.

Parménides dice que, frente a la apariencia que nos muestran los sentidos, todo es y permanece siendo lo mismo, formando parte de un ser o existencia general. Todo lo que existe forma parte del Ser. Todos los seres tienen en común que existen. Parménides, por tanto, distinguió entre la vía de la opinión y el camino de la verdad. La vía de la opinión es el camino por el que transitan los sentidos: no es más que ilusión y mera apariencia ya que los sentidos nos informan de un mundo absurdo e incoherente, en constante cambio y movimiento. El camino de la verdad, por el contrario, se fundamenta en la razón y el pensamiento y es la vía por la que se puede alcanzar el auténtico conocimiento. Esta «revelación filosófica» aparece en el Poema de Parménides, cuyo contenido se divide en dos partes: (1ª) la vía de la verdad (*episteme*), que conduce al conocimiento del ser (en la que Parménides expone su filosofía) y (2ª) la vía de la opinión (doxa), que es la vía que nos lleva a la multiplicidad y el cambio, al no-ser. De estas dos vías, nos interesa sobre todo la primera parte. «Lo que es» (el Ser) es y puede pensarse. «Lo que no es» (el no-Ser) ni es, ni puede pensarse.

Para Parménides el arjé es el ser. Afirma Parménides, que el camino de la opinión es aquel en el que las cosas ahora son, ahora ya no son; es el mundo cambiante en el que nos movemos habitualmente. Por el contrario, el camino de la verdad nos lleva a aquello que no cambia, al ser (un árbol, ahora es árbol, y luego puede ser madera o ceniza, pero siempre es).

1.2.2 Los pluralistas

Los pluralistas son aquellos filósofos para los que el arjé está constituido por varios elementos: Empédocles de Agrigento (495-435 a.C. aprox.) considera que el mundo manifiesto, con su multiplicidad, está constituido a partir de cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego. De la mezcla de estos cuatro elementos surgen las cosas y de su separación, perecen. Las mezclas y separaciones se explican a partir de dos principios: el amor, que une y el odio, que separa. Anaxágoras de Clazómenas (500-428 a.C. aprox.): Admite la pluralidad y el movimiento, los cambios y transformaciones en la naturaleza. Sostiene que todo existe desde siempre y nada nuevo puede originarse, aunque sí combinaciones diferentes de los elementos iniciales. Los elementos primeros son las homeomerías o semillas, que son infinitamente divisibles, por eso no podemos encontrar nunca ninguna en estado puro (todo está en todo). Separándose y uniéndose estos elementos surgen las cosas. En principio hay una mezcla absoluta de la que se separan las cosas diferentes. Al principio que rige esta separación Anaxágoras le llama Nous (Entendimiento o Inteligencia). El Nous es por tanto un principio de separación por el que surge la diversidad de

las cosas, por la que los elementos se fueron separando: tierra, agua, aire y fuego, a partir de cuya mezcla surge toda la realidad. Los atomistas. Leucipo de Mileto (S. V. a.n.e) y Demócrito de Abdera (aprox. 460-370 a.n.e.) su filosofía radica en afirmar la existencia de los átomos y del vacío. La realidad consta de infinitas partículas indivisibles (átomos), sólidas y compactas, inmutables. Poseen movimiento propio y espontáneo en todas las direcciones (como las partículas de polvo en suspensión iluminadas por un rayo de sol). Chocando entre sí, se enganchan y unen o rebotan y se separan. Los choques entre los átomos son fortuitos, regidos por el azar. Admite el vacío -el «no-ser», ya que entre la multitud de realidades -átomos-, es preciso que exista algo, el vacío, pues si existen dos cosas separadas por algo, en realidad tendríamos tres cosas. Y si no hubiera separación entre ellas, serían una sola y única cosa.

1.3 La ilustración griega

Un segundo momento de la historia de la Filosofía se produce ya en Atenas que se ha convertido en el centro de Grecia, ha triunfado la democracia y va a establecerse como «capital filosófica». A partir del siglo V se inicia una crisis en las investigaciones presocráticas sobre la naturaleza (*physis*), así mismo se produce un auge del interés por los asuntos humanos (ética y política). La irrupción de las clases populares en la vida pública (la contribución de todos los ciudadanos en su victoria frente a los persas lleva a los atenienses a un fuerte sentido nacionalista). La herencia ya no es el factor determinante para participar en política, ahora se abre a todos los ciudadanos. El liderazgo político está en la capacidad de convencer en la asamblea. Aquellos que quieran participar en la toma de decisiones de la Asamblea tienen la necesidad de prepararse. El saber se convierte en una fuerza social. Se ha producido un «Giro Antropológico» donde se persigue la enseñanza de la virtud (*areté* = excelencia), frente a la moral aristocrática que pensaba que la virtud era algo que tenía que ver con la naturaleza de cada uno, se nace virtuoso o no. En este marco surgirán dos formas distintas de entender la educación: los sofistas y Sócrates.

1.3.1 Los sofistas

Son, en su mayoría, extranjeros llegados a Atenas, muy cultos y conocedores, por sus viajes, de las formas de vivir y de pensar de los demás griegos. Sus nuevas ideas despiertan entusiasmo en los jóvenes y fuerte oposición entre los de mentalidad más tradicional. Se caracterizan por ser: convencionalistas (piensan que las leyes, las instituciones y las normas morales no tienen un origen divino, sino que son inventadas por los humanos y dependen de las circunstancias históricas en las que fueron creadas); relativistas (piensan que no hay verdades absolutas) y escépticos (piensan que no se puede afirmar nada con seguridad). El término Sofista (sophistés) adquirió el sentido peyorativo de embaucador hábil y mentiroso. Los sofistas crearon en Grecia un amplio movimiento de difusión cultural, conocido como «Ilustración griega», cuyas características eran:

- Por ser extranjeros, no podían intervenir directamente en la política de Atenas, pero educaban a la mayoría de los políticos atenienses. Esto creaba en ellos una influencia poderosa, aunque indirecta, en la política de la polis.
- Fueron educadores a sueldo de los jóvenes «bien», con un modelo renovado de enseñanza

muy amplia y puesta al día. Los métodos utilizados eran la retórica («el arte del buen decir») y la erística (el arte de la disputa, de tener la razón) y la oratoria; enseñaban a convencer, entre otras cosas, para ganar pleitos en los tribunales. Fueron grandes oradores. Aunque escribieron también, apenas conservamos fragmentos suyos. No formaron escuela, ni tenían una doctrina común.

- Les interesaban los problemas prácticos: política, moral, religión, educación, lenguaje, etc., los temas más urgentes en la reciente democracia. Dieron, por tanto, un notable giro filosófico.
- Tenían una actitud relativista e incluso escéptica. No sólo renunciaron a conocer la verdad sobre la naturaleza, sino también sobre los problemas del hombre y la sociedad. Sus viajes les enseñaron que no hay dos pueblos con las mismas leyes o costumbres. Por eso consideraban las leyes puramente convencionales, carentes de valor absoluto. Mantienen que el conocimiento y la moral carecen de validez universal, por ello dependen de cada cultura.

Tuvieron un enorme influjo en la vida de Atenas. Llevaron a cabo una aguda crítica de las instituciones e ideas tradicionales, propiciando su renovación. Pero la oratoria y el arte de la persuasión eran técnicas muy manipulables, si las utilizaban ciudadanos ambiciosos y egoístas. Sofistas importantes fueron, entre otros:

Protágoras de Abdera

Protágoras de Abdera (481-401 a. C) se hizo famoso en Atenas, pero tuvo que escapar a Sicilia acusado de ateísmo y blasfemia. Respecto a los dioses afirmaba que «no es posible saber si existen, ni cuál es su forma ni su naturaleza». Su tesis más conocida: «el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, y de las que no son en cuanto que no son». Parecía defender, pues, un relativismo en relación con las costumbres y valores. Puede considerarse un relativista cultural: cada pueblo tiene costumbres y leyes diferentes, y cree que las suyas son las mejores. La ley, por tanto, no es algo basado en la naturaleza, sino invención de los legisladores. Existe por convención, y es siempre modificable. Cada persona, cada cultura será quien establezca lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo. Eso no significa que cualquiera pueda violar la ley cuando quiera, sino que debemos mantener en lo posible las leyes que poseemos, porque cualesquiera otras serán también convencionales.

La concepción de la ética de los *sofistas* es conocida como *relativismo moral*, aunque éste haya adoptado diversas formas a lo largo de la historia. El relativismo moral se fundamenta en la creencia de que no es posible determinar ni de manera natural ni de manera racional lo que es moralmente correcto. Según los sofistas y los relativistas morales en general, las normas y preceptos morales son siempre convencionales. Se aceptan por interés, por conveniencia y no tienen otra razón de ser que dicho interés y dicha conveniencia.

La consecuencia inmediata de esta doctrina es que ninguna actuación puede ser considerada «buena» o «mala» en sí misma, todo depende del «parecer» o de la «opinión» (dóxa) de los sujetos particulares. Los individuos juzgan sobre lo bueno y lo malo en función de su modo de ser, de sus intereses o del proyecto que se traen entre manos. Es moralmente bueno lo que nos parece moralmente bueno. Y no hay ninguna conducta que pueda ser considerada en sí misma censurable, independientemente de cualquier consideración personal particular. El siguiente texto del sofista

Protágoras resume esta doctrina:

> «Sobre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo sostengo con toda firmeza que, por naturaleza, no hay nada que lo sea esencialmente, sino que es el parecer de la colectividad el que se hace verdadero cuando se formula y durante todo el tiempo que dura ese parecer»

Así, pues, para los sofistas, la *areté* o virtud moral parte de un punto de vista subjetivo. Son los individuos o los grupos humanos los que, según las circunstancias y según su conveniencia, determinan lo que está «bien» y lo que esta «mal» en cada caso. Como decía Protágoras, el parecer de los hombres es «la medida de todas las cosas». En el terreno de la moral todo es cuestión de opinión. Y no hay posibilidad de ir más allá de ésta, hacia una determinación de la bondad o de la justicia que no sea puramente subjetiva o que pueda ser universalmente aceptada por todos los seres racionales, independientemente de su procedencia, clase social, sexo, raza o nación.

Gorgias de Leontinos

Gorgias de Leontinos (483-374). Su ciudad natal está ubicada en la actual Sicilia, pronto abandonó la filosofía para dedicarse a la oratoria. En su tratado Acerca de la naturaleza o del no-ser, afirma: «Nada existe; Si existiera algo, no podría ser conocido por el hombre; Si pudiera ser conocido por el hombre, no podría ser comunicado ni explicado a los demás mediante palabras». El pensamiento de Gorgias conduce a un escepticismo radical. La razón humana no tiene objeto que conocer, porque no existe nada. De este modo, el pensamiento queda reducido al lenguaje. No obstante, el lenguaje no dice lo real, pues constituye un mero juego de palabras en el que los significados se pueden manipular. La consecuencia de esto es que para los sofistas el lenguaje no se refiere a la realidad, siendo un instrumento para convencer al otro, manipularle, ya que la verdad no existe.

Sócrates

Sócrates nació en Atenas el año 470 a. c. de una familia, al parecer, de clase media. Su padre era escultor y su madre comadrona, lo que ha dado lugar a alguna comparación entre el oficio de su madre y la actividad filosófica de Sócrates. Los primeros años de la vida de Sócrates coinciden, pues, con el período de esplendor de la sofística en Atenas. El interés de la reflexión filosófica se centraba entonces en torno al ser humano y la sociedad, abandonando el predominio del interés por el estudio de la naturaleza. Su figura continúa rodeada de misterio y admiración, pues no escribió nada y los testimonios que nos llegan son contradictorios. Todo lo que sabemos de su pensamiento y su método proviene de fuentes indirectas: principalmente sus discípulos Platón, que lo presenta como personaje central en sus diálogos; Jenofonte, que ofrece una visión más práctica y moral de su figura; y Aristófanes, que lo ridiculiza en su comedia *Las Nubes* como un charlatán. Además, en el siglo III d. C., Diógenes Laercio recopila anécdotas y tradiciones sobre Sócrates basándose en autores anteriores, aunque su testimonio es tardío y más biográfico que filosófico. No escribe libros, renuncia a la oratoria, no cobra a sus discípulos. Y no presume de sabiduría. Le dijeron que la pitonisa había dicho que no existía un hombre más sabio que él, pero él lo interpretó diciendo

que quien cree que no sabe nada es quien más cerca está de la sabiduría, no los que creen que todo lo saben –sólo sé que no sé nada. Era un hombre impulsado por su interior a buscar la verdad, y dedicó toda su actividad a examinarse a sí mismo y a los demás respecto al bien del alma, la justicia y la virtud en general. Pensaba que la vida sin este tipo de reflexiones no merecía ser vivida. Se comparaba a sí mismo con un tábano que aguijonea a los demás para que no se duerman y presten atención a la virtud. Fue condenado a muerte acusado de corromper a la juventud, de no dar culto a los dioses en los que todos los demás ciudadanos creían y de introducir dioses extraños. Pero el verdadero motivo quizás tuvo que ver con su escasa simpatía hacia la democracia y con el hecho de que había sido el maestro de violentos tiranos, como Alcibíades y Critias. Al contrario que los sofistas es antirrelativista, anticonvencionalista y antiescéptico.

Conocemos lo que dijo sólo a través de las palabras que Platón pone en sus labios. Por eso es muy difícil distinguir lo que dijo Sócrates de lo que le atribuyó Platón. Podrían, no obstante, apuntarse las ideas siguientes:

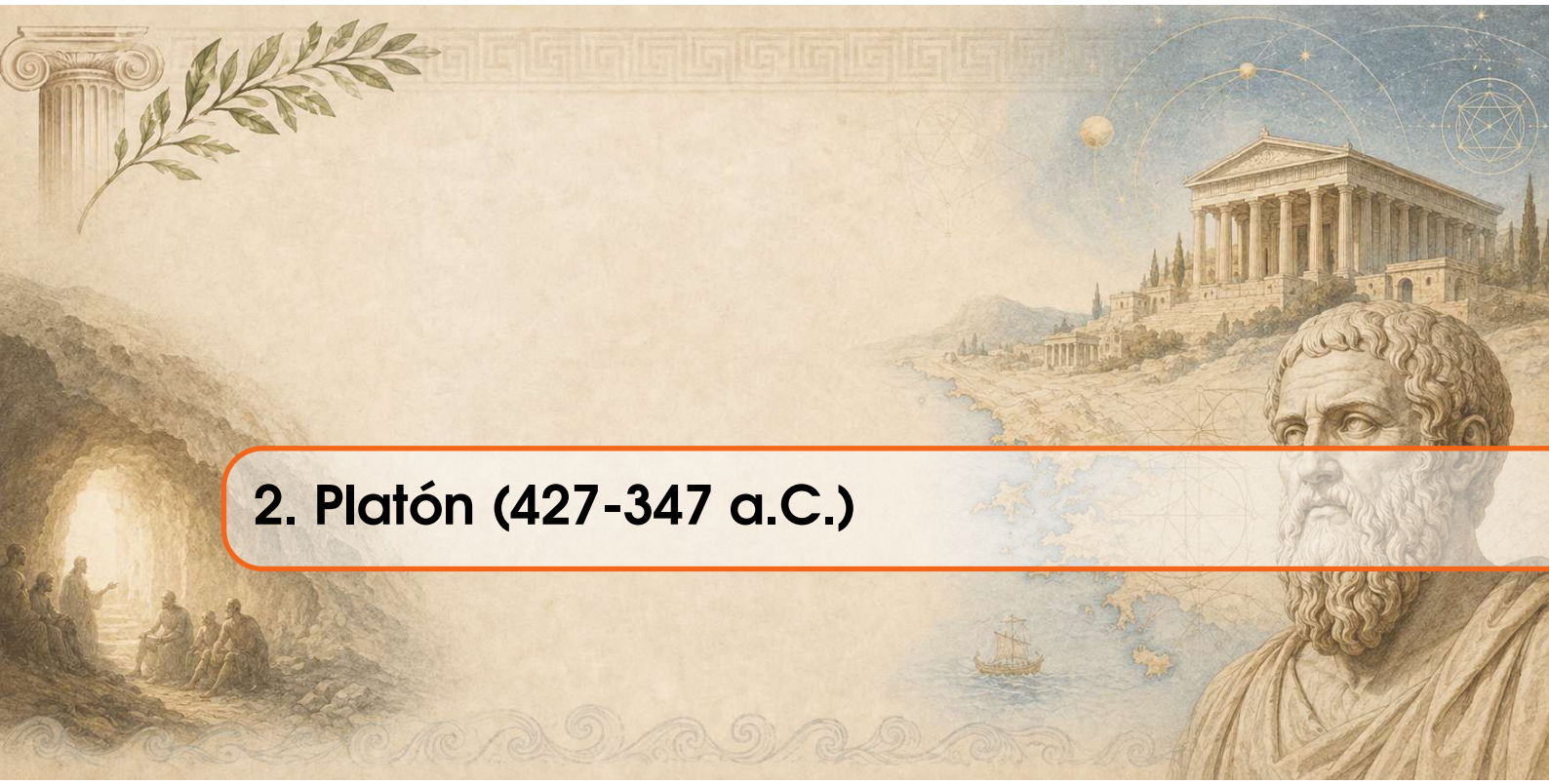
1. Decepcionado de los planteamientos de los primeros filósofos -sobre la naturaleza, el cosmos, etc. decidió dedicarse a reflexionar sobre sí mismo y sobre la vida del hombre en la ciudad. Pensaba que de los seres y objetos de la naturaleza nada podía aprender; sólo de los hombres que viven en la ciudad. Se dio cuenta de que en su momento lo más importante eran los problemas éticos.
2. Entiende la filosofía como un diálogo que hace posible la búsqueda colectiva de la verdad. Estaba convencido de que cada persona posee dentro de sí una parte de la verdad, pero a menudo sólo puede descubrirla con ayuda de los otros.
3. Sócrates se opone al convencionalismo, relativismo y al escepticismo de los sofistas. El rechazo del relativismo de los sofistas llevó a Sócrates a la búsqueda de la definición universal, que pretendía alcanzar mediante un método inductivo (la inducción consiste en admitir que, a partir de determinados casos particulares, se pueden obtener enunciados generales y, por tanto, descubrir las definiciones universales de términos como: «lo bueno», «la justicia» etc., o cualquier otro término moral. Se trata de un tipo de razonamiento que va de lo particular a lo general). Los sofistas habían afirmado el relativismo gnoseológico y moral. Sócrates criticará ese relativismo, convencido de que los ejemplos concretos encierran un elemento común respecto al cual esos ejemplos tienen un significado. Si decimos de un acto que es «bueno» será porque tenemos alguna noción de «lo que es» bueno; si no tuviéramos esa noción, ni siquiera podríamos decir que es bueno para nosotros pues, ¿cómo lo sabríamos? Lo mismo ocurre en el caso de la virtud, de la justicia o de cualquier otro concepto moral. Para el relativismo estos conceptos no son susceptibles de una definición universal: son el resultado de una convención, lo que hace que lo justo en una ciudad pueda no serlo en otra. Sócrates, por el contrario, está convencido de que lo justo ha de ser lo mismo en todas las ciudades, y que su definición ha de valer universalmente. La búsqueda de la definición universal se presenta, pues, como la solución del problema moral y la superación del relativismo.
4. ¿Cómo proceder a esa búsqueda? Sócrates desarrolla un método práctico basado en el diálogo, en la conversación, la «dialéctica», en el que a través del razonamiento inductivo se podría esperar alcanzar la definición universal de los términos objeto de investigación. Dicho método

constaba de dos fases: la ironía y la mayéutica. En la primera fase el objetivo fundamental es, a través del análisis práctico de definiciones concretas, reconocer nuestra ignorancia, nuestro desconocimiento de la definición que estamos buscando. Sólo reconocida nuestra ignorancia estamos en condiciones de buscar la verdad. La segunda fase consistiría en «dar a luz», en hacer aparecer aquello que poseemos, propiamente en buscar esa verdad, esa definición universal, ese modelo de referencia para todos nuestros juicios morales. Para Sócrates, existen valores universales, esencias. Estas están inscritas en la naturaleza humana, por lo que pueden ser descubiertas mediante la introspección y cuyo conocimiento lleva necesariamente a la práctica de la virtud. La dialéctica socrática irá progresando desde definiciones más incompletas o menos adecuadas a definiciones más completas o más adecuadas, hasta alcanzar la definición universal.

5. Esa verdad que se buscaba ¿Era de carácter teórico, pura especulación o era de carácter práctico? Todo parece indicar que la intencionalidad de Sócrates era práctica: descubrir aquel conocimiento que sirviera para vivir, es decir, determinar los verdaderos valores a realizar. En este sentido es llamada la ética socrática «intelectualista»: el conocimiento se busca estrictamente como un medio para la acción. De modo que, si conociéramos lo «Bueno», no podríamos dejar de actuar conforme a él; la falta de virtud en nuestras acciones será identificada pues con la ignorancia, y la virtud con el saber.
6. Centró toda su atención en los problemas éticos, en examinar cuál era la esencia de la virtud y cómo enseñarla. A su doctrina se le conoce como «intelectualismo moral», y defiende que el saber y la virtud coinciden: sólo el ignorante actúa malvadamente, pues si conociera el bien se comportaría moralmente.

En el año 399 Sócrates, que se había negado a colaborar con el régimen de los Treinta Tiranos, se vio envuelto en un juicio en plena reinstauración de la democracia bajo la doble acusación de «no honrar a los dioses que honra la ciudad» y «corromper a la juventud». Al parecer dicha acusación, formulada por Melitos, fue instigada por Anitos, uno de los dirigentes de la democracia restaurada. Condenado a muerte, se negó a marcharse voluntariamente al destierro o a aceptar la evasión que le preparaban sus amigos, afirmando que tal proceder sería contrario a las leyes de la ciudad, y a sus principios. El día fijado bebió la cicuta.

Tras la muerte de Sócrates (399), sus discípulos se dispersaron y originaron numerosas escuelas filosóficas. Antístenes (Cínicos), Aristipo de Cirene (Cirenaicos), Esquines, Euclides de Mégara (Escuela Megárica) y Fedón de Elis (Escuela de Elis). Todas conservaron rasgos del método socrático, como el diálogo y la búsqueda de definiciones, pero fue en la Academia, fundada por Platón, donde se desarrollaron los aspectos científicos y psicológicos de las ideas y estilo socrático, sobre todo el ideal de precisión y rigor en el hallazgo de la definición y los conceptos.



2. Platón (427-347 a.C.)

2.1 Biografía y contexto

Platón nace en Atenas en el 427 a.C. y es uno de los grandes maestros de la filosofía griega clásica. Fue discípulo de Sócrates, y la condena de su maestro le marcó de por vida: de ahí su desconfianza hacia la democracia ateniense. Fundó la Academia. Su pensamiento, idealista y racionalista, choca de frente con el relativismo de los sofistas, frente a quienes defiende que existen un conocimiento y unos valores objetivos y universales. *La República* pertenece a su madurez, donde expone la teoría de las Ideas y su proyecto de Estado justo gobernado por filósofos.

2.2 Epistemología. Realidad y conocimiento

2.2.1 El mundo sensible y el mundo inteligible

La teoría de las ideas constituye la referencia fundamental de toda la filosofía platónica, y se aplica en tres ámbitos:

1. El conocimiento: la ciencia (*episteme*) solo puede tratar acerca de objetos estables y permanentes. Puesto que todos los objetos sensibles están sujetos a cambios continuos, solo las ideas inmutables y eternas pueden ser el objeto de investigación de la ciencia.
2. La ética: Platón, como Sócrates, cree que la virtud se basa en el saber: es imprescindible conocer el bien para actuar bien. Frente al relativismo de los sofistas, Platón afirma la existencia de conceptos morales eternos e inmutables.
3. La política: los gobernantes han de ser filósofos que se guíen no por su ambición política, sino por las ideas; en especial, por la idea de bien.

Platón piensa que, si la ciencia consiste en un conjunto de afirmaciones universales, necesarias e inmutables, y si la ciencia existe y tiene valor, esto sólo es posible porque existen objetos,

realidades universales, necesarias e inmutables. Y como estos objetos no se dan en el mundo sensible, compuesto todo él de cosas concretas y cambiantes, han de tener su sede en «otro mundo», en el «mundo de las ideas». No hay, pues, un solo mundo, sino dos: el mundo sensible, en el que viven los seres humanos, y el mundo de las ideas. Más aún, de estos dos mundos, el auténtico es el «otro», el de las ideas. El mundo sensible, el mundo de los hombres, es sólo una copia, una imagen del mundo de las ideas.

Así pues, según la teoría de las ideas platónica, existen dos mundos radicalmente distintos y separados:

1. El mundo sensible, donde existen las cosas materiales; es decir, el mundo del devenir del que habló Heráclito.
2. El mundo inteligible, el mundo de las ideas, el único verdaderamente real, pues es inmutable, inmaterial y eterno.

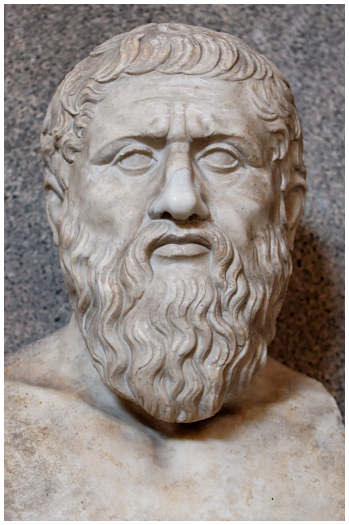


Figura 2.1: Platón

Para Platón, las ideas son causas de todas las cosas y fundamento de todos los juicios que formulamos sobre ellas. En cambio, las cosas materiales están sometidas al cambio permanente y poseen una realidad muy precaria: no podemos decir que «son» de forma absoluta, sino que «han sido» o que «serán», y aunque se captan por los sentidos, no son inteligibles (por su permanente movilidad).

Ambos mundos se relacionan por «participación» o «imitación». Así, todas las cosas bellas participarían de la idea de belleza o bien. Los seres sensibles particulares imitarían las ideas. Esta última interpretación subraya que las ideas son modelos que las cosas imitan sin conseguir igualarlos plenamente. Las ideas son, pues, ideales que no llegan a cumplirse perfectamente en el ámbito de lo sensible.

La contraposición de estos dos mundos se expresa en el mito de la caverna narrado en *La República*, en el que también se afirma la primacía absoluta de la idea de bien sobre las demás ideas.

2.2.2 Los grados del conocimiento

De la misma forma que la concepción platónica de la realidad es dualista (ideas frente a seres materiales), también distingue dos niveles de conocimiento:

1. La opinión (*doxa*): tiene como objeto el mundo sensible, por lo que puede ser errónea.
2. El saber o ciencia (*episteme*). tiene como objeto las ideas, por lo que es imposible el error.

¿Cómo nos es posible conocer las ideas, si pertenecen a otro mundo distinto del nuestro? Dado que los seres sensibles «imitan» o «participan» de las ideas, la visión de dichos seres nos sirve de ocasión para el recuerdo («reminiscencia» es el término usado por Platón). Y es que el hombre antes de nacer vivía en el mundo inteligible y allí conoció las ideas, pero un error o una necesidad precipitó a esas almas al mundo sensible, en donde han sido presas. Esas almas tenían un preconocimiento de las ideas, lo que nos permite conocer las cosas del mundo. Por esto para Platón

conocer es recordar.

En todo caso, el conocimiento es un proceso de ascenso que exige esfuerzo y en el que se distinguen sucesivos grados:

1. En el ámbito de la opinión, el grado más bajo de conocimiento es la imaginación (*eikasía*) , que tiene por objeto las imágenes de las cosas sensibles; por encima de ella se sitúa la creencia (*pistis*), que estudia los seres sensibles.
2. La razón discursiva o pensamiento (*diánoia*) , primer grado del conocimiento científico, se ocupa de las matemáticas, que arrancan el alma del mundo del devenir y la encaminan hacia la contemplación de las ideas, de ahí su importancia en la educación. Por último, la inteligencia (*nóesis*) se aplica en la dialéctica, que es la culminación del conocimiento; con ella se alcanza un saber absoluto. Platón también la define como un proceso ascendente hacia la idea suprema, la idea de Bien.

En los libros VI y VII de *La República*, Platón propone dos alegorías, la de la línea y los grados de conocimiento y la de la caverna, que resumimos en la siguiente imagen.



Figura 2.2: Alegoría de la caverna

También se pueden comprender estos conceptos a través del diálogo el *Banquete*. En el *Banquete* Platón identifica a la idea suprema con la Belleza en sí: todo lo que es bello, en mayor o menor medida, lo es porque participa de esta idea en un grado u otro. Lo que impulsa a conocer es el amor a la belleza, y solo se busca conocer lo que se ama. En un nivel inferior está el amor a la belleza de las apariencias, por ejemplo, el amor a la belleza de un cuadro. El cuadro es un reflejo de una realidad sensible, luego es un reflejo de un reflejo, ya que la realidad sensible es una imitación de la realidad ideal. Este amor por la belleza aparente está asociado a la facultad de la imaginación. Un amor superior es el amor a la belleza del mundo sensible, el amor al orden bello de los animales, las plantas, los movimientos de los astros, etc. Téngase en cuenta que en griego universo es *kosmos*, literalmente «orden bello» (de aquí viene la palabra cosmético). Este conocimiento basado en el amor a la belleza sensible genera creencia, más o menos fundada, pero no ciencia, ya que el mundo sensible es un mundo cambiante y contingente. El amor a la belleza del orden matemático engendra ya ciencia a través de la razón discursiva. Este amor se complace en la contemplación de la armonía abstracta que existe entre las formas y los números desligados de cualquier correspondencia sensible, como meros conceptos ideales. Por último, el amor a las ideas

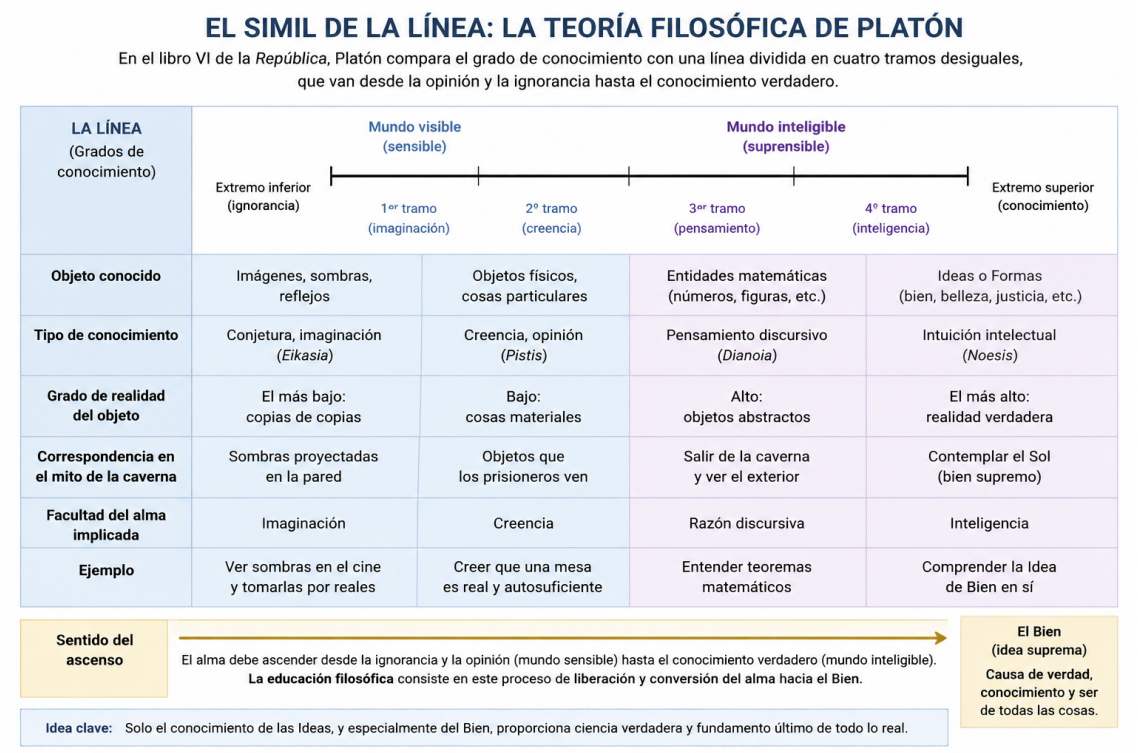


Figura 2.3: Símil de la línea

es el amor a lo que hace que las cosas sean lo que son. Este conocimiento es también ciencia, como las matemáticas, pero de un orden muy superior: se llama inteligencia, y su ejercicio se denomina dialéctica. El conocimiento dialéctico supremo es el conocimiento de la idea de Belleza. Muy pocos hombres son capaces de amar a la Belleza en sí, idea suprema que hace que todo el cosmos sea y sea, además, bello y ordenado. Los hombres capaces de este conocimiento, intuitivo y racional al mismo tiempo, son los filósofos, que están destinados a gobernar la ciudad ideal.

2.3 Ética y política

2.3.1 Virtud, alma y felicidad

Para Platón la justicia es el fin tanto de la ética como de la política. Por lo tanto, al analizar el modelo ético de vida buena estamos analizando, a su vez, el modelo de estado político perfecto. La ética platónica, como la de su maestro Sócrates, es una ética intelectualista ya que afirma que el mero conocimiento de lo que es bueno hace que el hombre actúe con bondad; el mal es una mera ignorancia de lo que nos conviene ya que, según el filósofo griego, el bien moral coincide con la felicidad: si queremos el bien es porque es bueno no sólo éticamente sino porque es bueno para nuestra felicidad. Así Platón considera que lo que persigue la ética es la felicidad del individuo, mientras que la política persigue la felicidad del cuerpo político. Para definir qué es y cómo podemos alcanzar la felicidad, el autor heleno elabora una teoría sobre la virtud.

El término virtud (*areté*) en griego viene a significar «excelencia»; por ejemplo, un artesano virtuoso sería un trabajador manual que tiene una capacidad para su trabajo excepcional o excelente.



Figura 2.4: Mito del carro alado

En el ejemplo se ve claro que un buen artesano es sinónimo de un artesano virtuoso, por tanto existen virtudes específicas para los oficios, los objetos, los animales, etc. Sin embargo, Platón se pregunta sobre cuál será la virtud específica no de tal o cual hombre, sino la virtud del hombre en cuanto tal. Si el fin del artesano como artesano es fabricar objetos, y en tanto que se acerque más o menos a la perfección de su trabajo será más o menos virtuoso (excelente), el fin específico de todo hombre es la felicidad y será más o menos virtuoso en cuanto tal hombre dependiendo en qué medida se acerque o no a esa perfección. Para analizar la virtud más en detalle, Platón sugiere que existen diferentes virtudes que se ordenan jerárquicamente. La sabiduría o prudencia es la virtud propia del alma racional, y la más importante después de la justicia. Se entiende por sabiduría la capacidad de conocer lo más conveniente en cada situación. Como todas las demás virtudes, tiene una faceta eminentemente práctica pero también teórica, ya que es favorecida por el ejercicio intelectual, mayormente por las actividades de carácter matemático y filosófico.

La fortaleza o el valor es la capacidad de sobrellevar el esfuerzo, la adversidad y el dolor; se asocia claramente al alma volitiva. Es favorecida por la educación corporal y los ejercicios de autodominio sobre los impulsos y la voluntad. Depende de la virtud de la sabiduría, ya que valor sin conocimiento es temeridad. Por ejemplo, si un soldado que desconoce el terreno avanza contra sus enemigos y cae en una celada previsible, no podemos decir que el soldado sea valeroso sino temerario; solo conociendo la situación del combate, la necesidad de adoptar tal o cual estrategia y asumiendo razonablemente los riesgos, podemos actuar con valor.

La templanza o la moderación, asociada a la parte del alma apetitiva , es conocer la pertinencia o no de satisfacer los bajos apetitos. Platón no propone que el hombre renuncie al placer corporal:

solo defiende que ese placer corporal debe ser moderado por la razón, pues sin ella el hombre es como un animal. Se fomenta con la obediencia a la razón y la mesura. Por último, la justicia sería una especie de armonía entre las tres virtudes o partes del alma. No es una virtud específica de ninguna parte del alma, sino que más bien es fruto de su funcionamiento ordenado y racional. Aunque todas las virtudes tienen, además de una faceta ética, una dimensión política, la justicia es la virtud que mejor representa la relación estrecha que para el pensamiento griego clásico debe existir entre moral y política.

En definitiva, vemos que las diferentes virtudes tienen como fin la armonía en las acciones. Esa armonía depende en buena medida del conocimiento que tengamos del mundo y de nosotros mismos. Teniendo en cuenta que esa armonía es la que, según Platón, produce felicidad, se puede entender fácilmente por qué se califica la ética de Platón como intelectualista.

2.3.2 La ciudad justa

Como vimos, la justicia para Platón es que la parte racional controle a la parte irracional y apetitiva con ayuda del alma volitiva. Así la justicia queda definida como aquel estado de cosas en donde cada uno atiende a lo suyo y cumple su función.

Del mismo modo que existen tres almas en el hombre, en el Estado deben existir tres partes. El Estado justo será aquel en el que sus partes cumplan sus funciones más armónica y estrictamente. El pueblo productor se corresponde con el alma apetitiva en el Estado; los guardianes (ejército) se corresponden con el alma volitiva; y, por último, los gobernantes, que según Platón deberían de ser los filósofos, son al Estado lo que el alma racional es al individuo. La función de la clase filosófica es la de gobernar el Estado, del mismo modo que el alma racional en el hombre justo debía controlar sus actos. Los guardianes tienen como propósito defender el Estado y auxiliar a los filósofos en la tarea de gobernar, pero siempre estando a sus órdenes. Finalmente, el pueblo trabajador tiene como función cumplir las órdenes que emanan de las otras clases superiores y abastecer a la población en sus necesidades básicas.

Zonas del cuerpo	**Almas**	**Virtudes**	**Clases sociales**
Cabeza	*Logistikón*, racional	*Phrónêsis*, prudencia, sabiduría	Gobernantes
Tórax	*Thymoeidés*, irascible; volitiva (voluntad, ánimo)	*Andreía*, fortaleza, valor	Guardianes
Abdomen	*Epithymêtikon*, concupiscible; apetitiva (deseos, instintos)	*Sôphrosýne*, templanza, serenidad	Productores

Así como en el individuo la armonía entre las partes de su alma tenía como fin la felicidad, del mismo modo, la armonía de las jerarquías del Estado ideal platónico tiene como finalidad la felicidad del cuerpo político. Para evitar que se trastoque el fin del Estado, y los gobernantes y los guardianes empiecen a buscar su lucro personal, se deben instituir ciertas normas. En primer

lugar, entre los guardianes todo debe ser común y no debe existir propiedad privada; comerán todos juntos como una familia y dormirán en habitaciones comunes como si fueran soldados en campaña. Entre los guardianes, hombres y mujeres tendrán los mismos derechos y vivirán también en común. Por ello suele decirse que Platón se adelantó 2.500 años a la lucha por la igualdad de género, opinión que resulta exagerada, ya que el supuesto «feminismo» de Platón resulta ser marcadamente androcéntrico. Las relaciones entre hombres y mujeres serán libres y no se establecerán familias tal y como las conocemos, ya que los hijos de los guardianes serán criados todos en común y ni siquiera los padres sabrán quiénes son sus hijos. De la casta de los guardianes saldrán los gobernantes filósofos: aquellos que destaquen en inteligencia y justicia serán los seleccionados. La casta de guardianes-filósofos no se mezclará con el resto del pueblo.

Para asegurarse que los gobernantes sean lo mejor posible para la función de dirigir el Estado, deberán ser educados estrictamente para cumplir con su tarea. Los filósofos-guardianes aprenderán música, gimnasia, matemáticas y, por último, los más inteligentes de todos, dialéctica. Aquellos que sean capaces del conocimiento supremo de la idea de Bien serán los gobernantes-filósofos, a una edad no menor de los cincuenta años.

El Estado ideal es llamado por el autor aristocracia, que significa «gobierno de los mejores», pero este Estado ideal puede degenerar. Cuando en este Estado ideal los guardianes guerreros empiezan a ocupar la posición que les correspondía a los filósofos aparece el primer sistema político degenerado: la timarquía. En la timarquía los guardianes acumulan riquezas y poder a espaldas del pueblo trabajador; no cometen excesivos desmanes, pero el deseo de honores es lo que mueve sus decisiones, en vez del bien de la mayoría. La timarquía o timocracia degenera en oligarquía (gobierno de pocos) en donde la clase dirigente está compuesta ya no por los guerreros sino por aquellos que poseen las riquezas. Ya que en la timarquía el fin de los gobernantes era acumular honores y riqueza es lógica la evolución hacia la oligarquía. El mayor problema de la oligarquía es la cohesión social, pues en este sistema de gobierno existen dos Estados en uno: el Estado de los pobres y el Estado de los ricos, siempre en conflicto entre sí.

La paupérrima situación de la clase pobre en la oligarquía lleva a esta a degenerar en democracia (gobierno del pueblo). Los pobres se alían entre sí y arrebatan el poder a los más ricos, estableciendo en lo posible un sistema igualitario de participación política, y la mayor libertad política. Pero este sistema también es imperfecto, ya que mientras que en la oligarquía había dos cuerpos políticos, en la democracia hay infinidad de ellos, tantos como individuos o familias.

La democracia degenera en el sistema político más alejado del buen gobierno: la tiranía. En el Estado democrático un demagogo se presenta como salvador de los pobres o de una amplia capa de población, con palabras zalameras toma el poder en la asamblea y todos lo siguen. Tras conseguir el poder político, necesita una guardia que le proteja de las agresiones de sus enemigos; con esta guardia y con la connivencia de otros aliados de la ciudad o extranjeros se hace con el poder absoluto.

La reflexión política de Platón con su crítica a la democracia y a la tiranía resulta, aún hoy, de plena actualidad.

2.4 Comentario de *La República*, Libro VII, 517a-d

2.4.1 Texto teórico

> 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.
> Platón, *La República*, Libro VII, 517a-d, en PLATÓN, Diálogos IV. *La República*, trad. De Conrado Eggers, Madrid, Gredos, 1986, p. 342

2.4.2 Conceptos fundamentales

- Alegoría: es un relato metafórico que explica cómo el ser humano pasa de la ignorancia al conocimiento de la verdad.
- Ámbito visible (*Doxa*): El mundo material, imperfecto y cambiante (la caverna).
- Ámbito inteligible (*Episteme*): La verdadera realidad de las Formas eternas (el exterior).
- Idea del Bien: Principio supremo del sistema platónico, equiparable a nuestro sol físico, que exige un esfuerzo dialéctico supremo para ser alcanzada y que sostiene el orden de lo real.

2.4.3 Ideas principales

El tema central de este texto es la interpretación filosófica de la alegoría de la caverna platónica, en la que muestra cómo el conocimiento de la Idea del Bien es el fin último de la educación del alma y la guía indispensable para gobernar con justicia tanto la vida privada (individuo) como la pública (polis).

- Platón asimila la «morada-prisión» al mundo visible y el fuego del interior de la caverna al sol físico. Es la analogía del mundo sensible.
- Identifica la salida al exterior de la caverna con el «camino del alma hacia el ámbito inteligible». Es el ascenso dialéctico marcado por Platón.
- Define la Idea de Bien como la cumbre absoluta del conocimiento, destacando que es lo último que se percibe dentro de lo cognoscible. La primacía cognitiva.
- Configura sus efectos inmediatos una vez percibida. Le otorga una función ontológica (causa de lo recto y bello), una función epistemológica (productora de verdad e inteligencia) y una función ético-política (requisito ineludible para obrar con sabiduría en lo privado y lo público). La triple función del Bien.

2.4.4 Explicación de las ideas en relación con el pensamiento de Platón

El texto constituye la culminación ontológica y epistemológica del pensamiento platónico. Platón establece aquí el vínculo definitivo entre el mito de la caverna y su célebre Teoría de las Ideas. La realidad sufre una escisión radical. El mundo sensible, el interior de la caverna, es una mera copia imperfecta sometida a la degradación material. Quienes permanecen encadenados en su interior solo acceden a la *doxa* (opinión), un nivel de falso conocimiento condicionado por las ilusiones transitorias de los objetos físicos.

El exterior iluminado de la caverna simboliza el mundo inteligible. Este es el reino inmutable del ser, de las Formas eternas y perfectas. El alma, a través del método de la dialéctica, debe emprender un ascenso intelectual. Abandona progresivamente las ilusiones sensoriales y ejercita la razón pura. En la cúspide de esta arquitectura conceptual, alcanzable solo al final del recorrido racional y con suma dificultad, se erige la Idea del Bien.

Platón otorga a esta Idea un poder absoluto articulado en una triple función. Ontológicamente, el Bien da el ser al resto de realidades; de la misma manera que el sol ilumina y da vida biológica, el Bien engendra el orden universal. Epistemológicamente, proporciona la luz racional exacta que permite al intelecto humano comprender la verdad.

La dimensión práctica cierra el fragmento uniendo conocimiento y acción. Conocer el Bien obliga a obrar bien. Platón traslada el intelectualismo moral al diseño de su Estado ideal. La contemplación teórica exige un compromiso cívico. El filósofo, una vez educado en la verdadera esencia del mundo, contrae el deber de descender nuevamente al interior de la caverna. Solo quien ha contemplado el Bien supremo posee el rigor intelectual para dictar leyes justas, evitando que la polis colapse bajo demagogos sedientos de poder.

2.4.5 Pregunta de reflexión

¿En qué medida los algoritmos de las redes sociales actúan como las sombras de la caverna platónica y qué papel juega el pensamiento crítico como vía de liberación en el siglo XXI?

Los prisioneros de Platón toman las sombras por la única realidad. Nosotros hacemos algo parecido cada vez que abrimos el móvil. El usuario de redes recibe una realidad ya filtrada por algoritmos que le devuelven lo que quiere oír, y así se forman burbujas informativas donde el bulo se confunde con el hecho. La distinción platónica entre opinión y conocimiento nos ofrece una explicación clarificadora al respecto: la mayoría de lo que consumimos es *doxa*, apariencia sin contrastar, no *episteme* fundamentada.

Salir de la caverna, hoy, se llama pensamiento crítico: verificar fuentes, contrastar, desconfiar de las certezas cómodas. Y hay algo más. El prisionero liberado, según Platón, tiene el deber de volver para ayudar a los demás; eso justifica la alfabetización mediática y la responsabilidad de quien divulga o educa. La caverna nos avisa de algo incómodo: la libertad empieza por atreverse a cuestionar lo que dábamos por evidente. Salir de la zona de confort es el primer paso.

2.4.6 Respuesta modelo del comentario

3.1. Sitúa al autor en su contexto

Platón (427-347 a.C.), filósofo de la Grecia clásica marcado por la ejecución de Sócrates, fundó

la Academia tras repudiar la política de su época. Su objetivo principal fue ético y político: diseñar un Estado justo. Para fundamentarlo, formuló en sus diálogos de madurez (*La República*) su Teoría de las Ideas, un sistema dualista e idealista que separa la realidad material del conocimiento puro.

3.2. Identifica y enumera las ideas principales

El fragmento expone la interpretación del mito de la caverna estructurándose en cuatro ideas fundamentales. Primero, establece una analogía ontológica donde el interior de la caverna corresponde al mundo visible y el fuego al sol físico. Segundo, traza un paralelismo epistemológico: la salida del prisionero al exterior representa el esfuerzo del alma hacia el ámbito inteligible. Tercero, sitúa la Idea de Bien como el objeto último y más arduo del conocimiento racional. Cuarto, establece la triple función de esta Idea suprema una vez descubierta: es causa ontológica de la belleza, fuente epistemológica de la verdad, y condición ético-política indispensable para el gobierno justo.

3.3. Explicar esas ideas poniéndolas en relación con el pensamiento del autor.

El fragmento sintetiza el pensamiento de Platón al conectar el Mito de la Caverna con su Teoría de las Ideas. Establece un dualismo radical entre el mundo sensible de la caverna, limitado a las apariencias y la opinión (*doxa*), y el mundo inteligible del exterior, donde habitan las Formas perfectas e inmutables que el alma descubre mediante el ascenso intelectual de la dialéctica. En la cúspide de este proceso racional se encuentra la Idea del Bien, que cumple una triple función: otorga el ser a la realidad (ontológica), permite al intelecto comprender la verdad (epistemológica) y guía la acción correcta (práctica). Bajo el principio del intelectualismo moral, conocer el Bien exige obrar bien, lo que obliga al filósofo a descender de nuevo a la caverna. Este retorno es un deber político indispensable, pues solo quien ha contemplado la verdad suprema posee la justicia necesaria para gobernar la polis y protegerla de los demagogos.

3.4. Pregunta de reflexión en relación a las ideas

¿En qué medida los algoritmos de las redes sociales actúan como las sombras de la caverna platónica y qué papel juega el pensamiento crítico como vía de liberación en el siglo XXI?

La alegoría de la caverna puede trasladarse al modo en que hoy recibimos información a través de las redes sociales. Los algoritmos seleccionan y ordenan los contenidos que vemos según nuestros intereses y comportamientos previos, de manera que pueden reforzar nuestras propias creencias y crear entornos informativos cerrados. Desde una perspectiva platónica, esta situación puede interpretarse como una permanencia en el ámbito de la *doxa*: aceptamos determinadas apariencias como verdaderas sin someterlas siempre a examen racional ni contrastarlas con otras fuentes.

La salida de la caverna simbolizaría, en este contexto, el ejercicio del pensamiento crítico. Contrastar informaciones, revisar nuestras propias opiniones y buscar argumentos fundados permite avanzar desde la apariencia hacia un conocimiento más sólido. Además, Platón recuerda que quien ha alcanzado una comprensión mayor no debe limitarse a disfrutarla de forma individual, sino que tiene una responsabilidad hacia los demás. Esta idea puede relacionarse hoy con la educación, la alfabetización mediática y el compromiso de quienes comunican información públicamente.

Podemos resumirlo de la siguiente manera Mundo Sensible (El interior de la caverna): Falso, copias, sombras. Gobernado por el Sol físico. Mundo Inteligible (El exterior de la caverna): Verdadero, inmutable, eterno. Gobernado por la Idea del Bien.

2. Dualidad Epistemológica (Cómo conocemos) Interior = *Doxa* (Opinión): Conocimiento imperfecto a través de los sentidos físicos. Ascenso = Dialéctica: El arduo camino racional para superar las ilusiones. Exterior = *Episteme* (Ciencia): Conocimiento verdadero fundamentado en la razón pura.

3. La Idea del Bien como cumbre cognitiva Es la realidad más alta del mundo inteligible. Es lo último que se percibe, lográndose solo con inmensa dificultad racional.

4. La triple función de la Idea del Bien

Causa Ontológica: Engendra todo lo bello y correcto del universo material e inmaterial. Fuente Epistemológica: Ilumina el intelecto, produciendo la verdad y la inteligencia. Condición Política (Intelectualismo moral): Solo quien conoce el Bien puede gobernar con sabiduría. Mundo Sensible (El interior de la caverna): Falso, copias, sombras. Gobernado por el Sol físico. Mundo Inteligible (El exterior de la caverna): Verdadero, inmutable, eterno. Gobernado por la Idea del Bien.

2. Dualidad Epistemológica (Cómo conocemos) Interior = *Doxa* (Opinión): Conocimiento imperfecto a través de los sentidos físicos. Ascenso = Dialéctica: El arduo camino racional para superar las ilusiones. Exterior = *Episteme* (Ciencia): Conocimiento verdadero fundamentado en la razón pura.

3. La Idea del Bien como cumbre cognitiva Es la realidad más alta del mundo inteligible. Es lo último que se percibe, lográndose solo con inmensa dificultad racional.

4. La triple función de la Idea del Bien

Causa Ontológica: Engendra todo lo bello y correcto del universo material e inmaterial. Fuente Epistemológica: Ilumina el intelecto, produciendo la verdad y la inteligencia. Condición Política (Intelectualismo moral): Solo quien conoce el Bien puede gobernar con sabiduría.

2.5 Comentario de *La República*, libro VII, 519e-520a

2.5.1 Texto práctico

> A la ley no le interesa nada que haya en la ciudad un grupo que goce de particular felicidad, sino que se esfuerza para que ello le suceda a la ciudad entera, y por eso armoniza a los ciudadanos por medio de la persuasión o de la fuerza y hace que unos a otros se hagan partícipes de los beneficios con que cada cual pueda ser útil a la comunidad y ella misma [la ley] forma en la ciudad hombres de esta clase [los filósofos], pero no para dejarles que cada uno se dedique a lo que quiera, sino para usar ella misma de ellos con miras a la unificación del Estado.
> PLATÓN, *La República*, libro VII, 519e-520a, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1969, t.III, p. 10, traducción adaptada

2.5.2 Comentario

El tema del texto es si los fundadores del Estado (Justo) deben obligar a las personas mejor dotadas a realizar el estudio supremo y posteriormente poner ese saber al servicio de la comunidad. Si resulta justo o no, que las personas que han adquirido el máximo saber, deban ponerlo al servicio de la comunidad.

Esa obligación es una obligación justa, en la medida en la que el bien es algo que debe ser otorgado al conjunto de los ciudadanos y todos ellos deben aportar sus cualidades al servicio de la comunidad. Al ser esta actividad de formación realizada por el Estado, debe revertir en la consolidación del propio Estado. Sólo en una ciudad justa es posible educar a hombres justos, capaces de armonizar bien sus diferentes virtudes. Pero no todos los hombres están igualmente dotados por naturaleza, ni deben realizar las mismas funciones. En cada uno predomina un alma y ha de ser educado para las funciones que deba realizar (la educación debe ser idéntica para hombres y para mujeres). La educación es el arte de conducir al hombre hacia la Verdad, hacia el mundo de las Ideas. La finalidad de la educación es doble: llegar a descubrir la Verdad y formar hombres capaces de gobernar. El camino del saber es duro. Aquellos que, al final de su formación, llegan a ser filósofos, son capaces de poner como fundamento del Estado la Verdad, la Justicia y el Bien. Son los árbitros absolutos de la vida política. Una vez alcanzada la visión del Bien y el placer del conocimiento, no apetece volver al mundo tenebroso de la ignorancia. Sin embargo, el amor que tiene el filósofo (gobernante) a la comunidad le hace descender de ese mundo perfecto para ayudar a sus ciudadanos, por ello no se entiende que un verdadero filósofo aspire al mando con vistas al provecho, si éste ha renunciado a un lugar mejor para poder ayudar a los que están ciegos por la oscuridad.

Para Platón es justo que el filósofo (gobernante) aplique su conocimiento para lograr el gobierno correcto de la ciudad. Dicho filósofo ha sido formado por el Estado, y es justo que aquel que recibe algo devuelva los frutos de lo que ha obtenido. ¿Y qué ha recibido? La educación necesaria para alcanzar el mundo de las Ideas. Ha podido contemplar los modelos perfectos y finalmente la idea de Bien. Por eso mismo cuando es obligado a bajar, y una vez acostumbrado a vivir entre las sombras, podrá indicar cuáles son las ideas que están detrás de las cosas sensibles y, lo fundamental, enseñará qué es lo justo y lo bueno. Así, al formar a un sabio y obligarlo a descender a las sombras (se convierte en el nuevo educador), se garantiza la existencia de un estado en el que los ciudadanos acabarán siendo justos y buenos.

Platón sostiene que la ley debe buscar la felicidad del conjunto de la ciudad. Para ello, el Estado debe organizar a los ciudadanos según su función y aprovechar las capacidades de cada uno para lograr la unidad y el bien común. En este marco, los filósofos aparecen como los más aptos para gobernar, pero no como individuos libres para hacer lo que quieran, sino como instrumentos del Estado.

Esta idea de que la política debe buscar el bien común sigue siendo plenamente actual, puesto que hoy en día también buscamos que las leyes no beneficien solo a unos pocos, sino a toda la sociedad: justicia social, sanidad, educación, seguridad o igualdad de oportunidades son ejemplos claros.

También sigue vigente la idea de que gobernar exige preparación y capacidad. Platón defiende que quienes dirijan la ciudad deben estar bien formados, algo que hoy relacionamos con la necesidad de políticos competentes, éticos y con visión de conjunto. No obstante, Platón también considera legítimo que el Estado «use» a los ciudadanos para un fin superior, lo que reduce la libertad individual en favor de la unidad política. Hoy en día esto choca con la idea de que el Estado debe proteger derechos y permitir que cada persona construya libremente su proyecto de vida. Además,

el texto también habla de que una élite de filósofos es la encargada de dirigir la sociedad porque, supuestamente, ellos son quienes mejor saben qué conviene y qué no a todos los miembros de la sociedad.

En resumen, el texto sigue siendo actual porque plantea preguntas esenciales como pueden ser: ¿debe la política buscar el bien común?, ¿qué tipo de personas deberían gobernar?, ¿hasta qué punto puede el Estado orientar la vida de los ciudadanos? Sin embargo, la respuesta de Platón es muy poco actual, porque sacrifica demasiado la libertad individual y la pluralidad en nombre de la unidad del Estado.

2.5.3 Errores frecuentes

- Confundir mundo inteligible con un lugar físico. - Identificar la Idea del Bien simplemente con el «bien moral». - Explicar el mito de la caverna sin relacionarlo con la teoría de las Ideas. - Reducir *doxa* a «mentira» y episteme a «tener razón». - Olvidar la dimensión política del conocimiento del Bien. - Decir que Platón rechaza completamente los sentidos. - Afirmar que el filósofo gobierna porque desea el poder. - Confundir el bien común con la felicidad individual del gobernante. - Olvidar la función política de la educación. - Presentar a Platón como defensor de la democracia. - Juzgar el modelo platónico únicamente con categorías políticas actuales sin explicar primero su teoría.



3. Aristóteles (384-322. a.C.)

3.1 Biografía y contexto

3.1.1 Primer período: En la Academia de Platón (367-347. a.C.)

Nace en Estagira (hoy se llama Stavros) en el año 384, recién terminada la guerra del Peloponeso. No es ateniense, sino macedónico. Era hijo del médico Nicómaco, amigo del rey Amintas II de Macedonia.



Figura 3.1: Aristóteles

Muy pronto quedó huérfano y su tutor lo envió a estudiar a Atenas, a la Academia de Platón, en la que permaneció 20 años. Se hizo discípulo y muy amigo de Platón, quien le dejó una profunda huella en todo su pensamiento y preocupaciones filosóficas. Una de sus primeras obras, el diálogo *Sobre el alma* muestra posiciones filosóficas muy cercanas a Platón. No heredó de su maestro el interés por las matemáticas, pero sí la pasión por los problemas metafísicos. No obstante, conforme Aristóteles madura su pensamiento va distanciándose de las tesis platónicas y llega a ser muy crítico con ellas. Cuando Platón muere, Aristóteles tiene 37 años y se va de Atenas.

3.1.2 Segundo período: tutor de Alejandro Magno y la fundación del Liceo (345-335 a.C.)

En el 343 Filipo de Macedonia llama a Aristóteles para que se haga cargo de la educación de su hijo Alejandro, de 13 años (Aristóteles tenía 42). Funda su propia escuela, el Liceo (cerca de un gimnasio dedicado a Apolo Licio). Esta escuela era conocida también como «el Peripato» (de

peripatos, «paseo» en griego), y sus discípulos como los «peripatéticos», quizás por su costumbre de dar las clases paseando. En 323 muere Alejandro (con apenas 33 años) y estalla en Atenas la agitación antimacedónica. Aristóteles se siente en peligro (fue acusado de «impiedad», como Sócrates) y, «para evitar un segundo atentado contra la Filosofía», decide refugiarse en Calcis, en la isla de Eubea -patria de su madre-. Allí, lejos de sus discípulos, morirá poco después, a los 62 años.

La Física (o Naturaleza) fue el principal objeto de estudio de los filósofos jonios (los filósofos monistas de la escuela de Mileto: Tales, Anaximandro, Heráclito[1], etc.) y de otros pluralistas como Empédocles, Anaxágoras y los atomistas. Si Parménides consideró a la naturaleza fuente de conocimiento engañoso, (mera «*doxa*»), pues su filosofía del Ser implicaba una negación de la naturaleza misma. Y Para Platón la naturaleza no podía ser objeto de ciencia, porque la verdadera ciencia sólo podía ocuparse de Ideas (esencias); la consideraba simplemente fuente de conjeturas, sugerencias o mitos carentes de valor científico. Fue Aristóteles quien dio a la Naturaleza su auténtico valor de fuente para el conocimiento científico. La naturaleza nos muestra seres compuestos de materia y forma, en movimiento. Es una fuente de conocimiento valiosa por sí misma, tanto como puedan serlo las Matemáticas (estudian sólo formas abstraídas de la materia) o la Teología (estudia formas puras que existen independientemente de la materia). También con la doctrina de las Ideas lo único que se consigue es una duplicación de mundos y, por tanto, una duplicación de los problemas a resolver; pues, a los problemas que encontramos en el intento de explicar el mundo sensible hay que añadir los que encontramos al intentar explicarnos el inteligible. Frente a la concepción platónica, Aristóteles sostiene que el ser de las cosas, su esencia, no está en las Ideas, en un mundo trascendente, sino en este mundo, en el mundo físico, sensible; y el ser, la auténtica realidad, es concebida como sustancia, que se va a convertir en la noción clave de su filosofía.

3.2 Naturaleza, hilemorfismo y teleologismo

Como Platón, Aristóteles considera que no puede haber ciencia sino de lo permanente, de lo universal. Puesto que lo más universal que existe es el ser, se define la metafísica como la ciencia que estudia el ser en tanto que ser. Mientras que las ciencias particulares investigan cierta clase de seres, o a los seres desde diferentes puntos de vista, la metafísica estudia el ser en general, en tanto que seres que existen. Por ello, Aristóteles la considera la «Filosofía Primera». Es, pues, una ciencia fundamental y previa a todas las demás, ya que establece las bases sobre las que éstas se asientan. Por ejemplo, la física habla de causas, pero no se detiene a explicar la noción de causa, ni los tipos de causa, ya que de ello se ocupa la metafísica.

3.2.1 Sustancia, materia y forma

El interés fundamental de los presocráticos era encontrar aquello que permanecía inmutable por debajo de cualquier cambio. Aristóteles afirma también la existencia de un sujeto que permanece a través de todos los cambios: la sustancia. Se define como aquello que existe por sí mismo, sin necesidad de otra cosa para existir y que es una realidad concreta. Cada sustancia difiere del resto,

[1] Hay que matiar que Heráclito no pertenece a la escuela de Mileto, pero él es monista como los anteriores

es individual y forma una unidad, en contraposición a accidentes, que requieren necesariamente una sustancia. Son las características que pueden atribuirse a una sustancia y que no pueden existir con independencia de ella. Aristóteles dio el nombre de categorías (modos de ser) a las características accidentales que pueden atribuirse a la sustancia. Son los diferentes tipos de predicados que se pueden atribuir a un objeto. Entre las categorías aristotélicas se encuentran la cantidad, la cualidad, la relación, el lugar, el tiempo, la situación, la posesión, la acción y la pasión.

De todas las sustancias, las que nos interesan al abordar el tema de la Naturaleza, son aquellas que están sometidas al cambio y al movimiento que son las sustancias sensibles (celestes y terrestres) o seres naturales. Para Aristóteles, la realidad se compone de multitud de seres concretos, individuales, las sustancias primeras («Sócrates», por ejemplo), es el sujeto del cambio y, las sustancias segundas, el universal, común a todos los individuos de la misma especie y género, que no cambia y se encuentra en todos los individuos («Sócrates es hombre»). La sustancia segunda se corresponde con la esencia, conaquello que hace que una cosa sea lo que es. Lo que las cosas son está en las mismas cosas (frente a Platón).



Figura 3.2: Sustancia

a) Las sustancias son compuestos de materia y forma: la materia que es aquello de lo que está hecha la sustancia y la forma es la esencia, lo que hace que cada cosa sea lo que es a partir de la materia indeterminada (principio de individuación) y también la naturaleza propia de cada cosa. Aquí aparece una cierta crítica a Platón ya que el concepto de forma se parece al de idea de Platón con la salvedad de que Aristóteles opina que aquéllas no pueden cumplir la función que tienen encomendada porque están fuera de las cosas mismas (algo no es sino que imita o participa de la idea, según Platón). Esta teoría se conoce como ***Hilemorfismo*** (materia y forma). Es decir, todo ser natural se compone de materia y forma siendo la materia común a todos y la forma aquello que hace que cada cosa sea lo que es. b) Toda realidad natural, toda sustancia está sujeta a cambio o movimiento. El movimiento natural (de los seres naturales) tiene su origen en el interior del individuo. De manera que la naturaleza (*Physis*) no es otra cosa que un principio interno de



Figura 3.3: Acto y potencia

movimiento. La naturaleza de cada ser es actualizarse, es decir, realizarse, alcanzar la perfección que le sea propia. Se trata pues de un modelo teleológico en el que el telos es la finalidad interna que tiene todos los entes naturales. Este es el sentido del Bien en Aristóteles, aunque a diferencia de Platón es inmanente (con inmanente queremos decir lo contrario de trascendente; en otras palabras, mientras que para Platón cada objeto copia a una idea fuera de él, trascendente, en Aristóteles, la esencia está en el objeto, es inmanente él).

3.2.2 Movimiento: acto y potencia

c) Para explicar el movimiento o el cambio, Aristóteles recurre a la distinción entre ***potencia*** y ***acto***: *«Todo cambia desde el ser en potencia hasta el ser en acto». «El movimiento es el paso de la potencia al acto»*. La potencia sería todo aquello que cada cosa puede llegar a ser, mientras que el acto sería lo que es de hecho (es decir, actualmente, de ahí «acto»), es la realización concreta a la que han llegado los seres en un momento preciso. Dicho con un ejemplo, una semilla de pino es un pino en potencia y una semilla en acto. Una semilla de pino no se puede convertir en otra cosa que no sea un pino de modo que su «forma» determina el modo en que cambia su «materia». Es acto es, por tanto, la actualización de alguna característica que una sustancia tenía en potencia.

3.2.3 Teleología y teoría de las cuatro causas

La explicación teleológica mantiene que sólo podemos comprender el cambio si nos referimos (además de a la causa eficiente, única causa a la que se refiere la explicación mecanicista) a la causa final. Según la filosofía aristotélica las cosas del mundo y los cambios que les ocurren pueden ser bien por naturaleza, bien por el arte o técnica, bien por azar. Excluyendo los que ocurren por azar, los otros dos tipos de cosas y de cambios exigen la referencia a una finalidad: los seres artificiales tienen fines puesto que han sido construidos para algo, y lo que hacen lo hacen para cumplir su

función; en el caso de las cosas naturales es importante observar que la finalidad no se limita a la esfera humana, en donde se muestra con claridad pues lo que los hombres hacemos lo hacemos por algo; es característico del punto de vista aristotélico —y posteriormente también de Sto. Tomás— la defensa de la existencia de finalidad en todo objeto natural y en los cambios o movimientos naturales: así, el fin de la semilla es convertirse en árbol, como el fin del niño es ser hombre; cada ser natural tiene una finalidad que está determinada por su forma o esencia y a la cual aspira y de la que se dice que está en potencia. Incluso los seres inorgánicos manifiestan fines en sus movimientos pues aspiran a situarse en su lugar natural (cuando una piedra cae se mueve con la finalidad de estar en el suelo, que es su lugar natural, cuando el humo asciende lo hace para situarse arriba, que es su lugar natural...). Encontramos dos tipos de cambios fundamentales:

1. Sustancial: generación de una nueva sustancia (árbol que se convierte en leña).
2. Accidental: modificaciones accidentales de una sustancia.

Este último puede ser a su vez:

a) cuantitativo (si hay un aumento o disminución)
b) cualitativo (si hay alteración)
c) local (si hay desplazamiento)

Los elementos del cambio son: algo que permanece, algo que desaparece y algo que aparece. ¿Qué es lo que permanece en un cambio sustancial? Dice Aristóteles que se trata de una materia prima indeterminada que, sin ser ningún ser particular, puede ser potencialmente cualquiera dependiendo de la forma. No es perceptible por los sentidos, es aquello que permite a una realidad ser cualquier otra cosa (madera-ceniza, hierba-vaca). No existe en la realidad, sino que es un constructo teórico que le permite explicar el cambio sustancial. d) Para que el cambio se produzca debe haber una causa que lo origine. La materia y la forma son causas intrínsecas (está «dentro» de la cosa) de las sustancias naturales (algo es lo que es debido a ellas). Es decir, la materia y la forma son causas del movimiento porque éste no se podría dar, si no existieran. Aristóteles añade además causas extrínsecas: la causa eficiente y la causa final. En otras palabras, la causa eficiente o externa que inicia el cambio y la final como meta que persigue el cambio (en el ejemplo anterior el pino en que se tiene que convertir la semilla de pino). Cabe observar que en los procesos naturales el fin, la forma y la causa eficiente coinciden y además la finalidad no es más que la actualización de las formas propias. Hay pues 4 causas: material (de lo que está hecha una cosa), formal (por lo que una cosa es lo que es), eficiente (aquello con cuya acción se produce algo) y final (aquello para lo que se hace algo). En resumen: cada sustancia individual es el resultado de las cuatro causas. En los seres naturales, las causas formal, eficiente y final coinciden porque la naturaleza dota a sus productos de un principio de automovimiento y autonomía que el artista es incapaz de conferir a los suyos.

3.3 El Primer Motor Inmóvil

Para que algo se mueva, actualice sus potencialidades, necesita una causa eficiente. Aristóteles dirá «todo lo que se mueve es movido por otro» y por eso, hará falta la existencia de un Primer Motor que ponga en marcha todo. Este primer motor ha de ser: inmóvil, acto puro e inmaterial. ¿Cómo mueve el Primer Motor inmóvil? Atrayendo como objeto de amor y deseo ¿Cuál es su

actividad? La contemplación y el pensamiento ¿En qué piensa? En lo más perfecto que es él mismo. En el pensamiento de su propia esencia: pensamiento del pensamiento. Por tanto, además de las formas actualizadas en la materia, existen para Aristóteles las formas inmateriales y por encima de estas la forma suprema, Dios, la que es acto puro sin potencia, es decir, el motor inmóvil, que mueve sin ser movido. Estamos pues en el terreno de la teología, el estudio de Dios. En diferentes fragmentos Aristóteles aplica al primer motor la idea de causa eficiente. Se trata de una causa inmaterial de manera que no hay contacto físico con el mundo o con las esferas del cielo. Según algunos pasajes de la metafísica el mundo tiende a la perfección, a realizarse y, de alguna manera, por amor o por tendencia se mueve.

3.4 Teoría del conocimiento y antropología

3.4.1 Del conocimiento sensible al entendimiento

A diferencia de su maestro, Aristóteles plantea una epistemología que tiene su principio en los sentidos y no en la razón lo que le convierte en un filósofo empirista. A diferencia de Platón, Aristóteles sostiene que la forma que fundamenta el concepto está en la cosa misma y no en un mundo separado de Ideas. Según Aristóteles, el conocimiento sensible es el primero que entra en juego y éste proviene de la sensación (sentidos) pero ésta es efímera y desaparece en seguida. Así es en muchos animales, pero en el ser humano entran en juego facultades como la imaginación (phantasía) y la memoria que logran que este conocimiento sea más duradero. Este tipo de conocimiento no nos sirve para hacer ciencia, sino que necesitamos uno más elevado, pero, desde luego, la ciencia o conocimiento verdadero deberá provenir de los sentidos. En otras palabras, todo conocimiento tiene su punto de partida en los sentidos y, en el ser humano, tiene como objetivo alcanzar la *episteme* o conocimiento verdadero.

Gracias a los sentidos estamos en contacto con la realidad de las cosas físicas, pero no nos podemos quedar ahí. «Conocer», es saber las causas de las cosas y, más en concreto, la causa formal, es decir, su esencia (eidos), sé qué es algo cuando conozco su esencia. A diferencia de Platón, Aristóteles considera que esa forma está en la cosa (es inmanente* a la cosa física) por lo tanto necesito los sentidos para conocerla. Pero el paso siguiente es el que nos eleva al conocimiento propiamente dicho, un conocimiento universal que va más allá de los sentidos, y aquí es donde entra en juego el entendimiento (nous). Cuando llegamos al mundo no tenemos nada en el entendimiento; gracias a la experiencia vamos dotándole de contenidos para que lleve a cabo sus razonamientos. El principal mecanismo del entendimiento consiste en separar los elementos materiales (hyle) de los formales (morphé o eidos), es decir, en discernir qué parte de lo captado por los sentidos es particular y qué universal. Si vemos una mesa, somos perfectamente capaces de distinguir los elementos materiales de los formales; los primeros hacen que esa mesa sea una mesa en concreto y los segundos, los formales, hacen que esa mesa pueda ser definida como tal. Esto último es lo que nos permite tener el concepto de mesa, a diferencia de Platón, el concepto estaba en la mesa y no en un mundo externo y eterno de ideas universales.

Aristóteles distingue dos tipos de entendimiento (nous): a) Entendimiento paciente: el que está en potencia para conocer cualquier universal, cualquier forma, lo llama paciente o pasivo porque es

una capacidad de ser afectado por cualquier universal y b) Entendimiento agente: es puro pensar, sin que sea determinado por ninguna forma en concreto, es el que propiamente piensa las formas en acto. Es lo que hace pasar el entendimiento, de ser potencia para toda forma, a ser acto, a pensar alguna forma en acto.

Para Aristóteles el entendimiento agente, aunque sea algo del ser humano, no se mezcla con su materia, como el alma, y por eso dice también que es eterno, o sea inmortal. Así en Aristóteles el aprendizaje va a ser fundamental, pues en el entendimiento no hay nada previamente (a diferencia de Sócrates y Platón, que lo consideraban un «recuerdo») y a partir de los sentidos, por inducción, vamos a ser capaces de conocer el universal. Esta teoría pone en valor ciencias como la física, la biología, la geología y todas las artes plásticas que, desde el platonismo, estaban consideradas de segundo orden o directamente despreciables.

3.4.2 Alma y cuerpo

En su juventud el pensamiento de Aristóteles en este asunto se parece mucho al de su maestro (dualismo, el cuerpo como cárcel del alma, etc.). En su madurez aplica su teoría hilemórfica (materia- forma) al ser humano y considera la psicología como parte de la física. Ahora es cuando escribe su famoso tratado *Sobre el alma*, donde se contienen sus nociones antropológicas más importantes. El alma es un principio vital. El alma en los seres vivos no es más que la forma del cuerpo que es la materia, es decir, la actualización de ese organismo (de cualquier organismo vivo). La unión del cuerpo y el alma es pues, y en contra de Platón, esencial y no accidental como en Platón, así que el alma individual no es inmortal como en Platón sino mortal. Otro aspecto en el que difiere de su maestro es en la división del alma; Aristóteles considera que el alma es unitaria y no se localiza en ninguna parte concreta del cuerpo, aunque sí le asigna funciones que sirven para diferenciar el alma de los animales y plantas de la de los humanos (función vegetativa, sensitiva y pensante). Todo ser vivo tiene alma y cuerpo como todo ser natural tiene forma y materia. Del mismo modo que ninguna cosa es sólo materia o sólo forma, el ser humano tampoco puede existir sin cuerpo o sin alma. Sin embargo, hay diferencias entre el alma de un animal o una planta y la de un ser humano.

3.5 Ética y política

3.5.1 Felicidad y virtud

Felicidad y virtud La ética se ocupa de estudiar la justificación racional de las normas morales que rigen la conducta humana. Aristóteles elaboró dos grandes tratados de ética: la Ética a Eudemo («eudemiana»), durante el segundo período y con influencias pitagóricas; y la Ética a Nicómaco («nicomáquea»), ya en su madurez como pensador. Las ideas más representativas de la ética aristotélica se hayan en esta última. Se trata de una ética «eudemonista», es decir, una ética de la felicidad. Pero es también una ética de la virtud, el medio por excelencia para alcanzar la felicidad. La ética estudia la justificación racional de las normas morales que guían la conducta humana y la forma correcta de vivir. Aristóteles elaboró dos grandes tratados de ética:

a) Ética a Eudemo (eudemiana), de su etapa intermedia, con claras influencias pitagóricas.

b) Ética a Nicómaco (nicomáquea), obra de su madurez, donde expone de forma sistemática sus ideas más representativas.

La ética de Aristóteles es eudemonista ($\varepsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu o\nu\iota\alpha$, *eudaimonía*), es decir, **la felicidad** es su fin supremo, pero para alcanzarla es imprescindible la virtud ($\alpha\rho\varepsilon\tau\eta$, *areté*). Por eso, se la considera también una ética de la virtud.

El planteamiento inicial de Aristóteles en relación con la ética era probablemente el mismo que se hacía en la Academia de Platón: Si la moral es el arte de «vivir bien», ¿qué es «lo bueno» para el ser humano? ¿Cuál es el Bien supremo, el fin último de todos sus actos? Pensaban que era la felicidad (*eudaimonía*). Además, considera que la ética debe partir de los hechos (empirismo moral), en lugar de ser tratada exclusivamente desde un punto de vista teórico. La finalidad de la vida es la felicidad. La felicidad para Aristóteles es la realización de aquello que en cada ser le es propio y natural por lo tanto es principal estudiar la naturaleza humana. Los bienes exteriores no constituyen la felicidad, aunque ciertos bienes externos son necesarios para su pleno ejercicio. «Se basta a sí misma», y consiste en el ejercicio perfecto de la actividad propia del ser humano. Al final de la Ética a Nicómaco Aristóteles afirma que la actividad más propia del ser humano y la que mayor felicidad le proporciona es la contemplación teórica, la sabiduría. Así, el empirismo ético conduce a Aristóteles a una postura ecléctica (conciliadora): la felicidad consiste en unir sabiamente la virtud, la contemplación y los bienes exteriores. Será buena toda acción que conduzca al fin del ser humano, y mala toda la que lo obstaculice o se oponga a él. Bien es aquello a lo que tienden todas las cosas por naturaleza. Por lo tanto, el Bien en Aristóteles no es trascendente como en Platón sino inmanente. Dicho en otras palabras, observamos en la ética del estagirita una continuación del planteamiento anterior; el ser humano será feliz si se realiza, es decir, si deja de ser potencia de lo que debe ser y se convierte en acto. Para Aristóteles, todo ser humano actúa buscando un fin último, que es la felicidad: la realización plena de su esencia. A diferencia de Platón, que situaba el Bien en un plano trascendente, Aristóteles defiende que el Bien es inmanente, se encuentra en la propia naturaleza de cada ser. La felicidad consiste en vivir de acuerdo con la virtud, realizando de forma excelente la actividad más propia del ser humano: la razón. Según Aristóteles:

a) No depende principalmente de bienes externos (dinero, fama, placer), aunque pueden contribuir como medios.
b) Es autosuficiente: quien posee la virtud y la razón no necesita nada más para ser feliz.
c) Alcanza su culmen en la contemplación teórica ($\sigma o\phi\iota\alpha$, *sophía*), la actividad intelectual más elevada.

Así, su ética combina un empirismo moral (parte de la experiencia y los hechos) con una visión ecléctica: la felicidad resulta de la armonía entre virtud, contemplación y ciertos bienes exteriores necesarios.

La virtud

Aristóteles afirma que la virtud consiste en un término medio, un equilibrio entre dos extremos igualmente viciosos y alejados de la virtud. Así por ejemplo el valor es el justo medio entre la cobardía (defecto por defecto) y la temeridad (exceso). La virtud (*areté*): Es una disposición del alma, una capacidad y aptitud permanente que inclina a comportarse de una manera determinada.

No tiene nada que ver con el intelectualismo socrático, que identificaba virtud con conocimiento. Aristóteles da a la voluntad mucha importancia en relación con la virtud. La conducta sólo será justa o buena si el individuo actúa a sabiendas y mediante una decisión consciente, firme e inquebrantable, decide acometer una acción por sí misma. La virtud incluye conocimiento, voluntad firme y una elección reflexiva de los medios necesarios para llevar a cabo una acción. La vida virtuosa consiste en controlar y someter al dictado de la razón las pasiones y los deseos. Y esto solo puede lograrse mediante el ejercicio (poniéndola en práctica) y el hábito (*éthos*): «para que un hombre se haga justo es necesario que practique la justicia». De esta manera Aristóteles rechaza que seamos virtuosos por naturaleza (de nacimiento). La virtud es el modo de ser de una persona, expresado a través de sus acciones («*praxis*»). Cuando se convierte en hábito, la virtud expresa la manera de ser de una persona en relación con la realidad que le rodea: es su modo de estar en el mundo, en la política, en la economía, en la cultura y en el Estado. Es su actitud ante el dinero, la familia, el Estado y la felicidad. Aristóteles distingue, además, dos clases de virtudes: (a) morales (éticas), y (b) intelectuales (dianoéticas), entre las que cita la prudencia (*phrónesis*), la virtud propia de una persona sensata, es nuestra inteligencia práctica la que nos permite ser precavidos antes de actuar y valorar las distintas alternativas de acción; y la sabiduría (*sophía*), hábito de captar la verdad acerca de los aspectos universales y necesarios de la realidad y culminación de la vida moral. En este sentido, la virtud es el cultivo de todas las cualidades personales, una huida de la mediocridad. No es simplemente la repetición mecánica de actos o prácticas virtuosas. Características de la virtud:

- Es una disposición adquirida: no nacemos virtuosos, sino que nos hacemos virtuosos practicando actos justos.
- Requiere conocimiento, voluntad firme y elección reflexiva ($\pi\rho\alpha\xi\iota\varsigma$, *praxis*).
- Se logra por el hábito ($\eta\theta o\varsigma$, *éthos*): la repetición convierte las acciones correctas en costumbre.
- Supone dominar pasiones y deseos mediante la razón ($\lambda o\gamma o\varsigma$, lógos).

3.5.2 El ser humano como animal político y las formas de gobierno

El ser humano como animal político. La ética aristotélica apunta a la política y parece subordinarse a ella, porque los griegos no entendían al ser humano en aislamiento, sino inserto en una sociedad civil para poder conseguir su propia perfección individual. Ética y política se ocupan de averiguar cuál es el bien del ser humano. Aunque *«el bien es ciertamente deseable cuando interesa a un solo individuo, se reviste de un carácter más bello y más divino cuando interesa a un pueblo y a un Estado entero»* (Ét. Nic. I, 2, 1094 b). Además, nadie puede ser virtuoso si no ha sido educado, y es al Estado a quien compete, en último término, la tarea educativa.

«Organicismo social»: Aristóteles sostiene que el Estado es anterior, por naturaleza, a la familia y a cada individuo humano. El todo es anterior a cada una de las partes. Y si cada individuo no es autosuficiente es porque debe ser puesto en relación con la totalidad de la sociedad. Por esta razón Aristóteles afirma que el ser humano es, esencialmente, un animal político o cívico (politikón zôon). Aunque hay también animales gregarios y rebaños, el ser humano y el Estado pertenecen a otro orden, como lo demuestra el hecho de que sólo el hombre posee lenguaje. Gracias al lenguaje puede el ser humano comunicarse con sus semejantes acerca *«del bien y el mal, de lo justo y lo*

injusto y de las demás cualidades morales, y es la participación y comunidad en estas cosas lo que hace a una familia y a un Estado» (Pol. I, 1, 1253 a).

Origen del Estado: Desde un punto de vista genético (génesis = origen), es el individuo el que física y biológicamente engendra a la familia, ésta se instala en una casa y después aparece la tribu, la aldea y finalmente la ciudad, la pólis o Estado. El Estado, pues, es fruto de una larga evolución. Desde un punto de vista metafísico, la constitución natural del ser humano le inclina a vivir en sociedad, en la pólis. La vida en soledad es algo antinatural en los humanos, porque en soledad y aislamiento no puede conseguir perfeccionar todas las capacidades para las que está dotado de forma natural. El lenguaje y la palabra, el gusto por el diálogo y la comunicación, son el indicio de que está hecho para la comunicación con sus semejantes. Eso explica su naturaleza social.



Figura 3.4: Tipos de gobierno

Prioridad del Estado: Sólo el Estado puede bastarse a sí mismo, pero el individuo y la familia no. No se trata de autosuficiencia económica la del Estado, sino fundamentalmente ética y humana: sólo en el Estado puede conseguirse que reine el bien y la justicia, y sólo el Estado hace posible la perfección última del ser humano. Por eso el Estado no es un fin en sí mismo, ni la convivencia es su principal objetivo. Aristóteles no defiende un totalitarismo político: el fin del Estado es la felicidad y la perfección moral de los ciudadanos. No se trata simplemente de que encuentren en el Estado la satisfacción de sus necesidades materiales, sino de que el Estado les permita desarrollar todas sus facultades humanas a lo largo de una vida regida por la virtud y la razón en sus comportamientos. Por lo tanto, la actividad política no tiene sentido si no está regida por la ética, por la virtud. El Estado no surge simplemente para que la comunidad viva en sentido biológico, sino para que viva bien, en sentido moral, para que todos sus individuos alcancen la felicidad. Si no consigue su objetivo, carece de justificación. Teoría de las formas políticas: Aristóteles criticó la política idealista y utópica de Platón, aunque en los libros VII y VIII de la Política incluye una descripción de la ciudad ideal. Entendió la Política como una ciencia empírica, aunque no exacta, lo que explica

que recopilara las constituciones políticas de las principales ciudades griegas, ayudado por sus discípulos. Aristóteles mantuvo siempre el ideal de la pequeña ciudad-estado. Si para Platón el ideal era una ciudad justa, para Aristóteles era una ciudad feliz. Consideraba absurdo el ideal cínico del «estado natural» o el universalismo imperialista de Alejandro. En cuanto a la preferencia por las distintas formas de gobierno muestra la misma clasificación que los sofistas: son correctas aquel tipo de constituciones cuyo objetivo es conseguir el bien común. Son las siguientes: monarquía (cuando gobierna uno solo en bien de la comunidad), aristocracia (cuando gobiernan los mejores en bien de todos) y república (cuando gobierna la mayoría en bien de todos) -la llama politeía, gobierno constitucional-. Son incorrectas aquellas constituciones cuyo objetivo es defender el interés privado de un individuo o un grupo. Son las siguientes: tiranía (cuando gobierna uno solo en su beneficio o en el del grupo que representa. Es la degeneración de la monarquía), oligarquía (cuando gobierna un grupo en su exclusivo beneficio. Es la degeneración de la aristocracia) y democracia o demagogia (cuando los que gobiernan lo hacen en beneficio exclusivo de los más pobres. Es una degeneración de la república). En las tres primeras gobiernan los mejores y más virtuosos, teniendo como objetivo el bien común. Sólo cuando optan por el provecho particular derivan hacia las formas degeneradas de gobierno.

En realidad, Aristóteles no mostró preferencia por ninguna forma de gobierno. Se mostró muy pragmático al tener en cuenta las diferentes condiciones geográficas, económicas o psicológicas de los pueblos, que explican su inclinación por un sistema o por otro. No obstante, su pragmatismo permite deducir que tenía como referencia una politeía basada en las «clases medias» [2] y gobernada por los «mejores», lo cual es coherente con su teoría de la virtud: un término medio, adaptado a las circunstancias concretas, a la naturaleza concreta de los hombres y a las exigencias de la prudencia. Los diferentes grupos sociales: Sólo los ciudadanos libres pueden alcanzar la felicidad. La igualdad y la felicidad no están al alcance de los esclavos y las mujeres. Excluye también a los artesanos, los labradores y mercaderes, de los que dice que sería preferible que fueran esclavos. En la categoría de hombres libres entran sólo las tres clases superiores: los guerreros, los sacerdotes y los magistrados. *«Ellos son los ciudadanos, ya que los obreros no participan de la ciudad ni ninguna otra clase que no sea productora de virtud»* (Pol. VII, 9). Por lo tanto, para Aristóteles unos hombres son libres por naturaleza y otros esclavos, y para estos últimos la esclavitud es algo justo y conveniente [3].Ellos tienen que trabajar para que los ciudadanos libres estén desocupados de tareas penosas y puedan dedicarse al pensamiento, a la filosofía. La felicidad y la perfección no son algo a lo que todos puedan aspirar. A decir verdad, la mayor parte de los ciudadanos están excluidos de ella. Se trata, pues, de un ideal aristocrático, reservado en su plenitud a una élite privilegiada.

[2]Término entre dos extremos: los ricos -ambiciosos y egoístas- y los pobres -una carga y un peligro para el Estado siempre

[3]El historiador Joyce E. Salisbury en su libro Sex in the Middle Ages. A Book of Essays (1991) argumenta que los padres de la Iglesia, influenciados por las opiniones de Aristóteles, se opusieron a la práctica del ascetismo femenino independiente porque amenazaba con emancipar a las mujeres de los hombres.Durante la Edad Media, el Timeo de Platón y la Política de Aristóteles fueron muy influyentes en el mundo cristiano, pero en el mundo árabe y judío lo fue más la República y la Política apenas era conocida. Tomás de Aquino fue partidario de la visión aristotélica de la mujer.

3.5.3 Conceptos fundamentales

Naturaleza (*physis*): principio interno de movimiento y reposo propio de los seres naturales. Explica que estos cambien y se desarrollen de acuerdo con lo que son.

Arché: principio, origen o fundamento. En este texto se refiere al principio interno que explica el movimiento y el cambio de los seres naturales.

Movimiento: actualización de aquello que está en potencia en cuanto está en potencia. En Aristóteles no significa solo desplazamiento, sino también crecimiento, disminución y alteración.

Ser natural: ser que posee en sí mismo el principio de su movimiento y de sus cambios. Son ejemplos los animales, las plantas y los elementos naturales.

Ser artificial: objeto producido por la acción humana que no posee en sí mismo, en cuanto artefacto, el principio de su movimiento o transformación.

Potencia: capacidad real que posee una sustancia para llegar a ser algo determinado.

Acto: realización efectiva de una posibilidad que estaba previamente en potencia.

Hilemorfismo: teoría según la cual las sustancias sensibles están compuestas de materia y forma. La materia es aquello de lo que una cosa está hecha y la forma determina qué es esa cosa.

3.5.4 Errores frecuentes

- Reducir el concepto de **movimiento** únicamente al desplazamiento de un lugar a otro. Para Aristóteles también incluye el crecimiento, la disminución y la alteración.
- Entender la **potencia** como cualquier posibilidad imaginable. La potencia es una capacidad real fundada en la naturaleza de una sustancia.
- Confundir la **naturaleza (*physis*)** con el conjunto del medio natural. En Aristóteles designa principalmente el principio interno de movimiento y cambio de los seres naturales.
- Afirmar que los **seres artificiales** no pueden experimentar ningún cambio. Pueden cambiar por los materiales naturales de los que están hechos, aunque no poseen ese principio de cambio en cuanto artefactos.
- Explicar **acto y potencia** de manera aislada, sin relacionarlos con el problema del movimiento y con la teoría hilemórfica.
- Presentar la **Física aristotélica** como equivalente a la física moderna. Aristóteles estudia filosóficamente los principios, causas y tipos de movimiento, mientras que la física moderna se basa en la matematización y la experimentación.
- Afirmar que para Aristóteles algo puede surgir de la nada. El cambio consiste en el paso de la potencia al acto, no en el paso absoluto del no-ser al ser.

3.6 Comentario de *Física*. Libro II, cap. 1 192b8-193b18.

3.6.1 Texto teórico

> Entre los seres los hay que existen por naturaleza y los hay que existen por otras causas. Por naturaleza existen los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples como la tierra, el fuego, el aire y el agua. En efecto, decimos de estos seres y de otros de la misma clase que son por naturaleza. Ahora bien, todos estos seres de que venimos hablando difieren claramente de los que no están constituidos por naturaleza. En efecto, todos los seres naturales poseen en sí mismos un principio (arché) de movimiento y reposo, bien respecto del movimiento local, bien respecto del crecimiento y mengua, bien, en fin, respecto de la alteración. Por el contrario, una cama, un vestido y cualquier otro objeto semejante no tienen tendencia natural alguna al cambio en tanto en cuanto pertenecen a esta clase de seres, es decir, en tanto en cuanto son seres artificiales, si bien la poseen en cuanto son de piedra, de madera o de una mezcla de tales sustancias. Y es que la naturaleza es un principio (arché) y causa del movimiento.
> ARISTÓTELES, *Física*. Libro II, cap. 1 192b8-193b18. Traducción de Guillermo R. de Echandía. Editorial Gredos, Madrid, 1995

3.6.2 Referencias bibliográficas

- Solís, C., & Sellés, M. A. (2005). *Historia de la ciencia* (2.ª ed.). Espasa Calpe.
- Copleston, F. C. (1980). Historia de la filosofía. Editorial Ariel.
- Reale, G., & Antiseri, D. (2007). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Herder.
- Reale, G., & Antiseri, D. (2026). *Historia de la filosofía*. Herder.
- Tomás de Aquino (2011) Comentario a la *Física* de Aristóteles, EUNSA

3.6.3 Ideas principales

1. La primera idea que encontramos en el texto es la distinción entre los seres naturales y los seres artificiales: mientras que los seres naturales existen por naturaleza, los seres artificiales existen por otras causas, presumiblemente son el resultado de la acción productiva humana.
2. La segunda idea que encontramos en el texto es que los seres naturales poseen en sí mismos un principio interno de su movimiento, de su reposo y de los cambios que experimenta intrínsecamente, como crecer, menguar, desplazarse o transformarse.
3. La tercera idea que encontramos en el texto es que los seres artificiales no tienen, de forma intrínseca, ningún principio de movimiento o de cambio en sí mismos; si en ellos se da el movimiento y el cambio es como consecuencia de las propiedades de los materiales que los constituyen, que sí son seres naturales.
4. La cuarta idea que encontramos en el texto es que la naturaleza es el principio y la causa del movimiento de los seres naturales, y explica por qué cambian y se desarrollan de acuerdo con lo que son.

3.6.4 La Física, la naturaleza y la teoría del movimiento en Aristóteles

El fragmento se enmarca en la **teoría aristotélica del movimiento**, uno de los temas fundamentales de la *Física*. Esta disciplina estudia los seres sensibles en cuanto están sometidos al movimiento y al cambio. La metafísica también estudia la sustancia, pero lo hace desde una perspectiva más general, preguntándose por el ser y sus principios.

Por ello, la física aristotélica es muy diferente de la física moderna. Desde la Revolución Científica de los siglos XVI y XVII, la física se basa fundamentalmente en la **matematización de la naturaleza y la experimentación**. Aristóteles, en cambio, pretende descubrir qué es el movimiento, cómo es posible y cuáles son sus principios y causas. Su *Física* posee así un importante componente metafísico.

El concepto fundamental del fragmento es el de **naturaleza** (*physis*). Aristóteles la define como «un principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma». El término *arché* significa aquí **principio, origen o fundamento**. Decir que un ser natural posee un principio interno de movimiento no significa únicamente que pueda desplazarse por sí mismo, sino que posee en su propia naturaleza el fundamento de los cambios que puede experimentar.

Esta idea permite distinguir entre **seres naturales y seres artificiales**. Los animales, las plantas y los elementos naturales poseen en sí mismos un principio de movimiento y transformación. Una planta, por ejemplo, crece y desarrolla sus distintas partes de acuerdo con su propia naturaleza. Los objetos artificiales, como una cama o un vestido, no poseen ese principio en cuanto objetos fabricados: su forma y finalidad proceden de la actividad humana.

Sin embargo, los objetos artificiales están hechos de materiales naturales. Una cama no posee un principio de cambio en cuanto cama, pero la madera de la que está hecha sí puede deteriorarse porque posee las propiedades naturales de la madera. Por tanto, cuando una cama se pudre o se rompe por deterioro de su material, cambia **en cuanto madera**, no en cuanto artefacto. La diferencia fundamental consiste en que el principio del movimiento es **interno en los seres naturales y externo en los artificiales**.

Además, Aristóteles emplea el término **movimiento** en un sentido más amplio que el actual. No se refiere únicamente al desplazamiento de un lugar a otro, sino también al crecimiento, la disminución y la alteración. Una planta, por ejemplo, no necesita desplazarse para experimentar movimiento: su crecimiento constituye ya una forma de cambio.

Ahora bien, que los seres naturales posean un principio interno de movimiento no significa que todo cambio se produzca sin intervención exterior. Aristóteles distingue entre la **capacidad natural de ser movido** y la causa que desencadena efectivamente el movimiento. El agua, por ejemplo, tiende naturalmente hacia abajo, pero si está contenida en una vasija necesita que se elimine el obstáculo para comenzar a caer. Del mismo modo, un animal posee la capacidad natural de desplazarse, aunque un estímulo externo —como la presencia de alimento— pueda desencadenar ese movimiento. La causa externa no elimina, por tanto, el carácter natural del movimiento.

La teoría del movimiento permite además a Aristóteles responder a uno de los grandes problemas planteados por los presocráticos, especialmente por **Parménides**. Si todo cambio implicara pasar absolutamente del no-ser al ser, el movimiento sería imposible, porque de la nada nada puede

surgir (*ex nihilo nihil fit*). Aristóteles resuelve esta dificultad distinguiendo entre **acto y potencia**.

La **potencia** es la capacidad real que posee una cosa para llegar a ser algo, mientras que el **acto** es la realización efectiva de esa capacidad. Una bellota no es actualmente un roble, pero es un roble en potencia porque posee la capacidad real de llegar a serlo. En cambio, una piedra no es un roble ni en acto ni en potencia. El cambio no consiste, por tanto, en pasar de la nada al ser, sino en la **actualización de una posibilidad real**. Por eso Aristóteles define el movimiento como la actualización de lo que está en potencia en cuanto tal.

Esta concepción se relaciona directamente con el **hilemorfismo**. Las sustancias sensibles están constituidas por **materia y forma**. La materia constituye el sustrato capaz de recibir distintas determinaciones, mientras que la forma determina qué es una cosa. De este modo, materia y forma permiten comprender tanto la permanencia como el cambio: algo permanece como sustrato mientras determinadas potencialidades adquieren una nueva actualización.

A partir de esta teoría, Aristóteles distingue diversos **tipos de cambio**:

1. **Cambio sustancial**: generación y corrupción de una sustancia.
2. **Cambio cualitativo**: alteración de alguna cualidad.
3. **Cambio cuantitativo**: aumento o disminución.
4. **Cambio local**: desplazamiento de un lugar a otro.

En todos ellos interviene la distinción entre **potencia y acto**: algo que posee realmente una determinada posibilidad llega a actualizarla. Así, la teoría aristotélica del movimiento explica cómo puede existir el cambio sin tener que admitir que algo surja de la nada.

3.7 Comentario de *Política*, libro I, cap. 2

3.7.1 Texto práctico

> El hombre, es por naturaleza, un animal cívico [...] La razón de que el hombre sea un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier otro animal gregario, es clara. La naturaleza, pues, como decimos, no hace nada en vano. Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra. La voz es una indicación del dolor y del placer; por eso la tienen también los otros animales. (Ya que su naturaleza ha alcanzado hasta tener sensación del dolor y del placer e indicarse estas sensaciones unos a otros.) En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones. La participación comunitaria en éstas funda la casa familiar y la ciudad
> (ARISTÓTELES, *Política*, trad. de Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 1986, libro I, cap. 2, pp.43-44)

3.7.2 Ideas principales

Aristóteles defiende que el ser humano es un ser social por naturaleza. Y esto es así porque posee el lenguaje (la palabra) que le permite expresar y compartir lo que es justo e injusto, es decir,

tener Ética. Los animales sólo tienen voz para expresar dolor y placer. Las ideas principales del texto son:

1. El ser humano es social por naturaleza.
2. La prueba de que el ser humano es un ser social es el hecho de que somos los únicos que tenemos palabra.
3. Somos los únicos que tenemos el sentido de lo justo y de lo injusto y lo expresamos con palabras.
4. El origen de la sociedad está en esas ideas comunes sobre la justicia que expresamos a través de la palabra.

3.7.3 Comentario

El texto parte de una afirmación: la naturaleza social del ser humano. Aporta como prueba de ello que la naturaleza no hace nada en vano y que, a los seres humanos, nos ha dado la capacidad de tener un lenguaje y de comunicarnos con otras personas. Por tanto, la existencia del lenguaje articulado y simbólico, frente a la simple voz de dolor o placer de los animales, demuestra que somos seres sociales. La principal diferencia entre el lenguaje animal y el lenguaje humano es que este último tiene como objetivo que podamos comunicarnos nuestras diferentes ideas acerca de lo que es justo o injusto. En conclusión, las ideas que tenemos y compartimos acerca de lo que es la justicia están en el origen de la sociedad. La primera idea del texto es uno de los Dos tipos de s fundamentales de la teoría ética y política de Aristóteles: en la naturaleza del ser humano está el vivir en sociedad; somos animales cívicos. Como todos los seres naturales, el ser humano tiene un fin propio, la felicidad, pero solo conviviendo en sociedad podemos alcanzarlo. Necesitamos de los demás; por eso, se crearon las familias y, luego, las aldeas. La unión de estas dio lugar a la ciudad (polis), la única que es autónoma y autosuficiente, autárquica; solo en ella el hombre puede alcanzar su perfección y vivir una vida plenamente humana.

La prueba de que el ser humano es un ser social más que cualquier otro ser vivo radica en que el lenguaje es un instrumento de comunicación exclusivamente humano, y si la naturaleza nos ha dotado de tal instrumento es por alguna razón, ya que todo en ella tiene una finalidad. También los animales se pueden comunicar, tienen voz, pero solo pueden comunicar sensaciones (placer, dolor, etc.). Por el contrario, el lenguaje simbólico nos da la posibilidad de comunicarnos con un nivel de complejidad mucho mayor. En este contexto, podemos entender las diferentes funciones del alma: la nutritiva o vegetativa (propia de las plantas), la sensitiva (propia de los animales) y la racional (humana).

El sentido de lo bueno y de lo malo nos distingue de los animales, por lo que la moral es un ámbito exclusivamente humano, lo que nos define frente a los demás seres vivos. Ese ámbito se deriva de nuestra razón y de nuestro lenguaje. La comunicación entre los individuos y, en especial, las consideraciones sobre la justicia y la bondad fundan la sociedad. Una ciudad se define por las leyes que la rigen, por su idea de la justicia, la cual se deriva de sus ciudadanos. Así queda patente la unión entre ética y política en Aristóteles.

(4) El texto tiene una vigencia muy clara porque plantea una idea básica de la filosofía política, a saber, que el ser humano vive en sociedad y que la vida común se organiza a través del lenguaje,

la justicia y la deliberación. Aristóteles defiende que el ser humano es un animal político o cívico por naturaleza, es decir, que no puede realizarse plenamente aislado. Además, subraya que lo propio del ser humano no es solo sentir placer y dolor, sino poder hablar de lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo. Esa capacidad de razonar y discutir sobre normas es lo que diferencia al ser humano del resto de seres, pero también es la base de la familia, la ciudad y la vida colectiva. Esta idea sigue siendo actual porque hoy seguimos entendiendo que la vida humana necesita convivencia, instituciones y normas compartidas. La política, la educación y la ciudadanía siguen dependiendo de nuestra capacidad para dialogar, argumentar y tomar decisiones colectivas sobre el bien común. También es muy actual la importancia del lenguaje. Aristóteles destaca que hablar no sirve solo para expresar emociones, sino para construir acuerdos y discutir valores. Esto encaja muy bien con la democracia actual, que necesita debate público, participación ciudadana y capacidad crítica.

No obstante, hay que matizar una cosa: Aristóteles pensaba la ciudad como el marco «natural» de la vida humana, y eso hoy se interpreta de otra forma. Actualmente sabemos que la sociedad es una construcción histórica y política, no algo completamente dado por la naturaleza. Además, su visión excluía a muchas personas de la ciudadanía plena, como mujeres, esclavos y extranjeros. Por eso, aunque su idea de que el ser humano es un ser social sigue siendo válida, su modelo concreto de ciudad no encaja con los valores actuales de igualdad y derechos universales.

En conclusión, el texto sigue teniendo mucha vigencia porque defiende que el ser humano es un ser social, racional y capaz de distinguir lo justo de lo injusto. Esa es una base muy actual para entender la democracia, la convivencia y la educación cívica. Lo que ha perdido vigencia es su concepción limitada de la ciudadanía y de quién puede participar en la vida política.

II

FILOSOFÍA MEDIEVAL

4 Contexto de la filosofía medieval 55

4.1 El encuentro entre filosofía y cristianismo
4.2 La patrística
4.3 Conceptos fundamentales
4.4 La Escolástica

5 Tomás de Aquino (1224/1225-1274) . . 62

5.1 Biografía y contexto
5.2 Biografía y contexto
5.3 Razón y fe en Tomás de Aquino
5.4 Comentario de *Suma de Teología*, I, c. 1, art. 1

6 Guillermo de Ockham (1287-1349) . . . 79

6.1 Biografía
6.2 El pensamiento filosófico de Guillermo de Ockham
6.3 Comentario de *Sobre el gobierno tiránico del Papa*



4. Contexto de la filosofía medieval

4.1 El encuentro entre filosofía y cristianismo

El cristianismo surgió en el siglo I y transformó profundamente la cultura y el pensamiento occidental. Aunque no es una filosofía, su expansión hizo inevitable el encuentro con la tradición filosófica grecorromana. A partir de entonces, buena parte de la filosofía medieval se desarrollará alrededor de un problema fundamental: la relación entre razón y fe.

La filosofía busca alcanzar la verdad mediante la **investigación racional**, mientras que el cristianismo parte de unas verdades consideradas **reveladas por Dios**. Sin embargo, los pensadores cristianos pronto recurrieron a conceptos procedentes de la filosofía griega para **explicar, defender y sistematizar sus creencias**.

Esta relación se hizo especialmente importante cuando el cristianismo tuvo que responder tanto a las críticas del mundo pagano como a las distintas interpretaciones de su propia doctrina. Tras el **Edicto de Milán (313)** y, posteriormente, el **Edicto de Tesalónica (380)**, el cristianismo adquirió una posición cada vez más importante dentro del Imperio romano.

Desde sus inicios aparecieron dos actitudes ante la filosofía. Algunos autores, como **Justino**, consideraron que la razón filosófica podía ayudar a comprender y defender la fe. Otros, como **Tertuliano**, desconfiaron de ella y defendieron con mayor intensidad la superioridad de la fe. Finalmente, la primera postura permitió el desarrollo de una **filosofía cristiana** que utilizó especialmente elementos del **platonismo**, el **neoplatonismo** y, más adelante, del **aristotelismo**.

4.2 La patrística

Desde el siglo I al mediados del siglo VIII encontramos un periodo que se denomina *patrística* por estar protagonizado por los Padres de la Iglesia, es decir, los primeros pensadores cristianos que intentaron formular una teología coherente partiendo del mensaje revelado en la Biblia. Su principal tarea fue defender y sistematizar la fe cristiana en un entorno aún mayoritariamente pagano, utilizando para ello elementos de la filosofía griega y romana, especialmente del platonismo, el neoplatonismo y el estoicismo. La Patrística no constituye un sistema filosófico unificado, sino que se desarrolla en distintas fases y escuelas según el contexto histórico y las necesidades doctrinales de cada momento. Podemos distinguir tres grandes corrientes dentro de esta etapa: a) Los apologistas son los primeros pensadores cristianos que, en los siglos II y III, defienden la fe frente a las críticas del mundo grecorromano. En un contexto de persecución y marginalidad, su objetivo es mostrar que el cristianismo no solo no es irracional, sino que supera a la filosofía pagana al estar basado en la revelación divina. Entre ellos destaca Tertuliano (c. 150–225), A este se le atribuye tradicionalmente la fórmula «creo porque es absurdo» («*Credo quia absurdum*»), que resume de manera simplificada su desconfianza hacia la pretensión de la razón de explicar los misterios de la fe y que sintetiza una actitud de desconfianza hacia la razón humana cuando se trata de alcanzar verdades religiosas. Para los apologistas, la fe tiene prioridad sobre la razón, ya que Dios es absolutamente trascendente y no puede ser comprendido por el intelecto humano. b) Los Padres Griegos son especialmente activos entre los siglos III y V. Estos autores proceden del ámbito oriental del Imperio Romano. Dominan bien la tradición filosófica griega y se sirven de ella para formular los primeros dogmas fundamentales del cristianismo. Uno de los más destacados es Gregorio de Nisa (siglo IV), quien representa el auge de la teología negativa, una corriente que sostiene que no es posible afirmar nada positivo sobre la esencia de Dios, ya que su naturaleza escapa a toda comprensión racional. A pesar de su participación en la definición de dogmas como la Trinidad, la virginidad de María o la presencia real en la Eucaristía, los Padres Griegos subrayan que la razón humana es limitada, y que sólo la fe permite un acceso verdadero al misterio divino. c) Los Padres Latinos. Con el declive del Imperio Romano de Occidente, en el siglo V, el cristianismo comienza a consolidarse como la base cultural e intelectual del mundo occidental. Es en este contexto cuando surge la figura de Agustín de Hipona (354–430), también conocido como San Agustín, considerado uno de los pilares fundamentales de la filosofía cristiana.

San Agustín desarrolla la primera gran síntesis entre el pensamiento grecolatino y la teología cristiana, influido por el platonismo y el neoplatonismo (especialmente por Plotino). Reflexiona sobre temas centrales como el alma, el tiempo, el mal, la historia y la gracia, sentando las bases de toda la filosofía medieval posterior. Su obra marca el paso de la Patrística a una reflexión más sistemática que influirá profundamente en la Escolástica.

4.3 Conceptos fundamentales

Patrística: primera etapa del pensamiento cristiano, protagonizada por los Padres de la Iglesia, que utilizaron la filosofía grecorromana para explicar y defender racionalmente la fe.

Escolástica: movimiento filosófico y teológico desarrollado en las escuelas y universidades me-

dievales que buscó articular racionalmente las verdades de la fe.

Razón y fe: problema central de la filosofía medieval acerca de la relación entre el conocimiento racional y las verdades reveladas.

Iluminación: teoría agustiniana según la cual el conocimiento de las verdades eternas requiere la iluminación divina del entendimiento.

Creación *ex nihilo*: doctrina según la cual Dios crea la realidad a partir de la nada.

***Lectio*:** lectura y comentario de un texto considerado autoridad dentro del método escolástico.

***Disputatio*:** procedimiento escolástico consistente en plantear una cuestión, presentar argumentos contrapuestos y alcanzar racionalmente una conclusión.

Universal: concepto general aplicable a una pluralidad de individuos, cuya naturaleza y estatuto ontológico constituyeron uno de los principales problemas medievales.

Argumento ontológico: demostración *a priori* propuesta por Anselmo que pretende concluir la existencia de Dios a partir de su propio concepto.

Averroísmo latino: corriente universitaria medieval influida por la interpretación de Aristóteles realizada por Averroes y caracterizada por defender una importante autonomía de la investigación filosófica.

4.3.1 Agustín de Hipona (354–430): razón, fe e iluminación

Agustín de Hipona comienza la elaboración de su pensamiento filosófico mediante un análisis crítico de las principales escuelas griegas. Muestra una profunda admiración por Platón y recibe una notable influencia del neoplatonismo, especialmente de Plotino, así como del estoicismo, del cual asume diversas tesis éticas y cosmológicas. En cambio, rechaza las propuestas del epicureísmo, el escepticismo y el aristotelismo, por considerar que no se ajustan a la verdad revelada ni al ideal cristiano. La magnitud, profundidad y originalidad de su obra convierten a San Agustín en una figura fundamental para la teología cristiana y para el desarrollo de la filosofía medieval.

Relación entre razón y fe

San Agustín no establece una separación tajante entre razón y fe, sino que propone una colaboración mutua. Para él, ambas proceden de Dios y se complementan en la búsqueda de la verdad. Afirma que solo hay una verdad, la verdad revelada por Dios, y que la razón puede contribuir a comprenderla mejor si se encuentra iluminada por la fe. Su célebre expresión «Cree para comprender» refleja el primado de la fe: sin aceptar previamente los dogmas revelados, no es posible acceder al conocimiento profundo de Dios ni del sentido último de la existencia. Sin embargo, también afirma «Comprende para creer», reconociendo el papel necesario de la razón como herramienta que ayuda a profundizar en la fe. Así, defiende que una razón bien orientada no contradice la fe, sino que la confirma y refuerza.

San Agustín sostiene que el mundo ha sido creado *ex nihilo* (a partir de la nada), conforme a Ideas eternas o modelos perfectos que existen en la mente de Dios. Estas Ideas sirven como arquetipos universales según los cuales ha sido ordenada la realidad. Para explicar cómo accedemos a esos modelos eternos, desarrolla su teoría de la iluminación: el alma humana no descubre la verdad por sí sola, sino que lo hace gracias a la luz que Dios otorga a través de la fe. Esta iluminación divina

permite al intelecto reconocer las verdades eternas, como los principios morales, matemáticos o estéticos. Por ejemplo, cuando juzgamos una figura como bella o una acción como justa, lo hacemos apelando a conceptos inmutables y perfectos que no pueden tener origen humano, sino que proceden directamente de Dios. Así como el Sol permite ver los objetos visibles, Dios es la luz interior que permite al alma ver lo inteligible. Una vez iluminada, el alma puede aplicar esos arquetipos para interpretar y juzgar el mundo sensible.

4.4 La Escolástica

Por Escolástica se entiende, en sentido estricto, el movimiento filosófico y teológico desarrollado en las escuelas medievales desde la época de Carlomagno hasta los comienzos del Renacimiento. Su principal objetivo fue armonizar la razón filosófica con la fe cristiana, utilizando los instrumentos de la filosofía para comprender, organizar y fundamentar racionalmente las verdades religiosas.

En sus orígenes, la enseñanza se desarrolló en escuelas monásticas, catedralicias y palaciegas, que desempeñaron una importante función educativa durante la Alta Edad Media. En ellas se enseñaban las llamadas Artes Liberales, divididas en dos grandes grupos:

Trivium: gramática, retórica y dialéctica. *Quadrivium*: aritmética, geometría, música y astronomía. El término scholasticus designó inicialmente a los maestros de estas disciplinas y posteriormente pasó a aplicarse a quienes enseñaban filosofía y teología. El método escolástico se organizaba principalmente en torno a dos prácticas. La *lectio* consistía en la lectura y comentario de textos considerados autoritativos, mientras que la *disputatio* planteaba una cuestión y examinaba sistemáticamente los argumentos a favor y en contra antes de alcanzar una conclusión.

El esplendor de la Escolástica en el siglo XIII

El siglo XIII representa el momento de máximo desarrollo de la Escolástica. Este auge estuvo relacionado especialmente con la aparición de las universidades, el protagonismo de las órdenes mendicantes y la recuperación de la filosofía de Aristóteles.

Las antiguas escuelas fueron dando paso a las primeras universidades medievales, entre las que destacaron París, Bolonia, Oxford y Salamanca. La enseñanza se realizaba principalmente en latín y se organizaba en una Facultad de Artes, donde se estudiaban el trivium y el quadrivium, y en facultades superiores como Teología, Derecho y Medicina. La universidad se convirtió así en el principal espacio de desarrollo de la filosofía escolástica.

También adquirieron gran importancia las órdenes mendicantes, especialmente los dominicos y los franciscanos, cuyos miembros tuvieron una intensa presencia en las universidades. Entre ellos destacaron Tomás de Aquino, dominico y máximo representante de la Escolástica del siglo XIII, y posteriormente Guillermo de Ockham, franciscano cuya filosofía contribuirá a la crisis del modelo escolástico tradicional.

Otro elemento decisivo fue la recuperación en Occidente de buena parte de la obra de Aristóteles, acompañada de las interpretaciones de filósofos árabes como Averroes. Esta recuperación planteó el problema de cómo compatibilizar la filosofía aristotélica con el cristianismo. Tomás de Aquino desarrolló una de las respuestas más influyentes al integrar numerosos conceptos aristotélicos dentro del pensamiento cristiano y establecer una relación de complementariedad entre razón y fe.

La crisis de la Escolástica en el siglo XIV

Durante el siglo XIV, la Escolástica comenzó a entrar en crisis en un contexto marcado también por graves dificultades sociales y políticas, como las epidemias, las hambrunas y la Guerra de los Cien Años. En el terreno filosófico se fue debilitando la gran síntesis entre filosofía y teología característica del siglo XIII.

Autores como Duns Escoto, que otorgó una mayor importancia a la voluntad, y especialmente Guillermo de Ockham, profundizaron en esta transformación. Ockham cuestionó la capacidad de la razón para demostrar determinadas verdades de fe y defendió una mayor separación entre los ámbitos de la filosofía y la teología. Su principio de parsimonia, conocido posteriormente como «navaja de Ockham», expresaba además la conveniencia de no multiplicar innecesariamente las entidades en nuestras explicaciones.

De este modo, durante la Baja Edad Media la filosofía fue adquiriendo una mayor autonomía respecto de la teología, mientras que la experiencia y el estudio de la naturaleza cobraron progresivamente más importancia. Esta transformación contribuyó a debilitar el modelo escolástico medieval y anticipó algunos elementos característicos del pensamiento moderno.

4.4.1 El problema de los universales

Uno de los grandes debates de la filosofía medieval fue determinar qué tipo de realidad poseen los conceptos universales, como «ser humano», «bondad» o «animal». El realismo defendió, con distintas variantes, que los universales poseen algún fundamento real, mientras que el nominalismo sostuvo que solo existen individuos y que los universales son signos o nombres utilizados para referirnos a conjuntos de individuos. Este debate será especialmente importante para comprender la oposición entre Tomás de Aquino y Guillermo de Ockham.

4.4.2 Anselmo de Canterbury

En filosofía destaca San Anselmo de Canterbury (s. XI), que formuló el conocido argumento ontológico para demostrar la existencia de Dios. Se trata de una demostración *a priori*, pues parte exclusivamente de la propia idea de Dios, sin recurrir a la experiencia. San Anselmo define a Dios como «el ser mayor que el cual nada puede pensarse». Si ese ser existiera únicamente en nuestro pensamiento, podríamos concebir otro todavía mayor que existiese también en la realidad; por tanto, el ser máximo debe existir necesariamente tanto en el pensamiento como en la realidad.

Esta demostración generó una importante polémica dentro de la filosofía medieval. Ya en época de Anselmo, el monje Gaunilón objetó que no podemos pasar legítimamente de la existencia de una idea en nuestra mente a la existencia real de aquello que pensamos. Posteriormente, Tomás de Aquino rechazará también el argumento ontológico. Para Santo Tomás, aunque la existencia de Dios sea evidente en sí misma, no es evidente para nosotros, pues el ser humano no conoce directamente la esencia divina. Por ello, considera que no podemos demostrar la existencia de Dios partiendo únicamente de su concepto.

Frente al procedimiento *a priori* de San Anselmo, Tomás de Aquino propone una demostración *a posteriori*, que parte de los efectos observables en el mundo sensible para remontarse racionalmente hasta su causa última. Este será el fundamento de sus conocidas cinco vías, que concluyen en

la existencia de Dios como Primer Motor, Causa Primera o Ser Necesario. Así, ambos autores comparten el propósito de demostrar racionalmente la existencia de Dios, pero se diferencian radicalmente en el punto de partida: San Anselmo parte de la idea de Dios; Santo Tomás, de la experiencia sensible.

4.4.3 La cultura islámica y judía

Durante el siglo XIII, la filosofía medieval alcanzó uno de sus momentos de mayor esplendor. Este desarrollo estuvo favorecido por la consolidación de las universidades y por el creciente contacto de Occidente con **las culturas árabe y judía**, que habían conservado, traducido y desarrollado buena parte del pensamiento filosófico griego.

Este contacto se produjo principalmente a través de la Escuela de Traductores de Toledo, las cruzadas y las cortes de los príncipes cristianos, donde convivían intelectuales cristianos, musulmanes y judíos. Gracias a estas vías llegaron a Europa numerosos textos filosóficos hasta entonces poco conocidos, especialmente las obras de Aristóteles. Entre los principales representantes de la filosofía islámica destacaron Avicena y Averroes, mientras que dentro del pensamiento judío sobresalieron Avicebrón y Maimónides.

Averroes (1126-1198), médico y filósofo cordobés, desempeñó un papel fundamental en este proceso. Es conocido especialmente por sus extensos comentarios a las obras de Aristóteles, que facilitaron la difusión del aristotelismo en las universidades europeas. Frente a interpretaciones muy influidas por el platonismo, Averroes trató de recuperar de manera sistemática el pensamiento aristotélico.

Para Averroes, filosofía y religión constituyen diferentes formas de acceso a la verdad. La religión expresa las verdades mediante imágenes, narraciones y símbolos comprensibles para la mayoría, mientras que la filosofía utiliza la argumentación racional y demostrativa, reservada a quienes poseen la preparación intelectual necesaria. La investigación filosófica no constituye, por tanto, una amenaza para la religión, sino una forma racional de comprender el orden de la realidad y, en último término, la obra divina.

El averroísmo latino

La recepción de Aristóteles y de los comentarios de Averroes tuvo especial importancia en la Universidad de París, uno de los principales centros intelectuales de Europa. Allí surgió durante el siglo XIII una corriente conocida como averroísmo latino, cuyos representantes desarrollaron algunas tesis aristotélicas y averroístas que entraban en conflicto con la doctrina cristiana.

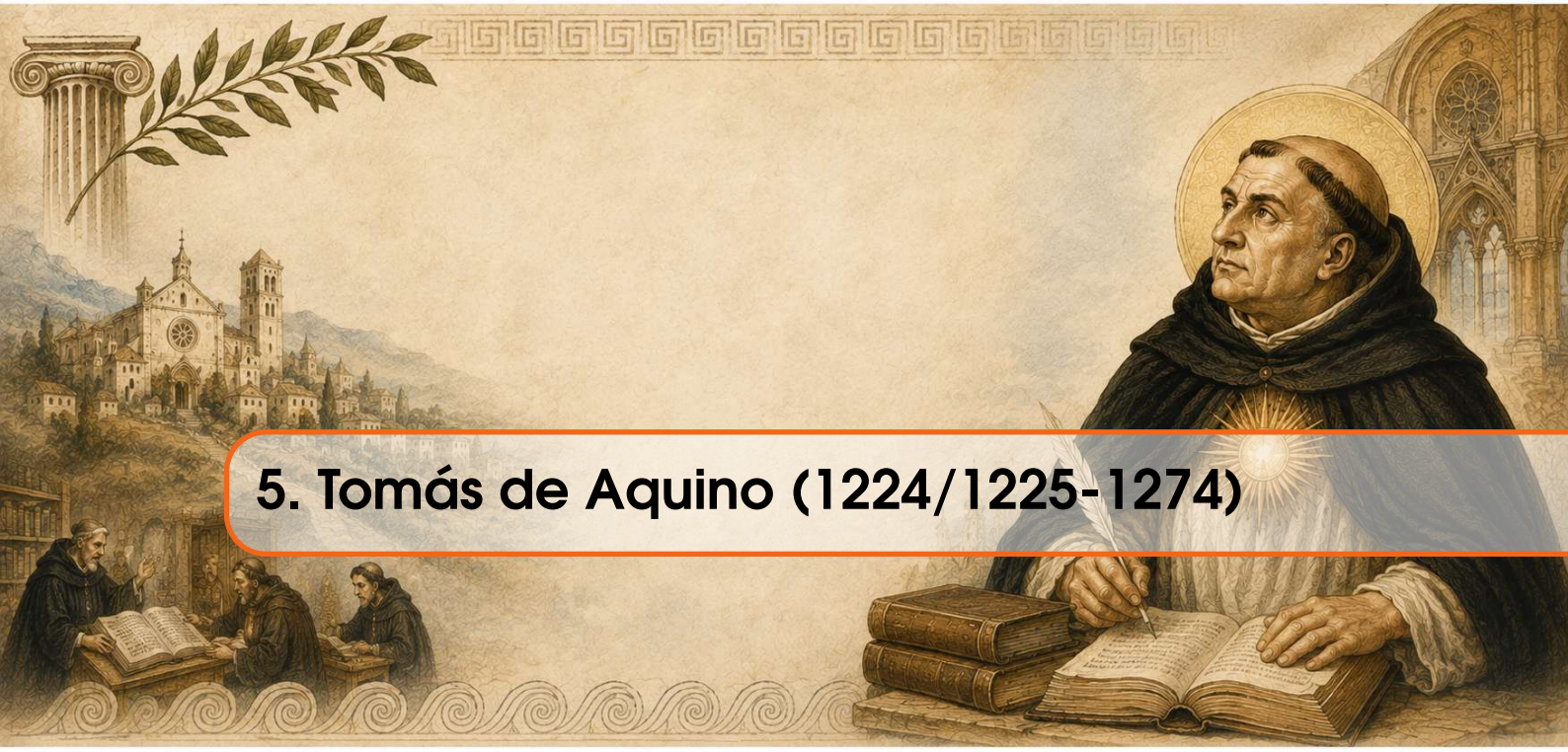
Entre las ideas más polémicas se encontraban: La eternidad del mundo, incompatible con la doctrina cristiana de la creación del universo por Dios. La negación de la inmortalidad individual del alma, relacionada con la interpretación averroísta de un entendimiento único y común a todos los seres humanos. La denominada doctrina de la doble verdad, atribuida especialmente al averroísmo latino, según la cual una conclusión podía considerarse verdadera desde el punto de vista filosófico y, al mismo tiempo, incompatible con una verdad aceptada por la fe.

Uno de sus principales representantes fue Sigerio de Brabante, profesor de la Universidad de París. Esta corriente defendía una importante autonomía de la investigación filosófica: la razón

estudiaría el orden natural mediante sus propios procedimientos, mientras que la fe proporcionaría conocimiento acerca de las realidades sobrenaturales.

Estas tesis provocaron una fuerte reacción de las autoridades eclesiásticas, preocupadas por preservar la ortodoxia cristiana. Algunas proposiciones relacionadas con el aristotelismo y el averroísmo fueron condenadas en París durante el siglo XIII.

La polémica resultó fundamental para el desarrollo de la Escolástica, ya que obligó a los pensadores cristianos a precisar la relación entre razón y fe. En este contexto se comprende la filosofía de Tomás de Aquino, quien incorporó numerosos elementos del aristotelismo, pero rechazó aquellas interpretaciones incompatibles con el cristianismo. Frente a la posibilidad de una contradicción entre filosofía y teología, Santo Tomás defenderá que existe una única verdad y que razón y fe, aunque emplean métodos diferentes, no pueden contradecirse cuando ambas alcanzan correctamente la verdad.



5. Tomás de Aquino (1224/1225-1274)

5.1 Biografía y contexto

5.2 Biografía y contexto

Tomás de Aquino (1224/1225–1274) nació en Roccasecca, en el sur de Italia, en el seno de una familia aristocrática. Inició su formación en el monasterio benedictino de Montecassino y posteriormente estudió en Nápoles. Contra los deseos de su familia ingresó en la Orden de los Dominicos, una de las órdenes mendicantes que desempeñaron un papel fundamental en el desarrollo intelectual del siglo XIII. Continuó su formación en Colonia, donde fue discípulo de Alberto Magno, y en París, ciudad en la que llegó a ejercer como profesor de teología.

Tomás vivió durante el momento de máximo esplendor de la **Escolástica**. Durante el siglo XIII, las universidades medievales, especialmente París, Bolonia y Oxford, se convirtieron en los principales centros de enseñanza y discusión filosófica. En ellas se desarrolló un método basado en la lectura y comentario de textos de autoridad (*lectio*) y en la discusión racional de problemas mediante argumentos a favor y en contra (*disputatio*). Las órdenes mendicantes, principalmente dominicos y franciscanos, tuvieron una presencia destacada en estas instituciones y participaron activamente en los grandes debates filosóficos y teológicos de la época.

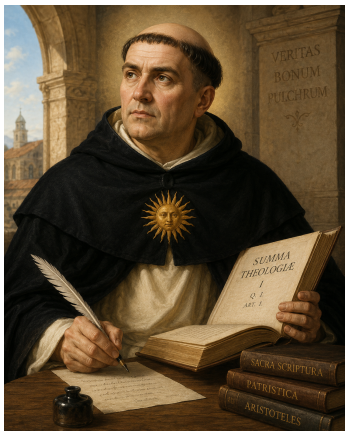


Figura 5.1: Tomás de Aquino

Uno de los acontecimientos intelectuales más importantes de este periodo fue la **recuperación de las obras de Aristóteles**. Buena parte de sus textos habían llegado a Europa occidental a través de traducciones y

comentarios procedentes del mundo islámico, especialmente de autores como Averroes. Aristóteles ofrecía un sistema filosófico capaz de explicar racionalmente la naturaleza, el conocimiento, la moral y la realidad sin recurrir directamente a la revelación cristiana. Esto planteó un problema fundamental: determinar hasta qué punto podía aceptarse la filosofía aristotélica sin entrar en contradicción con las verdades de la fe.

La recepción de Aristóteles dio lugar, además, al denominado **averroísmo latino**, desarrollado especialmente en la Universidad de París. Algunos de sus representantes defendieron una amplia autonomía de la investigación filosófica y sostuvieron determinadas tesis aristotélicas que resultaban difíciles de conciliar con el cristianismo, como la eternidad del mundo o ciertas interpretaciones acerca de la naturaleza del entendimiento humano. También se les atribuyó la llamada doctrina de la "doble verdad", según la cual una afirmación podría ser verdadera desde el punto de vista filosófico y, al mismo tiempo, incompatible con una verdad aceptada por la fe.

Frente a estas posiciones, Tomás de Aquino desarrolló un proyecto de **conciliación entre el aristotelismo y el cristianismo**. Adoptó numerosos conceptos procedentes de Aristóteles —como la distinción entre acto y potencia, la teoría de las causas, la concepción del conocimiento a partir de los sentidos o la ética de la finalidad—, pero los reinterpretó dentro de una concepción cristiana de la realidad. Al mismo tiempo, defendió que filosofía y teología poseen ámbitos y métodos diferentes: la razón puede alcanzar por sí misma determinadas verdades, mientras que otras solo pueden conocerse mediante la revelación. Sin embargo, como ambas proceden en último término de Dios, no puede existir una contradicción verdadera entre razón y fe.

Entre sus principales obras destacan la *Suma contra gentiles*, en la que expone y defiende racionalmente diversas verdades del cristianismo ante quienes no aceptan la revelación cristiana, y la *Suma de Teología*, su obra más importante e inacabada, concebida como una exposición sistemática de la doctrina cristiana. En ella aborda cuestiones fundamentales como la relación entre razón y fe, las demostraciones de la existencia de Dios, la naturaleza humana, el conocimiento, la moral y la ley.

Es considerado el máximo representante de la Escolástica del siglo XIII y uno de los pensadores más influyentes de la filosofía medieval. Su pensamiento estuvo profundamente condicionado por la recuperación de las obras de Aristóteles, que habían llegado a la Europa latina gracias, entre otras vías, a las traducciones árabes y a los comentarios de autores como Averroes. El descubrimiento de un sistema filosófico capaz de explicar racionalmente la realidad sin recurrir directamente a la revelación obligó a replantear la relación entre filosofía y teología. Frente a la tradición agustiniana, Tomás de Aquino concedió a la razón una mayor autonomía, aunque mantuvo que sus conclusiones verdaderas nunca podían contradecir las verdades de la fe.

Su gran proyecto filosófico consistió precisamente en integrar el aristotelismo dentro del pensamiento cristiano, adoptando conceptos de la metafísica, la teoría del conocimiento, la ética y la filosofía natural de Aristóteles, pero reinterpretándolos de acuerdo con la doctrina cristiana. Sus obras fundamentales son la Suma contra gentiles, dirigida a exponer y defender racionalmente las principales verdades del cristianismo ante quienes no aceptaban la revelación cristiana, y la Suma teológica, su obra más importante e inacabada, concebida como una exposición sistemática de la teología cristiana. En ella desarrolla cuestiones fundamentales como la relación entre razón y fe,

las demostraciones de la existencia de Dios, la naturaleza humana, la moral y la ley.

Sus dos obras fundamentales son S*uma contra gentiles* (1260) – un trabajo cuyo objetivo es convertir a pensadores herejes, judíos o musulmanes, al cristianismo – y su *Suma teológica* (1265) – un gran trabajo de fundamentación de la teología cristiana, que no llegó a terminar, pero que se equiparó al de San Agustín –.

5.3 Razón y fe en Tomás de Aquino

Esta articulación entre razón y fe no solo tiene consecuencias teóricas, sino también profundas implicaciones metodológicas y pedagógicas. En el pensamiento de Santo Tomás, la filosofía —es decir, el uso sistemático y argumentado de la razón— no es un saber subordinado a la teología, sino una herramienta legítima para alcanzar verdades por sí misma. Esto legitima la existencia de un saber puramente racional, que puede desarrollarse sin necesidad de apoyarse constantemente en la autoridad de los textos sagrados o en la tradición eclesiástica. Así, Tomás abre la puerta a una secularización parcial del conocimiento: el mundo natural, el ser humano y sus acciones pueden ser estudiados desde la razón, lo que tendrá un impacto duradero en la historia de las ciencias, el derecho y la ética. Además, esta confianza en la razón supone una nueva concepción del ser humano: no se le define ya solo por su capacidad de creer, sino también por su capacidad de conocer, razonar, demostrar y argumentar. Esta dignificación del entendimiento humano es coherente con la idea cristiana de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, pero ahora se subraya no tanto la semejanza moral o espiritual, como la semejanza intelectual: el hombre es capaz de verdad porque participa, en cierto modo, del Logos divino. Por otro lado, el modelo tomista también tiene consecuencias en la comprensión del orden del mundo. Si la razón puede acceder a verdades objetivas sobre la naturaleza, el cosmos deja de ser visto como un conjunto de símbolos o señales crípticas para la fe, y comienza a ser entendido como un sistema inteligible y ordenado, regido por leyes que la razón puede descubrir. Esta idea del universo como cosmos racional, accesible al conocimiento humano, es una de las raíces filosóficas de la ciencia moderna. Tomás no hace ciencia en sentido moderno, pero su reconocimiento del valor de la razón natural prepara el terreno para una investigación sistemática del mundo físico, tal como se desarrollará en los siglos siguientes. Este marco también permite que haya diálogo entre saberes distintos: la filosofía puede dialogar con la teología, pero también con las ciencias naturales, la política, la ética o el arte, sin que ninguna de estas disciplinas tenga que disolverse en la fe. Cada saber conserva su identidad, su lenguaje y su método, pero todos convergen en la búsqueda de la verdad. Esta idea de una unidad armónica del saber, sostenida por la verdad como horizonte común, está en la base del proyecto intelectual de Tomás y será fundamental para el desarrollo de las universidades medievales. En definitiva, Santo Tomás no solo establece una relación de complementariedad entre fe y razón, sino que impulsa una visión integradora del conocimiento, en la que el pensamiento humano, en su diversidad de formas, es expresión de una misma racionalidad que tiene su origen último en Dios. Esta concepción será uno de los pilares del tomismo y de buena parte de la escolástica posterior, así como del magisterio de la Iglesia durante siglos.



Figura 5.2: Razón y fe

5.3.1 Límites y caminos del conocimiento

Esta postura media entre dos extremos que circulaban en su época: por un lado, el agustinismo, que tendía a subordinar la razón a la fe y a considerar que el conocimiento sin revelación era frágil o ilusorio; por otro, el averroísmo latino, que defendía la famosa teoría de la «doble verdad», según la cual habría una verdad teológica y otra filosófica, independientes e incluso contradictorias entre sí. Santo Tomás rechaza frontalmente esta idea, afirmando que sólo hay una única verdad, aunque pueda conocerse por caminos distintos: la revelación divina y la investigación racional.Ahora bien, esta unidad de la verdad no implica confusión entre los métodos: cada saber tiene su ámbito propio.

La filosofía —entendida como conocimiento racional— se ocupa de las verdades naturales, accesibles a cualquier ser humano mediante la experiencia y la razón. La teología, en cambio, parte de la fe y se ocupa de verdades reveladas por Dios, como la Trinidad, la Encarnación o el Juicio Final. La gran innovación de Tomás es que reconoce a la filosofía como un saber autónomo, con un objeto y un método propio, que no depende de la teología para justificarse. La razón deja de ser sierva de la teología, como había sido tradicionalmente, y pasa a ser un saber con dignidad propia. La teología puede servirse de la razón, pero no la absorbe.

5.3.2 Contenidos de la razón y de la fe

Este nuevo marco exige repensar también el modo en que conocemos. Frente a la concepción platónica (y neoplatónica) del conocimiento, que desconfía de los sentidos y considera que el saber viene de una iluminación divina o del recuerdo de las ideas, Santo Tomás adopta una epistemología aristotélica: el conocimiento humano comienza en la experiencia sensible. Es a través de los sentidos como obtenemos los datos de la realidad, y a partir de ellos el entendimiento forma

conceptos universales. Nuestro conocimiento se construye «de abajo arriba», desde la materia hacia lo espiritual. El objeto adecuado para el conocimiento humano no son las realidades inmateriales, como las ideas platónicas, sino los entes materiales y concretos. Sólo a partir de estos podemos, por abstracción, elevarnos a realidades más altas, como la existencia de Dios.

Esto tiene consecuencias importantes. Por un lado, limita lo que la razón puede conocer de Dios: no podemos captar su esencia, sino que sólo podemos hablar de Él de modo analógico, comparándolo con lo que conocemos en el mundo. Por otro, implica que el conocimiento natural de Dios, del alma o del orden moral tiene fronteras, más allá de las cuales la razón ya no puede avanzar sola. Ahí es donde entra la fe, que no destruye lo que la razón ha construido, sino que lo perfecciona y lo orienta. La fe no anula al orden natural, sino que lo eleva. Lo sobrenatural no elimina lo natural, sino que lo completa. Además, Santo Tomás señala que existen algunas verdades que comparten razón y fe, como que Dios existe, que el alma es inmortal o que el mundo ha sido creado. Estas se conocen como preámbulos de la fe, y pueden ser alcanzadas tanto por la reflexión racional como por la revelación. Esto muestra que la diferencia entre fe y razón no se basa en los contenidos, sino en el modo de acceder a ellos: la razón lo hace por demostración, y la fe por autoridad divina. ¿Por qué es necesaria la fe si la razón puede llegar a esas verdades? Tomás da varias respuestas. En primer lugar, porque no todos los hombres tienen la capacidad o el tiempo para alcanzar esas verdades por sí mismos. Sería injusto que sólo los sabios o los filósofos pudieran conocer a Dios. La revelación garantiza el acceso universal a esas verdades. En segundo lugar, porque la razón puede equivocarse fácilmente: la fe ofrece una certeza que protege contra el error. Y en tercer lugar, porque la fe aporta verdades que superan la capacidad de la razón, como los misterios trinitarios o la gracia divina.

Aunque fe y razón son autónomas, pueden ayudarse mutuamente. La razón puede aportar a la fe instrumentos valiosos: por ejemplo, métodos para organizar sistemáticamente los contenidos teológicos, herramientas para refutar herejías o críticas filosóficas, o incluso descubrimientos científicos que aclaren aspectos de la teología. Por su parte, la fe puede orientar a la razón, ofreciéndole un criterio externo de verdad. Si la razón llega a conclusiones que contradicen la fe, quizá haya partido de premisas falsas o haya cometido algún error en el razonamiento. La fe no sustituye a la razón, pero sí puede invitarla a revisar sus pasos.

En resumen, Tomás de Aquino inaugura una visión armónica y optimista de las facultades humanas. Frente al pesimismo platónico y la desconfianza agustiniana, afirma que la razón tiene una gran capacidad para conocer la verdad, aunque necesita ser perfeccionada por la fe para alcanzar lo sobrenatural. Esta confianza en la razón —inspirada en Aristóteles— será clave para el desarrollo de la filosofía escolástica, la ciencia del Renacimiento y el pensamiento moderno.

Después de Tomás, su visión sobre la relación entre fe y razón se impuso en gran parte del pensamiento cristiano, tanto católico como protestante. Los conflictos entre ambas sólo pueden explicarse, según él, por errores de la razón o por malas interpretaciones de la fe. Nunca por oposición real entre lo revelado y lo racional. La verdad es una sola, y todo conocimiento auténtico, venga de donde venga, sólo puede conducir a ella. El interés principal de Tomás de Aquino era clarificar la relación entre filosofía y teología, pues hay cuestiones que atañen a ambas, como por ejemplo la de la existencia de Dios – que en la teología es una verdad revelada, pero en la filosofía

es una conclusión a la que se llega tras observar el mundo –.

Santo Tomás comienza defendiendo que existe una teología dogmática, aquella cuyo discurso está fundado en la verdad revelada que transmiten los textos sagrados de la Biblia, y, por otro lado, está la teología natural, que es la parte de la filosofía que se ocupa de la teología, como la existencia de Dios. ¿Pero en qué consiste esta relación entre fe y razón?

- **Fe y razón son independientes**: se trata de esferas distintas, ya que la razón aplica procedimientos lógicos a los datos obtenidos del mundo sensible, alcanzando por este proceso verdades naturales; por su parte, la fe, tiene su punto de partida en las verdades reveladas, que se asumen de forma acrítica, y que versan sobre lo divino y sobrenatural.
- **La razón ayuda a comprender algunos artículos de la fe**: no puede sustituirlos, solo servir de preámbulo, como introducción a los dogmas de fe.
- **La filosofía se ocupa de cuestiones que no tienen nada que ver con la teología**: aunque estos pueden servir como instrumentos metodológicos que después pueden ser empleados en la reflexión en torno a la teología.
- **Las verdades de fe guían a la razón**: no marcan la metodología, pero son un referente que permite discernir entre razonamientos erróneos y verdaderos.
- **La razón no puede alcanzar por sí misma las verdades de fe**: afirmaciones como que Dios es uno y trino – Padre, Hijo y Espíritu Santo – es un artículo de fe, al que no se puede llegar racionalmente, y que no puede ser demostrado.
- **Fe y razón son complementarias**: no pueden darse contradicciones entre las afirmaciones de la teología natural – racional – y la teología dogmática – revelada –; de hecho, Santo Tomás asegura que si el procedimiento racional ha sido correcto, la filosofía alcanzará las mismas verdades de la revelación – negando así la doctrina de la doble verdad, que se atribuía a Averroes –.

5.3.3 Las pruebas de la existencia de Dios

La cuestión acerca de la existencia de Dios es uno de los problemas compartidos tanto por la teología como por la filosofía, y en la que mejor se ejemplifican las diferencias metodológicas entre ambas disciplinas.

Para Tomás de Aquino es necesario demostrar la existencia de Dios, ya que no coincide con Agustín de Hipona en que sea una idea innata, y también rechaza que pueda probarse a partir de su sola definición, como aseguraba Anselmo de Canterbury en su argumento ontológico.

Para Santo Tomás, partiendo del aristotelismo, considera que solo es posible conocer racionalmente aquello que se capta mediante los sentidos – lo que hace imposible captar la esencia divina, como sí defendía el neoplatonismo –. Antes de proponer sus célebres vías para demostrar la existencia de Dios, Tomás de Aquino se enfrenta a una cuestión fundamental que había sido planteada por San Anselmo un siglo antes: ¿puede probarse que Dios existe solo mediante la razón, sin recurrir a la experiencia? La respuesta de Anselmo fue afirmativa, y su propuesta pasó a la historia como el argumento ontológico.

Este argumento parte únicamente del análisis de la idea de Dios. Según Anselmo, incluso quien niega a Dios —el «necio» del salmo bíblico— entiende lo que significa esa palabra: Dios es

aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. Pero si este ser existe solo en el entendimiento y no en la realidad, entonces podríamos pensar algo mayor: uno que existiera también en la realidad. Por tanto, si comprendemos verdaderamente el concepto de Dios, concluimos que debe existir necesariamente. Su inexistencia sería contradictoria. Sin embargo, Tomás de Aquino rechaza esta línea de razonamiento. Para él, no es posible pasar de una idea abstracta en la mente a la afirmación de una existencia real en el mundo. Que podamos concebir a Dios no implica que exista. No todo lo que se piensa existe fuera del pensamiento. Además, la esencia divina, tal como es en sí misma, está más allá del alcance de la razón humana: no podemos conocer directamente qué es Dios (quid sit Deus), solo que es (quia est Deus). Por tanto, toda prueba racional de su existencia debe partir no de definiciones, sino de la experiencia sensible. Debemos mirar el mundo, observar sus fenómenos, y desde ahí remontarnos a su causa última.

Esta es la base del método empírico-racional que propone Tomás: un camino que empieza desde los efectos visibles y busca remontarse hasta una causa invisible. No pretende demostrar todo sobre Dios, pero sí que su existencia es una conclusión necesaria si se examina correctamente el orden del mundo. No se trata de una fe ciega, sino de un ejercicio de razón guiada por la evidencia. Así surgen sus cinco vías, cinco formas de observar la realidad y deducir, a partir de ella, que debe existir un principio primero, un ser necesario, una causa última: aquello que llamamos Dios. Tomás de Aquino no creía que la mente humana finita pudiera saber lo que Dios es directamente, por lo tanto, la existencia de Dios no es evidente para nosotros. Entonces, en cambio, la proposición de que Dios existe debe ser *demostrada* a partir de los efectos de Dios, que son más conocidos por nosotros. Sin embargo, Tomás de Aquino no sostuvo que lo que podría demostrarse filosóficamente (es decir, como revelación general) necesariamente proporcionaría cualquiera de los detalles vitales revelados en Cristo y a través de la Iglesia (es decir, como revelación especial), todo lo contrario. Por ejemplo, aunque permitiría que «*en todas las criaturas se encuentra el rastro de la Trinidad, sin embargo, un rastro muestra que alguien ha pasado pero no quién es*».[1] Para Santo Tomás, la fe y la razón no son opuestas, sino que se complementan. La razón humana, aunque limitada, puede ayudarnos a comprender ciertos aspectos de Dios, como su existencia, mientras que la fe nos permite aceptar aquellos misterios que están más allá de nuestro entendimiento. En este sentido, las pruebas de Santo Tomás parten de lo que observamos en el mundo y utilizan el razonamiento lógico para llegar a la conclusión de que debe existir un ser superior: Dios. Sin embargo, Santo Tomás critica otras formas de demostrar la existencia de Dios que no parten de la experiencia sensible. En particular, rechaza el argumento ontológico de San Anselmo, quien sostenía que la idea de Dios como *«el ser mayor que el cual nada puede ser pensado»* implica necesariamente su existencia. Según Anselmo, si Dios existe como idea en nuestra mente, pero no en la realidad, entonces no sería el ser mayor concebible, ya que existir en la realidad es más perfecto que existir solo como concepto. Por lo tanto, concluye Anselmo, Dios debe existir.

Santo Tomás considera este argumento inválido porque parte de una definición y no de la experiencia directa. Según él, no es posible pasar del plano de las ideas (lo que concebimos en la mente) al plano de la existencia real. Para Tomás, no podemos conocer a Dios directamente ni demostrar su existencia a partir de una definición; solo podemos hacerlo a partir de los efectos

[1] Suma teológica, cuestión 2.ª, artículo 3

que observamos en el mundo, como el movimiento, las causas o el orden. Esta diferencia entre Santo Tomás y San Anselmo refleja dos formas distintas de entender cómo la razón puede llegar a Dios: mientras Anselmo se basa en un razonamiento puramente lógico, Santo Tomás insiste en que nuestras pruebas deben anclarse en la experiencia y el mundo sensible. Para probar la existencia de Dios, Tomás de Aquino planteó unas demostraciones, a las que llamó *vías*, y que comparten una misma estructura:

1. Parten de una evidencia, procedente de los datos de nuestros sentidos.
2. Se aplica un principio metafísico aceptado, y se llega a una conclusión.
3. Si negáramos la existencia de Dios, llegaríamos a un resultado absurdo.
4. Por tanto, aceptamos la conclusión, por la que se prueba que Dios existe.

Concretamente, Santo Tomás planteó cinco vías, o demostraciones de la existencia de Dios –con las que muestra el absurdo que resultaría de negar sus conclusiones –, y serían las siguientes:

I. **La vía del movimiento**: todo lo que se mueve requiere de un motor, algo que lo ponga en movimiento; y no puede haber una secuencia infinita de motores, debe existir entonces un primer motor que no haya sido movido. Este primer motor inmóvil – como ya lo denominó Aristóteles – es Dios.

II. **La vía de la causa eficiente**: todo ser tiene una causa eficiente que lo ha creado, nada puede generarse a sí mismo; y no puede haber una secuencia infinita de causas, debe existir una primera causa que, a su vez, no ha sido causada por nada. Esta causa incausada es Dios.

III. **La vía del ser necesario**: cada uno de los seres del universo existe, pero podría no existir, es decir, que todos los seres son contingentes; todos los seres se generan de otros seres, que también son contingentes, pero, como nada puede originarse de la nada, en el principio debió intervenir un ser que no fuera contingente. Este ser necesario es Dios.

IV. **La vía del ser supremo**: todos podemos juzgar las acciones como mejores o peores, pero eso solo es posible si tenemos un referente con que compararlas, el bien en grado sumo. Este bien supremo es Dios.

V. **La vía del gobierno del mundo**: todos los seres del mundo tienden a un fin, o sirven a un propósito, y esto solo puede ser así porque una inteligencia superior haya impreso esa tendencia. Esa inteligencia ordenadora es Dios.



Figura 5.3: Vías de Tomás de Aquino

5.3.4 La distinción entre esencia y existencia

Tomás de Aquino introdujo una modificación de la metafísica aristotélica que permitía acomodar más fácilmente el pensamiento aristotélico a las creencias cristianas, sobre todo en relación con la idea de la Creación.

La definición que Santo Tomás hace de los conceptos de esencia y existencia es la siguiente:

- La esencia: es aquello que define a una entidad, compuesta de materia y forma, lo que todos los seres de una misma especie comparten; y al igual que la potencia aristotélica, esta se actualiza y determina lo que algo puede llegar a ser.
- La existencia: es aquello por lo que la esencia llega a existir, y se identificaría con el acto de Aristóteles – lo que actualiza la esencia –.

Pero si todos los seres de una misma clase comparten su esencia, ¿cómo se diferencian unos de otros? Es decir, ¿cómo se individualiza un ente? Para Tomás de Aquino, la clave está en la categoría aristotélica de «cantidad»: cuando la materia recibe el accidente de la cantidad, y queda dotada de unas dimensiones, pasa a ser un ente concreto, ya individualizado.

Además, Tomás de Aquino señala que la existencia solo tiene sentido si se refiere a una esencia – no se puede hablar de nada que exista sin referirse a sus rasgos esenciales –, por lo que hablar de la existencia pura no tiene ningún sentido.

El ser que actualiza las esencias, y que, por tanto, las hace existir, es Dios, el único ser necesario, o como Santo Tomás lo expresa, el único ser en el que su esencia misma es existir; a los seres de la Creación, solo Dios ha podido darles la existencia.

Esta conclusión muestra la necesidad de un ser divino, todopoderoso y eterno – Dios –, que ha creado el mundo; este está compuesto solo por seres contingentes, por lo que no es eterno y depende de Dios para existir.

5.3.5 El conocimiento humano en Tomás de Aquino

La concepción del conocimiento de Tomás de Aquino parte de la experiencia, desde los datos de los sentidos, un empirismo que lleva a rechazar que existan ideas innatas en la mente y sostener que todas las ideas primero deben haber sido captadas por los sentidos; para Santo Tomás la mente humana es una tabula rasa.

Como Aristóteles, Tomás de Aquino distingue dos tipos de conocimiento:

- El conocimiento sensible: la realidad que captamos por medio de los sentidos, que posteriormente, forma una imagen en nuestra mente – a la que Santo Tomás denominaba phantasma –.
- El conocimiento abstracto: para el que es necesario el intelecto, o entendimiento, que ejecuta dos operaciones diferentes; en primer lugar la abstracción – cuando el intelecto activo toma una serie de aspectos comunes a una diversidad de cosas –, y en segundo lugar la formación de conceptos universales – de lo cual se encarga el intelecto pasivo –.

Para Tomás de Aquino el ser humano solo puede conocer la realidad sensible, ya que lo sobrenatural y divino queda fuera, mucho más allá del ámbito de sus sentidos; nuestro conocimiento de Dios es, en todo caso, indirecto, tal como ponen de manifiesto sus cinco vías.

5.3.6 Los universales para Tomás de Aquino

Santo Tomás, al igual que la mayoría de pensadores cristianos de la época, también adoptó una postura respecto al problema de los universales, y su solución asume las tesis del realismo, tanto del platónico como del aristotélico. De acuerdo con el realismo platónico, Tomás de Aquino considera que existen unas ideas ejemplares en el pensamiento de Dios, y que constituyen la esencia de las cosas que podemos pensar, es decir, de todo lo que existe. Y, de acuerdo con el realismo aristotélico, afirma que la captación de las formas, mediante el proceso de abstracción, permite al intelecto formar conceptos. Esta interpretación, en la filosofía de Santo Tomás, significa que los universales se pueden dar de tres maneras distintas:

- Previos a las cosas – *ante rem* – y son las ideas ejemplares, presentes en la mente de Dios, por lo que existen antes que la propia realidad.
- En las cosas – *in re* – y son las formas de las cosas individuales, que captamos a través de los sentidos como sus atributos, o sus categorías.
- Posteriores a las cosas – *post rem* – y son las formas que conocemos por abstracción gracias al intelecto, el resultado final del proceso que comenzó en los sentidos y que culmina en un concepto universal abstracto.

5.3.7 Ética y política en la filosofía tomista

Santo Tomás asume una ética eudemonista, en la que identifica felicidad, o realización, con virtud, y, al igual que Aristóteles, distingue dos tipos de virtudes:

- **Virtudes teóricas**: son las que conducen a la contemplación beatífica de Dios, de las que los santos ofrecen el mejor ejemplo, pues la felicidad no es alcanzable en este mundo, solo en el reino celestial eterno.
- **Virtudes morales**: aquellas que se alcanzan adquiriendo el hábito de escoger el bien, mediante el uso de la razón, en cada ocasión en la que tenemos que decidir nuestro curso de acción.

Para Tomás de Aquino las normas morales, aquellas que decidimos racionalmente obedecer, son el reflejo de una ley natural, universal e inmutable, que todos los seres humanos pueden reconocer, pero también pueden decidir no obedecer.

La ley natural nace de Dios, y las que los seres humanos creamos y conforman el derecho – la denominada ley positiva – son una exigencia de esa ley natural; cualquier código moral carece de legitimidad si se opone a la ley natural.

Esta defensa de la existencia de una ley moral natural se conoce en la historia de la filosofía como iusnaturalismo, y ha tenido una gran influencia en el pensamiento político de la modernidad.

Además, Tomás de Aquino parte de la idea aristotélica de que el ser humano es un animal social, pero, al mismo tiempo, tiene un fin trascendente, pues aspira a entrar en contacto con lo divino; nuestra condición humana se ve reflejada en cómo nos organizamos socialmente, ya que gira en torno al poder terrenal – el Estado – y el poder sobrenatural – la Iglesia –.

Estas dos instituciones son independientes, autónoma la una de la otra, pero el Estado siempre debe buscar identificarse con la ley natural, haciendo que política y religión sean compatibles. Sin embargo, el poder temporal y terrenal, debe estar subordinado al religioso, ya que solo así promoverá el cumplimiento de la ley natural de Dios. Se trata de un alejamiento parcial, y sutil, del agustinismo político.

5.3.8 Esquema de la relación entre razón y fe

Fuentes y campos de conocimiento

LA RAZÓN *(Filosofía)*	**LA FE** *(Teología Dogmática)*
▪ Experiencia sensible ▪ Procedimientos lógicos (*tabula rasa*) ▪ Mundo sensible / verdades naturales	▪ Revelación divina (Biblia) ▪ Lo divino y sobrenatural ▪ Teología Revelada o Dogmática ▪ Asentimiento acrítico

Articulación de los tres ámbitos de verdad

Exclusivo de la Razón: Cuestiones filosóficas ajenas a la teología (física, lógica).

Zona de Coincidencia: PREÁMBULOS DE LA FE (Teología Natural) Verdades reveladas demostrables por la razón (ej. Existencia de Dios).

Exclusivo de la Fe: ARTÍCULOS DE LA FE Misterios inaccesibles para la razón humana (ej. Trinidad).

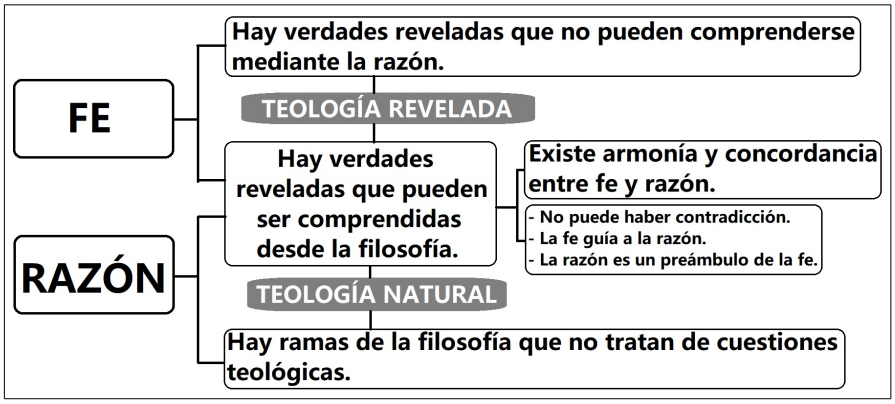


Figura 5.4: Razón y fe en Tomás de Aquino

5.3.9 Principios fundamentales de la relación

a) **Autonomía e Idependencia**: Fe y razón son esferas distintas con métodos y puntos de partida propios.

b) **No contradaicción y armonía**: No hay conflicto entre ambas; si la razón contradice la fe, existe un error en el procedimiento.

c) **Rechazo de la doble verda**d: Negación de la tesis atribuida a Averroes: la verdad es única e indivisible.

d) **Auxilio mutuo**: La Razón es «Preámbulo e Instrumento»: ayuda a comprender y estructurar la fe. La Fe es «Guía y Referente»: sirve de norma para prevenir errores racionales.

5.3.10 Aplicación práctica: demostración racional de Dios (cinco vías)

- Punto de partida: Evidencia sensible (movimiento, causas, contingencia, etc.)
- Proceso: Aplicación de principio metafísico + Imposibilidad de cadena infinita
- Conclusión: Aceptación de Dios como Primer Motor, Causa Incausada y Ser Necesario

5.3.11 Relación con otros autores o corrientes

La Escolástica y la filosofía anterior

- Heráclito: su noción de logos se encuentra en la base de la idea de ley natural defendida por Tomás de Aquino.
- Platón: el realismo exagerado, fundado en la concepción de que las ideas existen con independencia de la mente, se inspira en el platonismo.
- Aristóteles es el pilar filosófico de la escolástica tomista. Santo Tomás adopta numerosos elementos de su pensamiento:
  - En la primera de las vías, identifica a Dios con la noción aristotélica de motor inmóvil, y en la segunda emplea el concepto de causa eficiente.
  - Se sirve de buena parte de su vocabulario ontológico, como la distinción entre materia y forma, y entre acto y potencia.
  - Utiliza la categoría de cantidad para elaborar el principio de individuación.

  - Su teoría del conocimiento depende de la concepción aristotélica del entendimiento.
  - Reproduce la distinción entre las tres funciones del alma en la antropología.
  - Acoge la división entre virtudes éticas y virtudes intelectuales.
- Cicerón inspiró a Tomás de Aquino en su afirmación de que existen leyes naturales.
- Avicena:
  - Tomás de Aquino se sirvió de la distinción entre esencia y existencia.
  - La tercera vía tomista, basada en la distinción entre ser posible y ser necesario, también está inspirada en este pensador.
- Averroes:
  - Tomás de Aquino se opuso a numerosas tesis defendidas por los averroístas latinos, como, por ejemplo, las relacionadas con la mortalidad del alma o la eternidad del mundo.
  - Del mismo modo, se opuso a su conocida «doctrina de la doble verdad».
- Agustín de Hipona:
  - Su pensamiento dio lugar a una corriente llamada agustinismo. Entre sus principales representantes se encuentra Anselmo de Canterbury.
  - Agustín influyó en la concepción de los universales de Tomás de Aquino, ya que este aceptó la noción de ideas ejemplares en la mente divina – *ante rem* –.

La Escolástica y la filosofía posterior

- El argumento ontológico ha sido una de las pruebas de la existencia de Dios más citadas y debatidas en la historia de la filosofía. Fue aceptado por pensadores como Descartes o Leibniz. Por el contrario, otros filósofos, como Kant, lo rechazaron.
- Leibniz se basa en la distinción tomista entre ser necesario y ser contingente para probar la existencia de Dios.
- Ley natural y derechos humanos: la concepción tomista sobre la ley natural ha influido en la teoría del Derecho y en la concepción iusnaturalista, que supuso una importante influencia en la redacción de la Declaración Universal de Derechos Humanos.
- La ciencia moderna: Gracias a la navaja de Ockham, el proyecto de investigación de la naturaleza basado en el establecimiento de esencias iniciado por Aristóteles se pone en cuestión y aparece una nueva concepción fundada en el estudio de las regularidades de la naturaleza, con la que se inicia la senda de la ciencia moderna.

5.3.12 Síntesis

La propuesta de Tomás de Aquino logra resolver la tensión histórica entre teología y filosofía al establecer una frontera clara, pero permeable, entre ambas disciplinas. Al rechazar tajantemente la doctrina de la doble verdad, el autor demuestra que una razón que procede con rigor metodológico jamás entrará en conflicto con las verdades de la fe, pues ambas derivan en última instancia de la misma fuente divina.

De este modo, aunque la razón sea incapaz de alcanzar por sí misma dogmas como la Trinidad, su papel como teología natural y preámbulo de la fe consolida al aristotelismo cristiano como un sistema sólido en el que el pensamiento racional apoya y complementa la vivencia de lo

trascendente.

5.3.13 Trascendencia de su pensamiento

La concepción tomista de la relación entre fe y razón representa un hito fundamental en la historia de la filosofía medieval por su equilibrio e integración conceptual. Al dotar a la razón de una autonomía metodológica basada en la experiencia sensible, Tomás de Aquino sentó las bases para el desarrollo del conocimiento natural y la filosofía, sin por ello devaluar el carácter supremo de la revelación divina. Esta síntesis armoniosa no solo permitió asimilar la metafísica aristotélica dentro del dogma cristiano, sino que dejó una huella perdurable en la vertebración de la ética, la política y el iusnaturalismo posterior, demostrando que el uso del intelecto es compatible con la búsqueda del ser y de la verdad última.

5.4 Comentario de *Suma de Teología*, I, c. 1, art. 1

5.4.1 Texto práctico

Para la salvación humana fue necesario que, además de las materias filosóficas, cuyo campo analiza la razón humana, hubiera alguna ciencia cuyo criterio fuera lo divino. Y esto es así porque Dios, como fin al que se dirige el hombre, excede la comprensión a la que puede llegar sólo la razón. Dice Isaías 64,4: ¡Dios! Nadie ha visto lo que tienes preparado para los que te aman. Sólo Tú.

El fin tiene que ser conocido por el hombre para que hacia Él pueda dirigir su pensar y su obrar. Por eso fue necesario que el hombre, para su salvación, conociera por revelación divina lo que no podía alcanzar por su exclusiva razón humana.

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

Así, pues, para que la salvación llegara a los hombres de forma más fácil y segura, fue necesario que los hombres fueran instruidos acerca de lo divino, por revelación divina. Por todo ello se deduce la necesidad de que, además de las materias filosóficas, resultado de la razón, hubiera una doctrina sagrada, resultado de la revelación.

(TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, c. 1, art. 1, trad. de José Martorell, Madrid, B.A.C., 2001, pp. 85 – 86)

5.4.2 Conceptos fundamentales

- Revelación divina: Es la transmisión directa de conocimiento dada por Dios al ser humano a través de la Biblia. Es necesaria para la salvación, ya que le da a conocer verdades sobre lo divino que superan la comprensión de la sola razón, o le permite acceder a ellas de forma más segura y sin errores.

- Salvación: Es el fin último y la meta hacia la que se dirige el ser humano, la cual consiste y depende del conocimiento exacto de la verdad de Dios. Para alcanzarla de forma plena, la racionalidad debe ser guiada por la revelación divina.
- Razón humana: Es la facultad natural y el instrumento del pensamiento con el cual el ser humano desarrolla las materias filosóficas y examina el mundo. Aunque es útil, resulta limitada e insuficiente por sí sola para comprender los misterios divinos, necesarios para alcanzar la salvación.
- Verdad de Dios: Es el conocimiento certero sobre la naturaleza divina de la cual depende la total salvación del ser humano. Excede la capacidad pura de la razón y, por ello, requiere de la revelación para que no sea alcanzada solo por unos pocos, o tras análisis plagados de errores.

5.4.3 Ideas principales

1. La razón no es autosuficiente, necesita de la verdad revelada para orientarse hacia verdades tan elevadas como las que atañen a la naturaleza de Dios.
2. La teología revelada nos da acceso a verdades de forma mucho más directa, y sin posibilidad de error, sobre cuestiones que, aunque atañen a la teología natural, a la razón, son difíciles de alcanzar para la mayoría de seres humanos.
3. La salvación, que es el «telos» del ser humano solo puede alcanzarse conociendo a Dios, y esto solo es posible a través de la verdad revelada, nunca solamente a través del pensamiento racional.

Tema del texto:

La complementariedad necesaria entre razón y fe, siendo esta última la que aporta verdades seguras acerca de Dios, de lo que depende la salvación del alma, y es también la que orienta el pensamiento.

El presente texto aborda como tema central la complementariedad necesaria entre la razón y la fe, situando a esta última como la fuente orientadora del pensamiento y la garante de las verdades seguras sobre Dios, de las cuales depende la salvación del alma.

A lo largo del pasaje, se pone de manifiesto que la razón humana no es autosuficiente, pues requiere del auxilio de la verdad revelada para dirigirse hacia realidades tan elevadas como la naturaleza divina. Si bien la teología natural y la razón pueden intentar aproximarse a estos misterios, el acceso a tales certezas resulta sumamente complejo para la mayoría de las personas; por ello, la teología revelada brinda una vía directa y libre de error.

En última instancia, dado que el «telos» o fin supremo del ser humano es la salvación, y esta únicamente se alcanza mediante el conocimiento de Dios, la revelación resulta indispensable, ya que trasciende las limitaciones del pensamiento racional.

5.4.4 Explicación de las ideas en relación con el pensamiento del autor

El interés principal de Tomás de Aquino en su Suma teológica era clarificar la relación existente entre filosofía y teología, debido a que la existencia de una serie de verdades reveladas, aquellas

proporcionadas por la Biblia, no dejan lugar a dudas respecto de la existencia de Dios, así como de sus atributos, pero, al mismo tiempo, los procedimientos lógicos de la razón, que nos permiten acceder a las verdades naturales, no parecen capaces de llegar a las mismas conclusiones.

Aunque Santo Tomás admite que existe una teología natural, pues hay toda una serie de verdades últimas alcanzables a través del uso de la razón, como la existencia de Dios, también hay toda una serie de artículos de fe, como la Trinidad, que solo pertenecen a la teología revelada, y que no son alcanzables por medio de los instrumentos de la racionalidad.

No obstante, este pensador sí reconoce que la razón puede ayudar a comprender ciertos dogmas de fe, aunque sin llegar a sustituirlos nunca, ya que considera que las verdades de fe tienen prioridad respecto a las certezas que puede proporcionarnos la filosofía, y, de hecho, defiende que son aquellas las que tienen que guiar a esta, precisamente para no hacernos errar o confundir conclusiones falsas con verdaderas.

Tomás de Aquino considera que razón y fe son realidades complementarias, pero en ningún caso la filosofía puede contradecir a la revelación, lo que lo enfrente directamente con la doctrina de la doble verdad de Averroes, negando toda posibilidad de que por la vía racional se puedan alcanzar conclusiones válidas que entren en conflicto con los dogmas del cristianismo, dado que estos son los que aseguran nuestro acceso a lo divino, que resulta indispensable si deseamos alcanzar la salvación de nuestra alma, que no es sino el fin último de la vida humana.

5.4.5 Pregunta de actualidad

¿Crees que el pensamiento de Tomás de Aquino permite a un científico ser creyente sin caer en contradicciones, o a un creyente aceptar los descubrimientos científicos sin perder su fe?

El pensamiento de Tomás de Aquino no solo permite la convivencia entre la fe y la ciencia, sino que ofrece una de las síntesis filosóficas más sólidas para fundamentar su compatibilidad sin contradicciones lógicas.

Santo Tomás establece que la fe y la razón son dos vías distintas de conocimiento que concuerdan en la verdad, pues ambas proceden de Dios: la razón explora el orden natural mediante la experiencia y la lógica; la fe acoge la verdad revelada. Al rechazar la «doble verdad», sostiene que lo que es racionalmente demostrado no puede contradecir la revelación.

Esto permite al científico investigar el mundo empírico con plena autonomía, pues explicar los mecanismos naturales no elimina la acción creadora, sino que describe el modo en que esta opera. Es decir, que el modelo tomista evita tanto el fideísmo como el cientificismo. Permite al científico ejercer su disciplina sin renunciar a la trascendencia, y exige al creyente aceptar las evidencias científicas evitando interpretaciones que distorsionen la verdad racional. El pensamiento de Tomás de Aquino sienta las bases de un diálogo constructivo: la ciencia aporta rigor en la indagación empírica y la fe aporta el sentido trascendente.

5.4.6 Errores frecuentes

- Presentar **razón y fe** como saberes enfrentados. Para Tomás son distintos, pero compatibles.
- Confundir los **preámbulos de la fe** con los **artículos de fe**. Los primeros pueden demostrarse racionalmente; los segundos dependen de la revelación.

- Atribuir a Tomás la **doble verdad**. La rechaza: una verdad racional no puede contradecir una verdad revelada.
- Confundir las **cinco vías** con el argumento ontológico de Anselmo. Las vías son demostraciones *a posteriori*, basadas en la experiencia.
- Presentar a Tomás como un simple seguidor de **Aristóteles**. Adapta su filosofía al cristianismo.
- Explicar solo la teoría general y no relacionarla con las **ideas concretas del texto**.



6. Guillermo de Ockham (1287-1349)

6.1 Biografía

Guillermo de Ockham nació hacia 1287 en Ockham, Inglaterra, y murió en Múnich en 1347. Ingresó en la Orden Franciscana y estudió teología en la Universidad de Oxford, donde comentó las Sentencias de Pedro Lombardo. Aunque no llegó a obtener el grado de maestro en Teología, desarrolló una amplia producción sobre lógica, teoría del conocimiento, metafísica, teología, ética y filosofía política. Fue conocido como Venerabilis Inceptor, el «Venerable Principiante».

Ockham pertenece a la escolástica tardía del siglo XIV, un periodo marcado por la crisis del mundo feudal, el fortalecimiento de las monarquías, el crecimiento de las ciudades y universidades y los conflictos entre el papado y el Imperio. En este contexto comenzó a debilitarse la gran síntesis entre filosofía aristotélica y teología cristiana desarrollada durante el siglo XIII por autores como Tomás de Aquino. Ockham contribuyó a esta transformación al establecer una separación más estricta entre lo que puede conocerse mediante la razón y aquello que depende de la fe y la revelación.



Figura 6.1: Guillermo de Ockham

Su filosofía suele identificarse con el nominalismo. Frente al realismo medieval, Ockham sostiene que solo existen propiamente los individuos concretos. Los universales, como «humanidad», «animal» o «justicia», no son realidades independientes, sino signos o conceptos mentales mediante los que nos referimos a varios individuos semejantes. Esta concepción se relaciona con la llamada navaja de Ockham, principio metodológico según el

cual no deben admitirse más entidades de las necesarias para explicar un fenómeno. No significa simplemente que la explicación más sencilla sea siempre la verdadera, sino que deben evitarse entidades o distinciones carentes de justificación.

En su teoría del conocimiento distingue entre conocimiento intuitivo y conocimiento abstractivo. El primero permite conocer la existencia o inexistencia de una realidad singular presente, mientras que el segundo permite pensar en ella sin afirmar necesariamente que exista. De este modo, Ockham refuerza el valor de la experiencia y del conocimiento de lo individual. En teología considera que muchas verdades de fe no pueden demostrarse racionalmente, por lo que filosofía y teología poseen ámbitos y métodos distintos. Su vida cambió cuando fue llamado a Aviñón en 1324 para que algunas de sus doctrinas fueran examinadas. Allí entró en contacto con Miguel de Cesena y con la controversia franciscana sobre la pobreza apostólica, enfrentándose al papa Juan XXII. En 1328 huyó de Aviñón junto a otros franciscanos y buscó la protección del emperador Luis IV de Baviera. Fue excomulgado y terminó estableciéndose en Múnich, donde dedicó gran parte de su obra posterior a cuestiones políticas. Entre sus escritos destacan el Diálogo, las Ocho cuestiones sobre el poder del papa, el Breviloquio sobre el gobierno tiránico y Sobre el poder de los emperadores y los papas.

El núcleo de su pensamiento político es la crítica a la doctrina de la plenitud de poder (*plenitudo potestatis*), según la cual el papa tendría autoridad suprema tanto en los asuntos espirituales como en los temporales. Ockham reconoce la autoridad religiosa del pontífice, pero sostiene que esta tiene una finalidad principalmente espiritual y está sometida a límites. El papa no puede intervenir arbitrariamente en los asuntos civiles, apropiarse de bienes, eliminar derechos legítimos ni actuar fuera de las competencias propias de su cargo. De este modo, Ockham defiende una autonomía relativa del poder temporal. Los derechos de emperadores, reyes y particulares no proceden del papa, pues las comunidades políticas y sus derechos existían antes de la Iglesia. Además, estos derechos corresponden tanto a cristianos como a no creyentes. Sin embargo, tampoco el poder civil es absoluto: toda autoridad debe someterse a la ley, la justicia y el bien común. Cuando un gobernante rebasa sus competencias y actúa arbitrariamente, su poder puede convertirse en tiránico y sus decisiones pueden carecer de validez.

Estas ideas aparecen en Sobre el gobierno tiránico del papa, donde Ockham sostiene que el pontífice no puede alterar sin causa los derechos legítimos de emperadores, reyes, fieles e infieles. Si lo hace, actúa como un «juez no propio», es decir, como una autoridad que decide sobre asuntos que no pertenecen a su jurisdicción. La importancia histórica de Ockham reside, por tanto, en representar la crisis del pensamiento medieval: su nominalismo cuestionó la metafísica tradicional, su separación entre razón y fe debilitó la síntesis escolástica y su filosofía política anticipó problemas propios de la modernidad, como la limitación del poder, la autonomía del poder civil y la protección de los derechos frente al abuso de autoridad.

6.2 El pensamiento filosófico de Guillermo de Ockham

La filosofía de Ockham parte de una intención clara: simplificar el pensamiento, eliminando los elementos superfluos que, según él, habían enmarañado la escolástica. Frente a los sistemas

excesivamente complejos de sus predecesores, propone un método más austero y riguroso, que se limite a lo que realmente puede ser conocido.

6.2.1 La navaja de Ockham

La contribución más célebre y duradera de Guillermo de Ockham al pensamiento filosófico y científico es lo que se conoce como la «navaja de Ockham», un principio metodológico que propone eliminar todo aquello que no sea estrictamente necesario para explicar un fenómeno. Su formulación más conocida, en versión popular, dice así: «En igualdad de condiciones, la explicación más simple suele ser la correcta.» Esta frase, aunque sencilla, expresa un criterio de gran calado filosófico: cuando se nos presentan varias teorías capaces de explicar un mismo hecho, debemos preferir aquella que lo haga con el menor número de hipótesis o entidades posibles. No se trata de negar la complejidad de la realidad, sino de evitar agregar conceptos innecesarios que no estén justificados por la experiencia o por la lógica. Ockham aplica esta idea con fuerza crítica a buena parte de la tradición filosófica anterior, desde Platón, con su mundo de las Ideas como realidades separadas, hasta los escolásticos que habían desarrollado sistemas altamente abstractos, llenos de categorías metafísicas y distinciones que, en su opinión, iban más allá de lo que realmente podía ser pensado o verificado. Cuestiona, por tanto, el abuso del pensamiento especulativo y el recurso a entidades cuyo único fundamento era su utilidad teológica o lógica, pero no empírica. La «navaja» se convierte así en un instrumento de depuración conceptual: una advertencia contra el exceso de abstracción, que había convertido la filosofía medieval en una red de distinciones cada vez más sutiles pero cada vez más alejadas del mundo real. En el fondo, esta regla es una defensa de la economía del pensamiento: pensar con rigor es pensar con precisión, sin cargar el discurso con lo que no puede demostrarse o experimentarse. Aunque surgió en el ámbito de la teología y la lógica, este principio ha sido retomado en épocas posteriores como una regla de trabajo fundamental para las ciencias modernas. Galileo, Newton y otros científicos recurrieron implícitamente a esta actitud metodológica al construir sus teorías a partir de lo observable y lo matemáticamente demostrable. La física contemporánea, la biología evolutiva o la lógica computacional también han acogido el principio de simplicidad como criterio de parsimonia o de racionalidad explicativa. Por tanto, la «navaja de Ockham» no es simplemente una recomendación de sentido común, sino un criterio epistémico fundamental que marca una ruptura con la tradición especulativa y anticipa el espíritu crítico y experimental del pensamiento moderno.

6.2.2 Nominalismo: no hay esencias, sólo individuos

Uno de los fundamentos más radicales del pensamiento de Guillermo de Ockham es su defensa del nominalismo, una corriente filosófica que rechaza la existencia real de las esencias universales. Según esta doctrina, sólo existen los individuos concretos que podemos percibir mediante los sentidos. Todo lo demás —los conceptos generales, las categorías abstractas o los términos universales— no son realidades objetivas, sino construcciones mentales y lingüísticas.

Esto supone una ruptura frontal con buena parte de la tradición filosófica anterior. Platón, por ejemplo, sostenía que los universales (como la Justicia, la Belleza o la Humanidad) eran realidades independientes, eternas e inmutables, que habitaban un mundo inteligible. El mundo sensible era

sólo una copia imperfecta de ese modelo ideal. Aristóteles, aunque más realista, también creía que las esencias existían, pero como principios inmanentes en las cosas particulares: cada individuo participaba de su especie esencial. Incluso Tomás de Aquino, ya en plena escolástica, sostenía que los universales existían en tres formas: en la mente de Dios (antes de las cosas), en las cosas mismas (durante su existencia) y en el entendimiento humano (después de su experiencia). De ahí que la postura del Aquinate sea la de «realismo moderado». Frente a esta tradición, Ockham afirma con contundencia que los universales no tienen existencia propia ni en un mundo separado, ni en las cosas, ni como estructuras reales del pensamiento. Son simplemente «nombres» (nomina) que utilizamos para referirnos a múltiples individuos semejantes. Así, cuando hablamos de «árbol», no nos estamos refiriendo a una entidad universal que exista por sí misma, sino a un conjunto de árboles particulares a los que, por economía mental y lingüística, asignamos una misma etiqueta. De ahí la famosa fórmula escolástica que sintetiza su posición: Universalia sunt nomina — «los universales son sólo nombres». Este planteamiento tiene implicaciones profundas en el campo del conocimiento. Si sólo existen los individuos concretos, y si los conceptos generales son meros instrumentos del lenguaje, entonces el conocimiento sólo puede fundarse en la experiencia sensible. No podemos conocer racionalmente lo que no podemos observar: la razón no tiene acceso a esencias ocultas, ni a estructuras metafísicas que trasciendan lo concreto. Pensar, para Ockham, es clasificar lo que percibimos, no descubrir realidades invisibles. Las consecuencias filosóficas de esta postura son enormes:

- La metafísica pierde su base objetiva: ya no tiene sentido hablar de «*naturaleza humana*» o «*ser en cuanto ser*» como realidades independientes.
- La teología racional queda limitada: no es posible deducir la existencia de Dios, del alma o del bien a partir de conceptos universales.
- La ética se vuelve voluntarista: ya no se basa en una «naturaleza racional común» como en Aristóteles, sino en la voluntad libre de Dios, que determina lo que es bueno o malo por revelación.

Así, el nominalismo de Ockham no es solo una posición lógica o lingüística, sino una nueva visión del conocimiento, del lenguaje y del mundo, que anticipa algunos de los rasgos centrales del empirismo moderno. Al vaciar de contenido ontológico los universales, Ockham pone fin a una concepción del saber basada en la abstracción y abre el camino a una filosofía más modesta, más crítica y más atenta a lo verificable. 5.4. Separación radical entre fe y razón Para Ockham, la razón y la fe pertenecen a ámbitos totalmente distintos e incomunicables. Lo revelado por la fe no puede ser demostrado racionalmente, y viceversa: la razón no puede alcanzar por sí sola verdades teológicas. Esto rompe con la tradición de armonía entre fe y razón que habían intentado defender pensadores como Tomás de Aquino. En coherencia con esta visión: • No es posible demostrar racionalmente la existencia de Dios, ya que no podemos percibirlo ni observarlo. Esta postura supone una ruptura con el tomismo. • Tampoco es posible conocer el alma a través de la razón, en contra de la tradición platónica. • La ética no se fundamenta en la razón natural ni en una supuesta ley moral inscrita en el ser humano, sino que depende de la voluntad divina revelada. La moral, por tanto, es de carácter voluntarista, no racional. Estas ideas suponen una crítica profunda al pensamiento clásico y escolástico. En Ockham, se gesta una forma de pensar más próxima al empirismo moderno, que

reducirá progresivamente el alcance de la metafísica y abrirá paso a nuevas formas de conocimiento.

6.3 Comentario de *Sobre el gobierno tiránico del Papa*

6.3.1 Texto práctico

> Pero me parece que se ha de afirmar que de la potestad regular y ordinaria concedida y prometida a S. Pedro y a cada uno de sus sucesores por las palabras de Cristo ya citadas [«lo que atareis en la tierra, quedará atado en el cielo»] se han de exceptuar los derechos legítimos de emperadores, reyes y demás fieles e infieles que de ninguna manera se oponen a las buenas costumbres, al honor de Dios y a la observancia de la ley evangélica [...] Tales derechos existieron antes de la institución explícita de la ley evangélica y pudieron usarse lícitamente. De forma que el papa no puede en modo alguno alterarlos o disminuirlos de manera regular y ordinaria, sin causa y sin culpa, apoyado en el poder que le fue concedido inmediatamente por Cristo. Y si en la práctica el Papa intenta algo contra ellos [los derechos de los emperadores y reyes], es inmediatamente nulo de derecho. Y si en tal caso dicta sentencia, sería nula por el mismo derecho divino como dada por un juez no propio.
> OCKHAM, Sobre el gobierno tiránico del Papa. Traducción de Pedro Rodríguez. Madrid: Tecnos, 2001, pp. 60–61.

6.3.2 Conceptos principales

- Potestad papal: autoridad espiritual del papa como sucesor de san Pedro, pero limitada.
- Derechos legítimos: derechos de gobernantes, fieles y no creyentes que el papa debe respetar.
- Ley evangélica: límite moral de esos derechos y de la actuación de los poderes.
- Autonomía del poder civil: los derechos políticos existían antes de la Iglesia y no proceden del papa.
- Limitación del poder papal: el papa no puede reducir esos derechos sin causa ni culpa.
- Nulidad de derecho: una decisión papal que invada competencias civiles carece de validez.
- Juez no propio: autoridad que dicta sentencia sobre una materia que no le corresponde.

6.3.3 Ideas principales desarrolladas y relación con el autor

1. La potestad del papa no es absoluta. Ockham reconoce que Cristo concedió a san Pedro y a sus sucesores una autoridad propia dentro de la Iglesia. Sin embargo, esta potestad no debe interpretarse como un poder ilimitado sobre todos los ámbitos de la vida humana. La autoridad pontificia tiene principalmente una función espiritual y no convierte al papa en gobernante universal de los asuntos políticos, civiles y económicos. Ockham no niega la autoridad del papa, sino que trata de delimitarla. El poder espiritual y el temporal tienen funciones diferentes, de modo que el papa no puede presentarse como gobernante universal de los asuntos políticos, civiles y económicos.

2. Los gobernantes y las personas poseen derechos legítimos. Los emperadores, los reyes y las demás personas poseen derechos que el papa debe respetar. Ockham extiende este reconocimiento tanto a los fieles cristianos como a los «infieles», es decir, a quienes no pertenecen a la Iglesia.

Estos derechos son legítimos siempre que no se opongan a las buenas costumbres, al honor de Dios o a los principios de la ley evangélica. No obstante, Ockham no considera ilimitados esos derechos. Son legítimos mientras no se opongan a las buenas costumbres, al honor de Dios o a la ley evangélica. Tanto el poder político como el religioso quedan sometidos a criterios morales y jurídicos superiores.

Esta defensa de los derechos concretos también puede relacionarse, con cautela, con la importancia que Ockham concede a los individuos. Su nominalismo sostiene que solo existen propiamente las realidades individuales, mientras que los universales son signos o conceptos mentales. En el terreno político, su atención se dirige igualmente hacia las personas y comunidades concretas cuyos derechos no pueden ser anulados por una supuesta autoridad universal.

3. Los derechos temporales son anteriores a la Iglesia. Los derechos políticos, civiles y patrimoniales ya existían antes de la predicación del Evangelio y de la organización institucional de la Iglesia. Por tanto, no fueron creados ni concedidos por el papa. Su legitimidad posee un fundamento propio y no depende de la voluntad de la autoridad eclesiástica. Esta anterioridad permite a Ockham defender una cierta autonomía del poder temporal respecto del poder espiritual. No obstante, Ockham no considera ilimitados esos derechos. Son legítimos mientras no se opongan a las buenas costumbres, al honor de Dios o a la ley evangélica. Tanto el poder político como el religioso quedan sometidos a criterios morales y jurídicos superiores.

Esta defensa de los derechos concretos también puede relacionarse, con cautela, con la importancia que Ockham concede a los individuos. Su nominalismo sostiene que solo existen propiamente las realidades individuales, mientras que los universales son signos o conceptos mentales. En el terreno político, su atención se dirige igualmente hacia las personas y comunidades concretas cuyos derechos no pueden ser anulados por una supuesta autoridad universal.

4. El papa no puede suprimir esos derechos arbitrariamente. La potestad recibida por el papa no le permite modificar, disminuir o eliminar los derechos legítimos de gobernantes y particulares de manera ordinaria. Para intervenir tendría que existir una causa justificada y alguna culpa por parte de la persona afectada. Ockham rechaza así que el papa pueda actuar únicamente por voluntad propia, pues también la autoridad religiosa debe respetar límites jurídicos y morales.

Esta idea se comprende dentro de su conflicto con el papa Juan XXII. A partir de la controversia sobre la pobreza franciscana, Ockham llegó a considerar que un pontífice podía equivocarse, defender doctrinas erróneas y ejercer el poder de forma tiránica. Por tanto, el cargo papal no garantiza que todas las decisiones adoptadas por quien lo ocupa sean necesariamente justas.

Una autoridad se vuelve tiránica cuando utiliza el poder en beneficio propio, destruye libertades legítimas o actúa fuera de las funciones que le corresponden. Frente a esa tiranía, Ockham reconoce la posibilidad de cuestionar, corregir e incluso resistir las decisiones injustas.

5. Las decisiones papales dictadas sin competencia son nulas. Cuando el papa interviene indebidamente en asuntos que pertenecen al poder civil, sus decisiones carecen de validez. Una sentencia de este tipo sería nula porque habría sido pronunciada por un «juez no propio», es decir, por una autoridad que actúa fuera de su jurisdicción. Ockham sostiene que esta nulidad deriva incluso del derecho divino: el hecho de ser papa no convierte en legítima cualquier decisión que adopte.

Esta afirmación supone una limitación importante del poder: la validez de una decisión no depende únicamente de quién la dicta, sino también de que esa autoridad tenga competencia para hacerlo y respete la ley. El papa, como cualquier gobernante, puede sobrepasar los límites de su cargo.

Ockham llega a sostener que esa sentencia sería nula según el propio derecho divino. La voluntad particular del pontífice no puede identificarse automáticamente con la voluntad de Dios. La autoridad religiosa está al servicio de la comunidad cristiana y de la salvación de los fieles, pero no puede transformar en justa una decisión que contradice los derechos legítimos y el orden jurídico.

6.3.4 Preguntas de actualidad

1. ¿Debe una autoridad religiosa influir en las decisiones políticas?

Una autoridad religiosa puede expresar su opinión y participar en el debate público, pero no debería imponer sus creencias ni sustituir a las instituciones políticas. Ockham defendería que el poder espiritual y el poder temporal tienen ámbitos diferentes. Igual que el papa no puede apropiarse de las competencias de emperadores y reyes, las autoridades religiosas actuales deben respetar la autonomía del Estado y los derechos de toda la ciudadanía.

2. ¿Qué mecanismos deben impedir que una autoridad actúe fuera de sus competencias?

Son necesarios la separación de poderes, el control de los tribunales, la existencia de leyes superiores, la transparencia y la posibilidad de recurrir las decisiones. Para Ockham, una autoridad que actúa fuera de su jurisdicción se convierte en un «juez no propio» y sus decisiones son nulas. Por tanto, ningún cargo debería poder actuar sin límites ni controles.

3. ¿Es legítima una decisión tomada fuera de las propias competencias si persigue una finalidad justa?

Una buena intención no convierte automáticamente una decisión en legítima. También deben respetarse la ley, los derechos de las personas y el reparto de competencias. Ockham sostiene que el papa no puede intervenir en los asuntos temporales sin causa ni culpa, aunque crea actuar por un bien superior. El fin perseguido no justifica cualquier ejercicio del poder.

4. ¿Tienen todas las personas los mismos derechos con independencia de sus creencias?

Los derechos fundamentales no deberían depender de que una persona pertenezca a una religión determinada. Ockham reconoce expresamente derechos legítimos tanto a los «fieles» como a los «infieles» y afirma que esos derechos son anteriores a la Iglesia. Esta tesis puede relacionarse hoy con la igualdad ante la ley, la libertad religiosa y la neutralidad del Estado.

6.3.5 Respuesta completa

(1) autor y contexto (0,5 puntos) 3 o 4 líneas

Guillermo de Ockham fue un filósofo y teólogo franciscano inglés del siglo XIV, representante de la escolástica tardía y del nominalismo. Vivió en una época de enfrentamientos entre el papado y el poder imperial. Tras su conflicto con el papa Juan XXII, defendió la autonomía relativa del poder civil y criticó la pretensión del pontífice de ejercer un poder absoluto sobre los asuntos políticos.

(2) señalar las ideas principales (0,5 puntos)

La idea principal del fragmento es que la potestad del papa no es absoluta, sino que debe respetar los derechos legítimos de emperadores, reyes y demás personas, sean cristianas o no.

Estos derechos existían antes de la institución de la Iglesia y, por tanto, no proceden de una concesión del papa. En consecuencia, el pontífice no puede modificarlos o suprimirlos arbitrariamente. Si interviene en asuntos que no pertenecen a su jurisdicción, sus decisiones son jurídicamente nulas.

(3) explicación de ideas (1'5 puntos) ¾ de la cara de un folio

Ockham reconoce que Cristo concedió a san Pedro y a sus sucesores una autoridad propia dentro de la Iglesia. Sin embargo, rechaza que las palabras «lo que atareis en la tierra quedará atado en el cielo» otorguen al papa un poder ilimitado sobre todos los ámbitos de la vida humana. La autoridad pontificia tiene una finalidad principalmente espiritual: orientar a los cristianos en cuestiones relacionadas con la fe, la moral y la salvación.

Esta posición se opone a la doctrina de la plenitud de poder, según la cual el papa poseería una autoridad universal y superior a la de emperadores y reyes. Para Ockham, el poder espiritual y el poder temporal tienen funciones diferentes. El papa no es el gobernante universal de todos los asuntos políticos, jurídicos y económicos.

El autor sostiene además que emperadores, reyes y particulares poseen derechos legítimos que la autoridad religiosa debe respetar. Estos derechos corresponden tanto a los fieles como a los «infieles». Por tanto, una persona no necesita pertenecer a la Iglesia para poseer bienes, formar parte de una comunidad política o disfrutar de derechos civiles. No obstante, estos derechos deben ser compatibles con las buenas costumbres, el honor de Dios y la ley evangélica.

Ockham afirma que los derechos temporales son anteriores a la aparición histórica del cristianismo. Antes de la predicación del Evangelio ya existían comunidades políticas, gobernantes, leyes y propiedades legítimas. Por eso, estos derechos no fueron creados por el papa ni dependen de su voluntad. De esta tesis se deriva una cierta autonomía del poder civil respecto del poder religioso.

El papa tampoco puede eliminar esos derechos «sin causa y sin culpa». Esto significa que toda intervención debe estar justificada y que ninguna persona puede ser privada arbitrariamente de sus derechos. Incluso la autoridad religiosa está sometida a límites morales y jurídicos. El papa puede equivocarse y ejercer su poder de manera tiránica cuando sobrepasa las funciones propias de su cargo.

Por último, Ockham sostiene que una sentencia papal que invada el ámbito temporal sería nula. El papa actuaría como un «juez no propio», es decir, como una autoridad que decide sobre una materia situada fuera de su jurisdicción. La validez de una decisión no depende solamente de la persona que la dicta, sino también de que posea competencia para hacerlo y respete los derechos de los afectados. De este modo, Ockham defiende la limitación del poder papal, la autonomía relativa del poder civil y la posibilidad de cuestionar las decisiones de una autoridad que actúa de forma tiránica.

II FILOSOFÍA MODERNA

7 El Renacimiento 88
7.1 Contexto histórico

8 Nicolás Maquiavelo (1469-1527) 90
8.1 Biografía
8.2 Comentario de *El príncipe*

9 La Ciencia Moderna 94
9.1 Galileo Galilei (1564-1642)
9.2 El racionalismo: la razón como fundamento del saber
9.3 El empirismo: conocer es experimentar

10 René Descartes (1596-1650) 96
10.1 Biografía y contexto
10.2 Duda metódica. *Cogito ergo sum*
10.3 Comentario del *Discurso del método, V*

11 John Locke (1632–1704) 107
11.1 Biografía y contexto
11.2 Comentario del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*

12 David Hume (1711-1776) 113
12.1 Biografía y contexto
12.2 Comentario de *Tratado de la naturaleza humana*. Libro I, Parte I, Sección I
12.3 La influencia en Kant: «el sueño dogmático»

13 El contractualismo (Filosofía política) 117
13.1 Thomas Hobbes (1588–1679, Inglaterra)
13.2 John Locke (1632–1704, Inglaterra)
13.3 Jean-Jacques Rousseau (1712–1778, Francia)
13.4 El pensamiento político de Kant
13.5 La Ilustración: el siglo de la razón

14 Immanuel Kant (1724-1804) 122
14.1 Biografía y contexto
14.2 Teoría del conocimiento
14.3 Ética
14.4 Comentario de la *Crítica de la razón pura*, B XIX-XX
14.5 Comentario de *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*
14.6 Ideas principales



7. El Renacimiento

7.1 Contexto histórico

Entre los siglos XV y XVIII se consolida lo que hoy conocemos como mundo moderno. Este periodo supone una transición profunda entre el orden medieval —centrado en la autoridad religiosa, el teocentrismo y la tradición— y una nueva concepción del saber y del ser humano, marcada por la autonomía de la razón, la confianza en el progreso y el papel activo del sujeto en la comprensión del mundo.

7.1.1 El Renacimiento: ruptura y continuidad

Durante los siglos XV y XVI, se produce un renacer cultural inspirado en el legado de la Antigüedad grecolatina. Este fenómeno, conocido como Renacimiento, representa una ruptura con muchas concepciones medievales, aunque no una negación total de ellas. El Renacimiento valora al ser humano, su dignidad y su capacidad para conocer y transformar el mundo. A diferencia del pensamiento medieval, donde todo conocimiento estaba subordinado a la teología y al argumento de autoridad (la Biblia, los Padres de la Iglesia, Aristóteles), en el Renacimiento se promueve una actitud crítica y autónoma del pensamiento. En el plano filosófico y científico, la figura del individuo racional cobra protagonismo. El saber deja de estar atado a la fe y a los dogmas, y comienza a buscar fundamentos racionales o empíricos para alcanzar la verdad. Este giro implica una revalorización de la naturaleza, la experiencia y el pensamiento humano, lo que prepara el terreno para el surgimiento de la ciencia moderna y de nuevas corrientes filosóficas.

7.1.2 Factores históricos, políticos y sociales del paso a la Modernidad

Este cambio de mentalidad no se produjo en el vacío, sino que estuvo acompañado de transformaciones históricas, políticas, sociales y culturales que explican el tránsito del Renacimiento a la

Modernidad:

a) El descubrimiento del Nuevo Mundo (1492) El descubrimiento de América por parte de Cristóbal Colón no solo amplió el mundo geográfico conocido, sino que puso en crisis muchas creencias tradicionales. Se reveló la existencia de otras culturas, religiones y formas de organización política, lo que provocó una relativización de los valores europeos y un impulso a la curiosidad científica. También supuso el inicio de la expansión colonial europea, que transformaría la economía, la política y el pensamiento.

b) La invención de la imprenta (hacia 1440) La imprenta de Gutenberg permitió una difusión sin precedentes del conocimiento. Libros científicos, filosóficos y literarios circularon con rapidez por Europa, facilitando la crítica al pensamiento tradicional y acelerando la formación de una opinión pública ilustrada. Se democratizó el acceso a los textos clásicos y se impulsó la alfabetización.

c) La Reforma protestante (1517) Liderada por Martín Lutero, la Reforma cuestionó la autoridad del papa y defendió la libre interpretación de las Escrituras. Esto fomentó una actitud más crítica y racional frente a la religión, debilitando el monopolio ideológico de la Iglesia Católica. La Reforma también contribuyó a la fragmentación religiosa de Europa y a una nueva relación entre religión, política y conciencia individual.

d) El auge de las monarquías absolutas y el Estado moderno Durante estos siglos, los reyes comienzan a concentrar el poder, reduciendo la influencia de la nobleza y de la Iglesia. Se consolida el Estado moderno, que requiere nuevos principios de legitimación política y nuevas formas de organización. Esto tendrá consecuencias filosóficas directas en pensadores como Maquiavelo, Hobbes o Spinoza, que reflexionan sobre el poder, la soberanía y la libertad desde presupuestos no teológicos.

e) La revolución científica de los siglos XVI y XVII Autores como Copérnico, Kepler, Galileo o Newton introducen un nuevo paradigma de conocimiento basado en la observación, la experimentación y el razonamiento matemático. Este modelo sustituye a la cosmología aristotélica-cristiana, y sienta las bases para una filosofía que aspira a la certeza y al método: es el contexto en el que surgirán figuras clave como Descartes.

7.1.3 El pensamiento moderno: del humanismo al racionalismo

La filosofía moderna, que se consolidará en los siglos XVII y XVIII, recoge muchas de las intuiciones renacentistas (como el valor del ser humano o la crítica de la autoridad), pero las sistematiza y las lleva más lejos. Los pensadores modernos ya no solo quieren recuperar a los clásicos: quieren construir un nuevo sistema filosófico, riguroso y autónomo, al margen de toda tradición. Este nuevo espíritu se plasma en la célebre máxima de Descartes: *Cogito, ergo sum*. Desde ahora, el sujeto pensante será el punto de partida del saber; la razón, su instrumento fundamental; y la experiencia y el método, los criterios de validez del conocimiento. Es el inicio de la filosofía moderna propiamente dicha.



8. Nicolás Maquiavelo (1469-1527)

8.1 Biografía

Nicolás Maquiavelo (1469-1527) fue un escritor, diplomático y pensador político florentino que vivió entre los siglos XV y XVI, en un contexto marcado por la inestabilidad de los Estados italianos y por la consolidación de las monarquías absolutas europeas. Desempeñó cargos políticos en la República de Florencia y conoció de cerca figuras como César Borgia, cuya actuación política influyó en algunas de sus reflexiones.

Se le considera uno de los iniciadores de la filosofía política moderna porque defendió la autonomía de la política respecto de la moral tradicional y de la teología. Frente a los modelos políticos ideales, Maquiavelo propone estudiar la política atendiendo a la realidad efectiva: el gobernante debe actuar considerando cómo son realmente los seres humanos, a quienes describe como frecuentemente ambiciosos, egoístas, inconstantes y movidos por sus propios intereses.

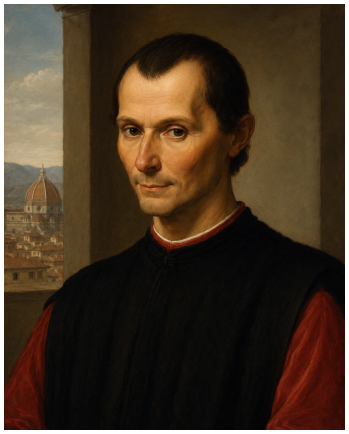


Figura 8.1: Nicolás Maquiavelo

Su obra más conocida, El príncipe, escrita en 1513, constituye una reflexión práctica sobre la adquisición, conservación y ejercicio del poder. Para Maquiavelo, el objetivo fundamental del gobernante es garantizar la estabilidad y conservación del Estado, por lo que en determinadas circunstancias puede verse obligado a adoptar medidas que no serían consideradas virtuosas desde una moral privada. De ahí procede la interpretación, aunque no sea una frase literal suya, de que «el fin justifica los medios»: en política, las acciones se valoran principalmente por su eficacia para

preservar el orden y la seguridad del Estado.

Tras el regreso de los Médicis al poder, Maquiavelo fue acusado de conspiración, encarcelado y torturado en 1513. Después de ser liberado se retiró a su propiedad cercana a Florencia, donde escribió El príncipe, que dedicó a Lorenzo de Médicis con la intención, entre otras cosas, de recuperar un puesto en la vida política. Su obra supuso una ruptura con buena parte de la tradición medieval y contribuyó decisivamente al nacimiento de una concepción moderna y realista del Estado y del poder político.

8.2 Comentario de *El príncipe*

8.2.1 Texto práctico

> Pero, siendo mi propósito escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente ir directamente a la verdad real de la cosa que a la representación imaginaria de la misma. Muchos se han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto jamás ni se ha sabido que existieran realmente; porque hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que quien deja a un lado lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende antes su ruina que su preservación: porque un hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno, labrará necesariamente su ruina entre tantos que no lo son. Por todo ello es necesario a un príncipe, si se quiere mantener, que aprenda a poder ser no bueno y a usar o no usar de esta capacidad en función de la necesidad.
> MAQUIAVELO, *El príncipe*. Trad. M. A. Granada, Madrid, Alianza, p. 83.

8.2.2 Tema del texto

El tema del texto es el siguiente: si somos realistas, hemos de reconocer que el gobernante que quiere mantenerse en el poder debe adaptar sus actuaciones a las circunstancias en que vive, no a la bondad moral.

8.2.3 Ideas principales

En primer lugar, Maquiavelo expone que el objetivo de su libro es aportar ideas útiles y, por tanto, va a ocuparse de la realidad, no de situaciones imaginarias, como han hecho otros que han escrito sobre repúblicas inexistentes, fruto de su fantasía. En segundo lugar, los seres humanos no son como deberían ser, no actúan siempre como deberían, de ahí que si una persona intenta ser buena siempre, solo logrará su ruina. En tercer lugar, un príncipe que quiera mantenerse en el poder tendrá que aprender a ser bueno o malo en función de las necesidades.

8.2.4 Explicación de las ideas

En este texto se pone de manifiesto el realismo de la teoría política de Maquiavelo. El fragmento comienza con la crítica a quienes describen sociedades ideales e inexistentes; se trata de una crítica a las utopías políticas cuando dice «muchos han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto jamás». Sin nombrarlos, Maquiavelo se refiere a autores como Platón, en su obra la República,

o Tomás Moro, autor de Utopía. Maquiavelo subraya que la sociedad real está muy alejada de esas comunidades perfectas, pues el ser humano tiende al egoísmo y a la ingratitud. Esta visión pesimista del ser humano lo lleva a afirmar que el mal es una realidad en la naturaleza humana y que el gobernante que lo ignore está condenado a equivocarse. Por ello, quien intente comportarse bien en todo momento buscará su propia ruina.

En segundo lugar, encontramos el pesimismo antropológico propio de la filosofía de Maquiavelo cuando afirma que «un hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno, labrará necesariamente su ruina entre tantos que no lo son».

Por último, el texto contiene el concepto maquiavélico de virtud cuando dice que el gobernante debe aprender a «poder ser no bueno». Maquiavelo inició una nueva manera de entender la política, separada de los principios éticos a los que había estado ligado desde Platón. Según él, la política es la ciencia y la técnica de organizar del modo más racional posible la convivencia. El gobernante, para alcanzar el bien público, que es el bien común, a veces tiene que cometer actos inmorales o contrarios a la moralidad vigente. De igual forma, si quiere mantenerse en el poder, en ocasiones habrá de actuar en contra de la moral. Así pues, la contradicción entre ética y política se hace inevitable, pero el gobernante ha de saber anteponer los intereses de la comunidad a sus propios principios éticos, pues la máxima que dirija su acción ha de ser, en primer lugar, la eficacia de su actuación, no los valores morales.

Esta teoría es consecuencia de que, para Maquiavelo, el Estado es la única garantía de la seguridad y la libertad de los individuos; por eso, la defensa de lo público es la mejor manera de defender lo privado, de ahí que el bien de la comunidad sea superior al bien particular. En suma, Maquiavelo defiende un Estado fuerte y duradero, y que el gobernante ha de actuar siempre en defensa del Estado y sólo por él.

¿Los políticos deben actuar según lo que debe ser o según lo que es, por encima de todo, para conservar el Estado?

8.2.5 Actualidad del texto

El realismo político de Maquiavelo sigue siendo actual porque muestra que la política debe atender a las circunstancias reales y no limitarse a modelos ideales. Sin embargo, esto no implica renunciar por completo a la utopía, ya que los ideales pueden servir para criticar las injusticias y orientar el cambio social.

También conviene evitar identificar el pensamiento maquiavélico con la corrupción o el beneficio personal. Para Maquiavelo, la acción política debe orientarse al **bien del Estado y al interés público**, no al enriquecimiento privado. Por ello, llamar "maquiavélica" a cualquier conducta inmoral supone simplificar su pensamiento.

Finalmente, Maquiavelo representa la ruptura con la política medieval y el nacimiento de una concepción moderna del Estado, centrada en la autonomía de la política, la conservación del orden y la organización de la vida social.

8.2.6 Errores frecuentes

- Interpretar a Maquiavelo como defensor de la **inmoralidad**. Su objetivo es analizar la política desde su propia lógica, no justificar cualquier conducta.
- Confundir **realismo político** con cinismo. Maquiavelo parte de cómo actúan realmente los seres humanos y los gobernantes.
- Afirmar que defiende que **el fin justifica los medios** como fórmula literal. Esa expresión no aparece así en *El príncipe*.
- Olvidar que el objetivo central del gobernante es la **conservación y estabilidad del Estado**.
- Juzgar el texto solo desde valores políticos actuales sin explicar primero su **contexto y pensamiento**.



9. La Ciencia Moderna

La revolución científica supuso la crisis del conocimiento tradicional basado en el principio de autoridad y su sustitución por un saber fundado en la observación, la experimentación y las matemáticas. Se desarrolló entre el Renacimiento y la Ilustración y tuvo como figuras principales a Copérnico, Kepler, Galileo, Bacon y Newton.

La cosmovisión medieval, basada en Aristóteles y Ptolomeo, concebía un universo geocéntrico, finito, jerárquico y teleológico, con la Tierra en el centro. Frente a ella, el heliocentrismo de Copérnico situó al Sol en el centro del sistema planetario y desplazó al ser humano de su posición privilegiada.

También se sustituyó la explicación finalista y organicista de la naturaleza por una concepción mecanicista y causal: el universo comenzó a entenderse como una gran máquina regida por leyes universales expresables matemáticamente. El conocimiento científico debía comprobar sus hipótesis mediante la experiencia, la medición y la experimentación.

Este nuevo modelo provocó conflictos con la autoridad religiosa. Giordano Bruno fue condenado y quemado en la hoguera por herejía en 1600, mientras que Galileo fue juzgado por la Inquisición en 1633[1] y obligado a abandonar públicamente su defensa del heliocentrismo. Estos enfrentamientos se convirtieron posteriormente en símbolos de la defensa de la libertad de pensamiento frente al dogmatismo.

9.1 Galileo Galilei (1564-1642)

Galileo Galilei fue una figura fundamental de la revolución científica. Defendió el heliocentrismo de Copérnico frente al modelo aristotélico-ptolemaico y sostuvo que el conocimiento del

[1] El 31 de octubre de 1992, el papa Juan Pablo II cerró formalmente el Çaso Galileo"tras una investigación de 13 años. En un discurso ante la Pontificia Academia de las Ciencias, reconoció los errores de los teólogos de la época.

mundo físico debía fundamentarse en la observación, la razón y la experimentación.

En su Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo (1632) comparó los modelos geocéntrico y heliocéntrico, inclinándose por este último. Además, defendió que la Biblia debía interpretarse como un texto religioso orientado a la salvación y no como una explicación científica de la naturaleza.

Su defensa pública del heliocentrismo provocó su condena por la Inquisición y sus últimos años transcurrieron bajo arresto domiciliario. Su importancia reside en haber contribuido decisivamente a establecer la autonomía de la ciencia respecto de la autoridad religiosa y un modelo de conocimiento basado en la comprobación empírica.

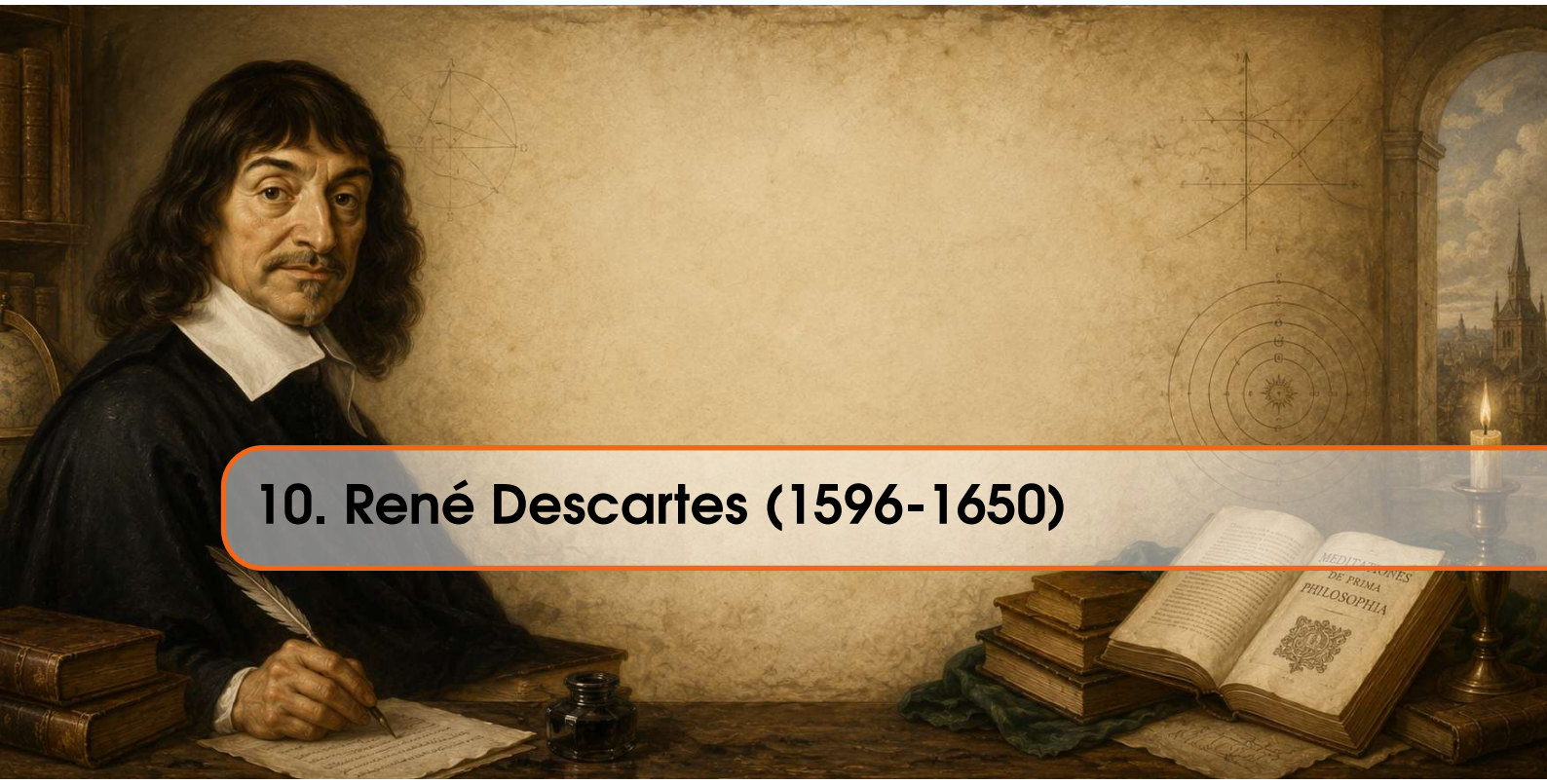
9.2 El racionalismo: la razón como fundamento del saber

Durante el siglo XVII surgió el racionalismo, especialmente en Francia y Alemania. Esta corriente, iniciada por René Descartes, defendió la autonomía de la filosofía frente a la tradición escolástica y otorgó a la razón el papel fundamental en la búsqueda de la verdad.

El racionalismo sostiene que el conocimiento verdadero no depende principalmente de los sentidos, sino de la razón, y afirma la existencia de ideas innatas. Su ideal es el conocimiento matemático: a partir de principios evidentes pueden deducirse racionalmente verdades universales y necesarias. Sus características principales son la confianza en la razón, el modelo matemático del conocimiento, el método deductivo y la defensa de las ideas innatas. Además de Descartes, destacan Spinoza, Leibniz y Malebranche. Con el racionalismo, la filosofía moderna situó al sujeto y a su capacidad racional en el centro del problema del conocimiento.

9.3 El empirismo: conocer es experimentar

El empirismo es una corriente filosófica que surge como reacción crítica al racionalismo cartesiano. Frente a la confianza absoluta en la razón y en la existencia de ideas innatas, el empirismo sostiene que todo conocimiento tiene su origen en la experiencia sensible. Esta corriente se desarrolla principalmente en Inglaterra entre los siglos XVII y XVIII y encuentra sus principales representantes en John Locke, George Berkeley, David Hume y, en ciertos aspectos, Thomas Hobbes. Los empiristas rechazan que el entendimiento humano posea ideas previas al contacto con el mundo. Afirman que la mente es como una hoja en blanco (tabula rasa) al nacer, y que todo lo que llegamos a conocer se construye a partir de lo que percibimos por los sentidos y de lo que reflexionamos sobre esas percepciones. Así, la experiencia no solo es el punto de partida, sino también el límite del conocimiento: no podemos conocer nada que no haya pasado antes por la experiencia. Con ello, el empirismo se convierte en una base fundamental para el desarrollo posterior del método científico, la epistemología moderna y el pensamiento político liberal.



10. René Descartes (1596-1650)

10.1 Biografía y contexto

René Descartes es considerado el padre del racionalismo, una corriente filosófica que confía plenamente en la razón como fuente principal del conocimiento. Su influencia se extiende más allá de la filosofía: realizó importantes aportaciones a las matemáticas —donde desarrolló la geometría analítica—, así como a la óptica, la física y otras disciplinas científicas.



Figura 10.1: René Descartes

Descartes emprende una profunda revisión del saber heredado. Rechaza los fundamentos del conocimiento aceptados por la tradición escolástica, fuertemente apoyados en el dogmatismo y en la autoridad de Aristóteles. Al mismo tiempo, se enfrenta al escepticismo, es decir, a la actitud que duda de toda afirmación y niega la posibilidad de alcanzar certezas. Ante estos dos extremos —el dogmatismo y el escepticismo—, Descartes propone una tercera vía: reconstruir el edificio del conocimiento desde sus cimientos, asegurándose de que estos sean completamente firmes e indudables. Su objetivo es establecer una filosofía segura y universal, que sirva de base para todas las ciencias. Para ello, elige como modelo el método matemático, por su claridad, rigor y evidencia. Como la razón es la misma en todos los seres humanos, este método puede aplicarse de forma universal.

10.2 Duda metódica. *Cogito ergo sum*

Descartes inaugura una nueva etapa de la filosofía que se caracteriza por la autonomía absoluta de la filosofía y la razón. Esta autonomía significa que el ejercicio de la razón no puede estar limitado por algo externo y ajeno a la razón en sí misma: ni por la tradición, ni autoridad o fe religiosa. La razón es el tribunal supremo, pues es a ella a quien corresponde juzgar lo verdadero y conveniente tanto en el ámbito del conocimiento teórico cono en el ámbito de la actividad moral y política.

El objetivo que tiene Descartes es desarrollar un sistema de proposiciones verdaderas en las que no se diese por supuesto nada que no fuera evidente por sí mismo e indudable. Pues, sólo hay una clase de conocimiento: el claro y evidente; sólo una ciencia y, por lo tanto, solamente un método.

Entonces, se hace necesario encontrar y aplicar el método adecuado, un método que le capacitaría para demostrar verdades en un orden racional y sistemático (ideal sugerido por las matemáticas). En primer lugar, este método ha de tener «unas reglas ciertas y fáciles» (a diferencia de los escolásticos que, al someter al conocimiento a tantas reglas, hacía imposible distinguir la verdad de un juego mental). Dichas reglas, nos permitirían aumentar el conocimiento, alcanzar nuevas verdades y evitar errores.

Las reglas se destinan a que se empleen rectamente las capacidades naturales y las operaciones de la mente: la intuición y la deducción. Y, es en el Discurso del método donde las reglas en que consiste el método se reducen a estas cuatro:

1. Evidencia. Es la forma de conocer de la intuición y se constituye como el criterio de verdad: sólo tomar por verdadera, aquella idea que se presente a mi pensamiento de un modo tan claro y distinto que hace imposible que pueda dudar de ella.
2. Análisis. Consiste en descomponer cualquier problema en sus elementos más simples o evidentes
3. Síntesis. Posteriormente partimos de los elementos simples para ir recomponiendo ordenadamente todos los elementos que previamente hemos analizado
4. Comprobación: finalmente una regla de precaución que consiste en revisar lo realizado para evitar los errores de la imaginación y la memoria

Así pues, como se puede observar en la primera de las reglas, Descartes se propuso dudar sistemáticamente de todo aquello de que pudiera dudarse como un paso preliminar para establecer el conocimiento cierto. Esta duda que nos recomienda Descartes es universal, pues se aplica universalmente a todo aquello que puede ser dudado y metódica, pues es practicada no por amor a la duda misma, sino como hemos mencionado anteriormente: como una etapa preliminar en la búsqueda de la certeza. Es decir, si para los estoicos la duda es el punto de llegada (porque consideran que no podemos alcanzar ninguna certeza), para Descartes, en cambio, es sólo un medio: una herramienta provisional para encontrar una verdad absolutamente cierta.

La duda metódica le lleva, en primer lugar, a dudar del conocimiento que nos proporcionan los sentidos: puesto que nos engañan a veces (por ejemplo, un objeto lejano puede parecer más pequeño de lo que es) podemos suponer que nos engañan siempre; por tanto, no podemos confiar en ellos.



Figura 10.2: Enter Caption

En segundo lugar, señala la imposibilidad de distinguir la vigilia del sueño: los pensamientos que tenemos cuando estamos despiertos nos pueden venir cuando estamos dormidos (como, por ejemplo, el movimiento de mis manos) y, por tanto, ¿cómo podemos estar seguros de que el mundo que percibimos es real? Entonces, puede dudarse de la realidad del mundo exterior En tercer lugar, la duda la extiende a los razonamientos, incluidos los matemáticos. A veces podemos cometer errores al razonar y creer que una conclusión es correcta cuando en realidad no lo es. Por ejemplo, podemos hacer una operación matemática, como 247 + 389, estar convencidos de que el resultado es correcto y después descubrir que nos hemos equivocado al calcular. Si podemos equivocarnos incluso en razonamientos que parecen seguros, Descartes considera que también debemos ponerlos provisionalmente en duda. Por eso, las ciencias y las demostraciones que hasta entonces considerábamos verdaderas tampoco pueden servir todavía como una base absolutamente segura para el conocimiento.

Además de los tres motivos de duda expuestos aquí tal como aparecen en el Discurso del método, Descartes expuso la denominada «hipótesis del genio maligno» en su obra Meditaciones metafísicas. Esta es la duda hiperbólica (no cuarto motivo de duda)1, la cual le hace plantearse en un sentido hipotético si podría existir un ser superior malvado que nos indujera al error y fuera capaz de engañarnos incluso cuando razonamos sobre cosas evidentes. Es decir, un ser muy poderoso que podría hacer que creyéramos verdadero algo que en realidad es falso: pensar que, por ejemplo, 3+2 = 4. Así lleva la duda hasta el extremo (no sólo afecta a los razonamientos matemáticos,

sino también a las intuiciones mediante las cuales se perciben verdades evidentes) para encontrar después una verdad que ni siquiera ese genio pudiera hacerle dudar y que, finalmente, le exigirá más adelante la prueba de la existencia de un Dios bueno.

Esa verdad indudable no es otra que el famoso *cogito, ergo sum*, «pienso, luego existo». Pero, ¿qué significa? Que, por mucho que dude, hay algo de lo que no podría dudar jamás: que tengo que existir porque, de lo contrario (si no existiese) no podría dudar. Es decir, cuando estoy dudando hay algo evidente que se me revela: mi propia existencia. Intuyo que es imposible que piense si no existo. Por tanto, «pienso, luego existo» no es una deducción sino una intuición, es decir, una evidencia inmediata, una idea clara y distinta como exige el método cartesiano. El *cogito, ergo sum* es, pues, la verdad indubitable sobre la cual Descartes propone fundamentar su filosofía.



Figura 10.3: Cógito, ergo sum

Pero, ¿por qué el genio maligno puede hacerme dudar de «2 + 3 = 5», pero no puede hacerme dudar de «pienso, luego existo»? Porque hay una diferencia fundamental entre equivocarme sobre lo que pienso y equivocarme sobre el hecho de que estoy pensando. El genio maligno puede engañarme sobre el contenido de mi pensamiento, pero no puede engañarme sobre el hecho de que estoy pensando. Es decir, tus pensamientos pueden ser falsos (puedes pensar que 3+5 = 4), pero sigue siendo verdad que estás teniendo esos pensamientos falsos. Puedes equivocarte al pensar, pero para equivocarte tienes que pensar. Y, para Descartes, si estás pensando, necesariamente tienes que existir mientras piensas.2

Y, no sólo nos quedamos aquí porque cuando afirmo mi propia existencia, afirmo la existencia de mí mismo/a como algo que piensa (que afirma, niega, quiere, imagina, etc.). es decir, Descartes no demuestra todavía que exista su cuerpo ni siquiera el mundo exterior, lo único que puede afirmar con toda seguridad es que existe como un ser que piensa: una sustancia pensante (*res cogitans*) cuya esencia es pensar. Por tanto, se evidencia todo acto consciente del espíritu (no un simple pensar o pensamiento, sino un claro yo-pensante).

Por ejemplo, puedo dudar de que la mesa que tengo delante exista realmente, porque quizá estoy soñando. Sin embargo, no puedo dudar de que estoy dudando. Y si estoy dudando, necesariamente existo como alguien que piensa.

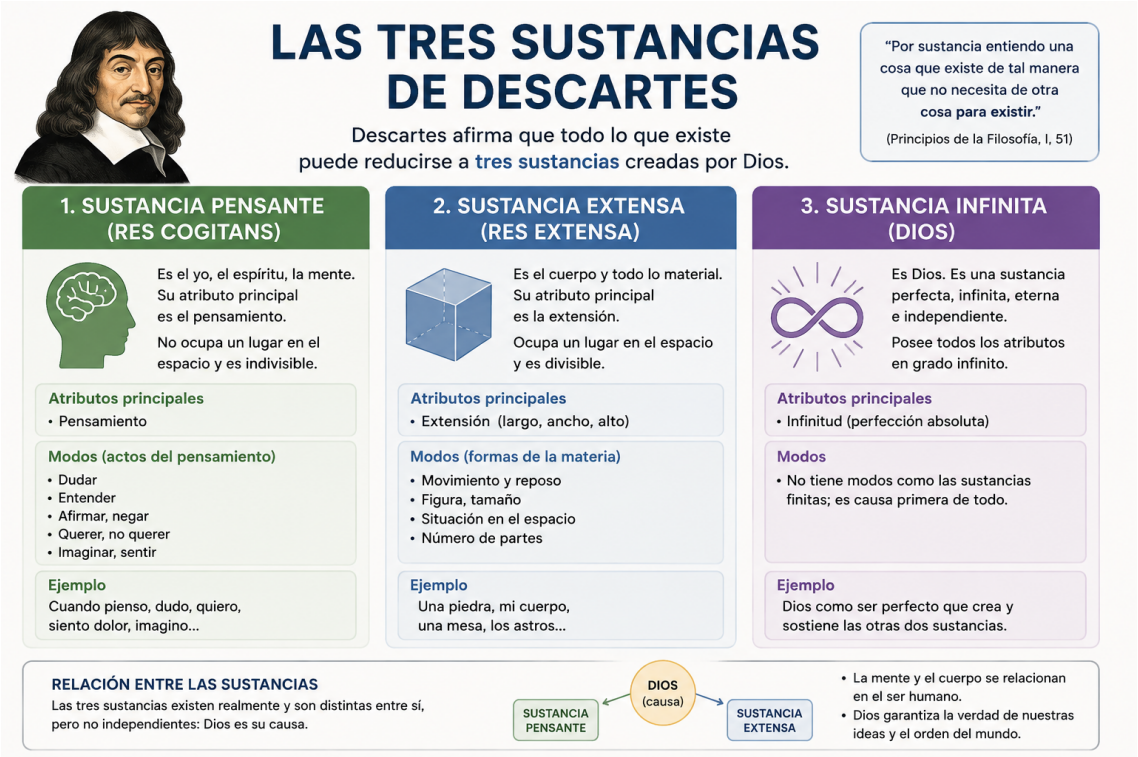


Figura 10.4: La tres sustacias cartesianas

10.3 Comentario del *Discurso del método, V*

10.3.1 Texto teórico

> Así, a causa de que nuestros sentidos nos engañan algunas veces, quise suponer que no había ninguna cosa que fuera como las imágenes que ellos nos transmiten de esa cosa. Y como hay hombres que se equivocan al razonar, incluso en cuanto a las cuestiones más simples de la geometría y cometen en ellas razonamientos falsos, juzgando que yo estaba expuesto a equivocarme como cualquier otro, rechacé como falsas todas las razones que había tomado antes por demostradas. En fin, considerando que todos los pensamientos que tenemos cuando estamos despiertos nos pueden venir también cuando dormimos, sin que haya ninguno que, por tanto, sea verdadero, resolví fingir que todas las percepciones que hasta entonces habían entrado en mi mente no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños. Pero enseguida me di cuenta de que, mientras quería pensar así que todo era falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese algo. Y notando que esta verdad pienso luego existo era tan firme y tan segura que hasta las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de hacer tambalear, juzgué que la podía recibir sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que buscaba. R. DESCARTES, *Discurso del método*, IV. Texto extraído del documento de la UCLM de la materia de Historia de la Filosofía para la EVAU del curso 2024-25.

10.3.2 Ideas principales

El texto trata sobre la búsqueda de una verdad absolutamente segura que pueda servir como fundamento de todo el conocimiento y, tal como señala en el texto, establecerse como el primer principio de la filosofía. En dicha búsqueda, Descartes se pregunta si existe alguna verdad de la que sea imposible dudar. Para responder, el texto nos presenta un razonamiento progresivo donde presenta los tres motivos de duda.

En primer lugar, Descartes duda de los sentidos porque, como señala en el texto, éstos nos engañan algunas veces. No podemos suponer que las cosas son realmente tal y como nuestros sentidos nos la muestran, es decir, no podemos confiar en «la imagen que ellos nos transmiten de esa cosa». Por ejemplo, si vemos un palo dentro de un vaso de agua y parece doblado, sabemos que no es así porque en realidad está recto. Por tanto, si a veces los sentidos me engañan, voy a suponer provisionalmente que las imágenes (o sonidos, colores, texturas, etc.) que percibo no coinciden necesariamente con la realidad.

En segundo lugar, pone en duda los razonamientos. Incluso en disciplinas aparentemente tan seguras como la geometría, los seres humanos pueden equivocarse. Por ejemplo, en cuestiones geométricas simples como «un cuadrado tiene cuatro lados», Descartes las pondría en duda porque podemos equivocarnos al razonar. Ello le lleva a considerar provisionalmente como falsos incluso aquellos razonamientos que anteriormente se creían demostrados. Es decir, pone en cuestión incluso a las verdades científicas y evidentes.

En tercer lugar, plantea la imposibilidad de distinguir la vigilia del sueño que le lleva a poner en cuestión que la realidad que percibimos sea real. Descartes observa que durante los sueños podemos tener experiencias que parecen completamente reales. Por tanto, podemos preguntarnos si nuestras

percepciones «no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños»; es decir, si aquello que experimentamos mientras estamos despiertos es realmente verdadero o podría ser semejante a esas ilusiones de un sueño. Por ejemplo, el pensamiento de mover mi mano puede suceder tanto cuando estoy despierto como cuando estoy dormido.

Estas tres dudas forman parte de la llamada duda metódica. Descartes no duda porque piense que todo sea realmente falso (pues, como dice en el texto, no es un escéptico: la duda no es su fin, sino su medio), sino porque utiliza la duda como un método para encontrar alguna verdad absolutamente indudable.

Finalmente, como señala al final del texto, se da cuenta y descubre que la propia duda conduce a una certeza. Aunque supusiera que todo es falso, «era necesario que yo, que lo pensaba, fuese algo». Es decir, tendría que existir alguien que estuviera pensando que todo es falso. Por tanto, puede afirmar que si duda, piensa; y si piensa, existe. El *cogito* se convierte así en la primera verdad absolutamente cierta que, como señala en el texto, es «el primer principio de la filosofía que buscaba» a partir del cual podrá construir un conocimiento seguro.

Un *cogito* que, como señala en el texto, es un «algo». Por tanto, cuando afirmo mi propia existencia, afirmo la existencia de mí mismo/a como algo que piensa (que afirma, niega, quiere, imagina, etc.): es una sustancia pensante (*res cogitans*) cuya esencia es pensar. Por tanto, se evidencia todo acto consciente del espíritu (no un simple pensar o pensamiento, sino un claro yo-pensante). Por ejemplo, puedo dudar de que la mesa que tengo delante exista realmente, porque quizá estoy soñando. Sin embargo, no puedo dudar de que estoy dudando. Y si estoy dudando, necesariamente existo como alguien que piensa.

10.3.3 Explicación de las ideas

El fragmento refleja perfectamente el proyecto filosófico cartesiano. En primer lugar, vemos claramente que Descartes pertenece a la corriente filosófica del racionalismo, pues la razón tiene un papel fundamental en la obtención de un conocimiento seguro. Ello le lleva a plantearse su objetivo: construir un conocimiento sobre fundamentos tan sólidos como los de las matemáticas. Para ello necesita encontrar una primera verdad completamente cierta de la cual puedan deducirse las demás.

Su método comienza rechazando provisionalmente cualquier conocimiento sobre el que pueda existir la menor duda. Pues, tal como nos exige la primera regla del método, la evidencia, sólo podemos tomar por verdadero aquello que se presenta de modo claro y distinto a mi pensamiento y debemos dudar de todo aquello que pueda ser dudado. Esta actitud recibe el nombre de duda metódica y es un paso preliminar para establecer el conocimiento cierto porque la duda no constituye el objetivo final, sino una herramienta para alcanzar la certeza (como dijimos, la duda es un medio, no un fin como para el escéptico).

Esta duda metódica es universal y radical, ya que como hemos visto en el texto, afecta tanto a los sentidos, al razonamiento como a la existencia misma del mundo exterior. Pero, además de los tres motivos que hemos visto en el Discurso del método, Descartes expuso la denominada «hipótesis del genio maligno» en su obra Meditaciones metafísicas. Esta es la duda hiperbólica (no cuarto motivo de duda)1, la cual le hace plantearse en un sentido hipotético si podría existir un ser superior malvado que nos indujera al error y fuera capaz de engañarnos incluso cuando

razonamos sobre cosas evidentes. Es decir, un ser muy poderoso que podría hacer que creyéramos verdadero algo que en realidad es falso: pensar que, por ejemplo, 3+2 = 4. Así lleva la duda hasta el extremo (no sólo afecta a los razonamientos matemáticos, sino también a las intuiciones mediante las cuales se perciben verdades evidentes) para encontrar después una verdad que ni siquiera ese genio pudiera hacerle dudar y que, finalmente, le exigirá más adelante la prueba de la existencia de un Dios bueno.

Ahora bien, como observamos en el texto, la misma duda encuentra un límite en el propio pensamiento: no puedo dudar de que estoy dudando y, por tanto, pensando. De ahí surge la primera certeza: «pienso, luego existo». A partir del *cogito*, Descartes establece como dijimos una característica fundamental del ser humano: somos, ante todo, una sustancia pensante (*res cogitans*). Por tanto, la existencia del propio pensamiento resulta más evidente que la existencia del cuerpo o del mundo exterior. El *cogito* marca así un momento decisivo en la filosofía moderna porque el sujeto pensante se convierte en el punto de partida del conocimiento. Antes de preguntarse qué existe en el mundo, Descartes busca establecer qué puede conocer con absoluta seguridad.

Además, esta certidumbre de mi existencia en tanto que «*res cogitans*» no necesita otra cosa que claridad y distinción. De la misma forma, cualquier otra verdad no necesitará más garantía que la claridad y la distinción, inmediata (intuición) o derivada (deducción). Así es descubierto el criterio de verdad o certeza.

Ahora bien, si tenemos en cuenta la hipótesis del genio maligno, sabemos que puedo dudar de la validez de dicho criterio suponiendo que puede existir un Dios engañador que me induce al error y me hace creer que dicho criterio es cierto. A partir de aquí, Descartes tendrá que demostrar primero la existencia de Dios como ser perfecto y no engañador (para asegurarse de que no hay engaño al aceptar como verdaderas aquellas proposiciones que se perciben clara y distintamente), y después podrá recuperar la certeza sobre la existencia del mundo exterior, porque un Dios perfecto no permitiría que estuviéramos permanentemente engañados sobre aquello que percibimos de forma clara y distinta.

Descartes considerará entonces superados los tres motivos de duda. Los sentidos pueden hacer que nos equivoquemos en ocasiones, pero no pueden engañarnos de forma permanente; la duda de si esto es un sueño queda superada porque Dios garantiza la existencia de un mundo exterior independiente de nuestra mente; y la duda sobre los razonamientos desaparece porque un Dios bueno no permitiría que nos equivocáramos siempre al comprender con claridad y distinción.

Aunque estos motivos de duda quedan finalmente superados, han cumplido su función dentro del método cartesiano: eliminar provisionalmente todo conocimiento inseguro hasta encontrar una primera verdad absolutamente cierta, el *cogito*, y reconstruir desde ella todo el conocimiento. Ya podemos confiar en nuestra razón.

10.3.4 Preguntas de reflexión

A) Descartes afirma: «pienso, luego existo». Algunos autores han considerado que sería más conveniente decir «siento, luego existo» o «actúo, luego existo». ¿Qué piensas tú sobre esta cuestión?

Desde la filosofía moderna, una de las preguntas fundamentales ha sido cómo puede el ser hu-

mano estar seguro de su propia existencia. Descartes trató de responder a este problema mediante la duda metódica: puso en cuestión los sentidos, los razonamientos e incluso las verdades matemáticas hasta encontrar una certeza que no pudiera ser puesta en duda. Esa verdad fue expresada mediante su conocida afirmación «pienso, luego existo». En efecto, aunque se dude de todo, el propio acto de dudar demuestra que existe alguien que está pensando.

Sin embargo, esta afirmación plantea un nuevo problema: ¿es suficiente el pensamiento para explicar qué significa existir como ser humano? Puede defenderse que Descartes tiene razón al considerar el pensamiento como una prueba indudable de nuestra existencia, pero que pensar no explica por completo lo que somos. El ser humano no solo piensa, sino que también siente, experimenta el mundo a través de su cuerpo y actúa sobre él. Por tanto, nuestra existencia debe comprenderse desde una perspectiva más amplia que incluya pensamiento, sentimiento y acción.

Es cierto que la tesis cartesiana tiene un argumento lógico y causal: si existe el pensamiento, debe existir algo que piensa. No obstante, nuestra existencia no puede reducirse a una sucesión de pensamientos, sino que tenemos sensaciones como el dolor o el placer; emociones como la alegría o el miedo; que influyen profundamente en nuestra forma de pensar y de comportarnos. Por ejemplo, cuando una persona escucha una canción que le recuerda a alguien querido, puede sentir tristeza o alegría antes incluso de ponerse a reflexionar sobre ese recuerdo. Esto muestra que la experiencia humana no se reduce a pensar: no somos una mera «*res cogitans*» sino que también sentimos y vivimos el mundo afectivamente a través del cuerpo y las emociones como señalaría Merleau-Ponty, representante de la fenomenología, para quien el cuerpo es el medio a través del cual se experimenta la realidad.

Por tanto, si bien Descartes parte del pensamiento como primera certeza, conocer nuestra existencia solo de manera intelectual deja fuera una parte esencial de lo que somos: seres que ven, oyen, tocan, sienten y actúan. Así, al caminar por una playa, no sólo pensamos en la idea de ese mar que existe: sentimos la arena bajo los pies, escuchamos las olas, notamos el viento y el frío del agua. Esa experiencia muestra que nuestra relación con el mundo no es únicamente racional, sino también corporal y sensible. Por eso, nuestra manera de existir incluye tanto el pensamiento como la experiencia vivida.

Por último, frente al solipsismo que aparece en Descartes cuando sólo puede afirmar la existencia del yo pensante, la acción puede mostrarnos precisamente que el ser humano no permanece encerrado en su conciencia o pensamiento, sino que se relaciona con otros y transforma el mundo que le rodea.

La acción es lo que transforma la idea que se resguarda en el pensamiento en un puro hecho. Pues, una persona puede pensar que debería ayudar a otra que se encuentra en peligro, pero habrá una gran diferencia entre que se limite a pensarlo o a hacerlo. Las decisiones tienen consecuencias tanto para quien actúa como para otras personas. Por tanto, parte de lo que somos se construye mediante nuestros actos. En este sentido, podría afirmarse que no solo «pensamos, luego existimos», sino que también «actuamos y, mediante nuestras acciones, mostramos quiénes somos».

En definitiva, es verdad que el objetivo de Descartes era encontrar una primera verdad indudable a partir de la cual construir un conocimiento cierto y no darnos una definición de ser humano, pero en dicha búsqueda resultamos ser un sujeto pensante. Pero esto no es suficiente. Como señalamos,

resulta necesario explicar cómo ese sujeto se relaciona con los demás y con el mundo a través tanto de su pensamiento como de su cuerpo. Por ello, se debe reconocer que el *cogito* es un excelente punto de partida, aunque no una explicación definitiva, al menos, de lo que es el ser humano. Ahora bien, pensamiento, sentimiento y acción no tienen por qué entenderse como alternativas enfrentadas, sino más bien como dimensiones complementarias de una misma existencia: el pensamiento permite tomar conciencia de nuestra existencia y nuestras experiencias, emociones y acciones las que llenan esa existencia de contenido.

B) Si nuestros sentidos pueden engañarnos y también podemos equivocarnos al razonar, ¿existe alguna verdad de la que podamos estar completamente seguros?

Los seres humanos conocemos la realidad principalmente mediante los sentidos y la razón. Sin embargo, ambos pueden conducirnos al error: los sentidos a veces nos engañan y también podemos equivocarnos al razonar. Esto plantea una cuestión fundamental: ¿es posible alcanzar alguna verdad completamente cierta e indudable, como pretendía Descartes? Puede defenderse que existen algunas certezas básicas, como la propia existencia mientras pensamos, pero también que la búsqueda de una seguridad absoluta revela los límites de nuestro conocimiento. Paradójicamente, solo cuestionando lo que creemos verdadero, reconociendo nuestros errores y corrigiéndolos podemos construir un conocimiento cada vez más fiable, aunque muchas veces sea provisional y revisable.

En primer lugar, aunque los sentidos puedan engañarnos y nuestra razón pueda equivocarse, sí existen algunas verdades de las que podemos estar completamente seguros. La principal es nuestra propia existencia mientras pensamos, tal como defendió Descartes. Incluso podemos considerar que existen algunas certezas inmediatas relacionadas con nuestra propia conciencia. Por ejemplo, alguien puede equivocarse sobre la causa de su dolor, pero no puede negar que está experimentando ese dolor mientras lo siente. De la misma forma, puede dudarse de que exista realmente aquello que provoca miedo, pero no de que se está sintiendo miedo. Esto muestra que las experiencias conscientes poseen una certeza especial, aunque no garanticen que nuestra interpretación del mundo exterior sea correcta. De hecho, se puede señalar, que dichas verdades se caracterizan por la subjetividad y la caída en el famoso solipsismo cartesiano. Nos quedaríamos «encerrados» en nuestro propio círculo de la verdad.

Quizás, como señalaban los escépticos, ninguna verdad sea completamente segura, ya que toda afirmación puede revisarse posteriormente. Es decir, la mayoría de las verdades que aceptamos no tienen ese carácter absoluto pretendido. A lo largo de la historia se han considerado ciertas muchas ideas que posteriormente fueron corregidas. Durante siglos se pensó, por ejemplo, que la Tierra ocupaba el centro del universo, hasta que nuevos descubrimientos obligaron a revisar esa concepción. Esto muestra que aquello que consideramos verdadero depende muchas veces de las pruebas disponibles en cada momento. El error no impide el conocimiento; al contrario, detectar una equivocación permite sustituir una explicación menos adecuada por otra mejor.

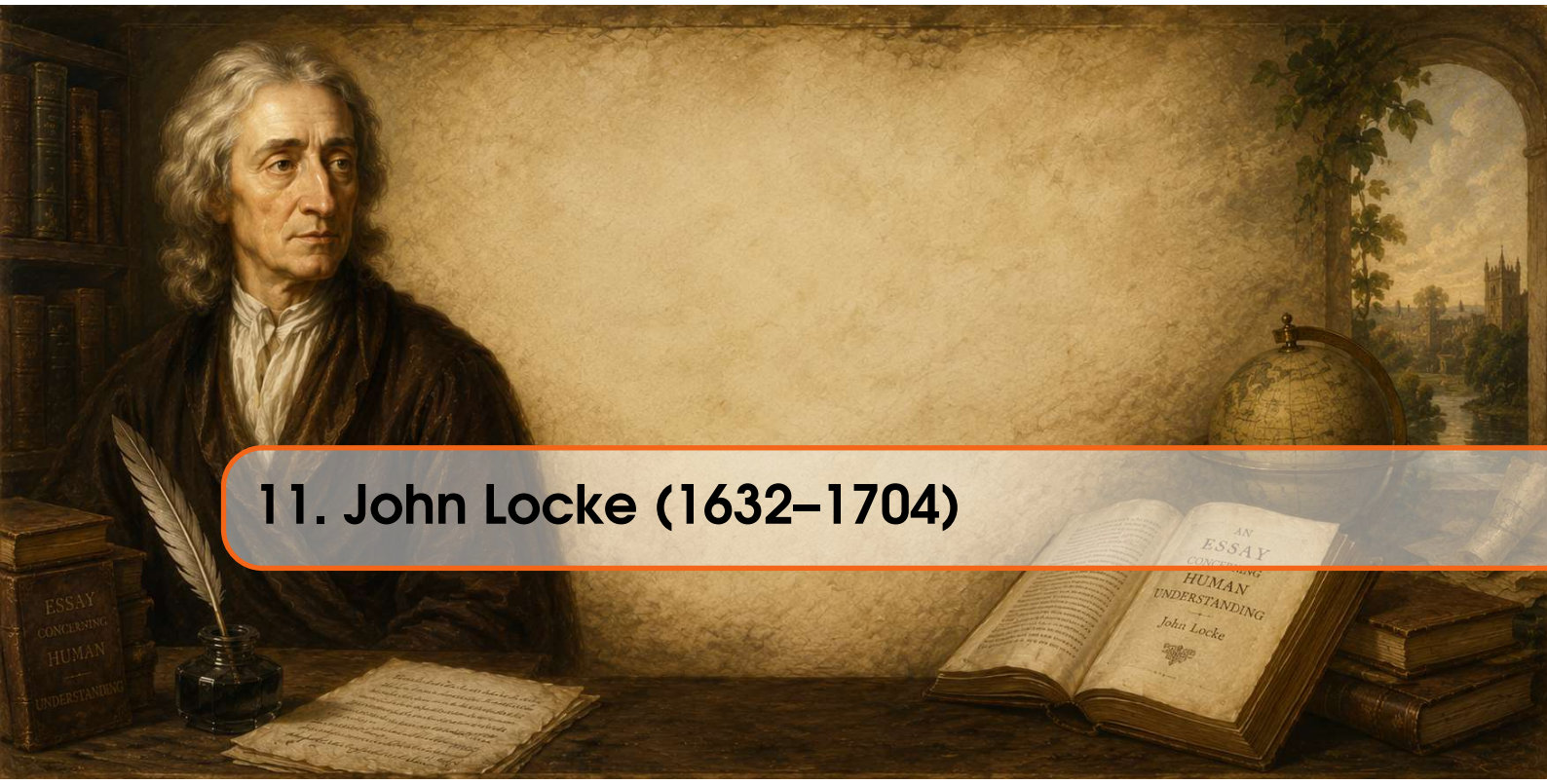
De esto último se percataría Karl Popper, pues defendió que las teorías científicas nunca pueden considerarse definitivamente demostradas, sino que deben poder ser puestas a prueba y, si es necesario, refutadas. La ciencia progresa precisamente porque somete continuamente sus propias afirmaciones a crítica. Una teoría se acepta mientras explique los hechos y resista los intentos de demostrar que es falsa. De esta forma, la duda no aparece como enemiga de la verdad, sino como

una herramienta que permite acercarnos a conocimientos cada vez más fiables.

Pero, si todo conocimiento no es absoluto y sólo es provisional y revisable, ¿todo tiene el mismo valor? Esto conduciría a un escepticismo extremo y aceptar que una verdad no es absoluta y puede ser revisada no significa afirmar que todas las ideas sean igualmente válidas. Existen afirmaciones mucho mejor fundamentadas que otras porque disponen de pruebas, argumentos y comprobaciones. Por ejemplo, una explicación científica apoyada por numerosos experimentos resulta más fiable que una simple opinión sin evidencias.

En conclusión, parece posible admitir la existencia de algunas verdades completamente seguras, como la certeza cartesiana de la propia existencia mientras se piensa o esas certezas inmediatas que mencionamos. Sin embargo, la mayor parte de nuestro conocimiento sobre el mundo no posee ese mismo grado de seguridad. Los sentidos pueden engañarnos, nuestros razonamientos pueden contener errores y la propia historia demuestra que muchas teorías consideradas verdaderas han tenido que ser corregidas.

Por tanto, lo más razonable es aceptar que el conocimiento tiene un carácter provisional y revisable. Pero esto no debe interpretarse como una debilidad, sino como una de las principales fortalezas del conocimiento humano: somos capaces de reconocer nuestros errores y aprender de ellos. Quizá, entonces, la cuestión no sea únicamente si podemos alcanzar una verdad absoluta, sino si necesitamos realmente certezas absolutas para poder conocer y comprender la realidad.



11. John Locke (1632–1704)

11.1 Biografía y contexto

John Locke (1632–1704) nació en Wrington (Somerset, Inglaterra) en el seno de una familia puritana de clase media. Su infancia y juventud estuvieron marcadas por la turbulencia política y religiosa de la Guerra Civil inglesa. Educado en la prestigiosa Westminster School y más tarde en la Universidad de Oxford, Locke recibió una formación académica fuertemente dominada por la escolástica tradicional, un enfoque intelectual que pronto le resultaría insuficiente e insatisfactorio.

Su horizonte intelectual se expandió decisivamente gracias al estudio de la medicina, la anatomía y las ciencias experimentales, entablando amistad con figuras clave de la Revolución Científica como Robert Boyle e Isaac Newton. La influencia del método empírico de las ciencias naturales moldeó de manera irreversible su pensamiento: para Locke, el conocimiento no procede de ideas innatas ni de dogmas revelados, sino de la experiencia sensible y de la reflexión sobre la misma.

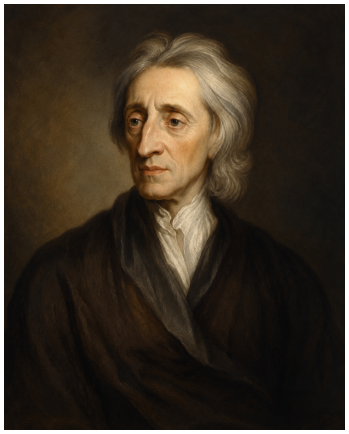


Figura 11.1: John Locke

Su trayectoria personal dio un giro político fundamental al convertirse en médico personal, secretario y confidente de Lord Ashley (futuro primer Conde de Shaftesbury), uno de los líderes más destacados del partido Whig. Esta vinculación al entorno parlamentarista opuesto al absolutismo de los Estuardo le obligó a exiliarse en Francia y, posteriormente, en Holanda (1683–1689), un espacio francamente tolerante donde perfeccionó sus grandes obras filosóficas. Locke regresó triunfalmente a Inglaterra tras la Gloriosa Revolución de 1688, evento político que sus escritos contribuyeron a

consolidar y justificar teóricamente.

El pensamiento de John Locke constituye la piedra angular de dos de las corrientes filosófico-políticas más influyentes de la Modernidad:

11.2 Comentario del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*

11.2.1 Texto práctico

> Para entender rectamente el poder político y derivarlo de su origen, debemos considerar cuál es el estado en que se hayan naturalmente todos los hombres; y este es un estado de perfecta libertad para ordenar sus acciones y disponer de sus posesiones y personas como juzguen conveniente, dentro de los límites de la ley natural, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre. (. . .) El estado de naturaleza tiene una ley natural que lo gobierna y que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla que, siendo todos iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones.
> LOCKE, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, trad. Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, cap. II, §§4 y 6, p. 36

- El Empirismo epistemológico: Expuesto magistralmente en su Ensayo sobre el entendimiento humano (1689), Locke sostiene que la mente es al nacer una *tabula rasa* (un lienzo en blanco). Rechaza las ideas innatas y afirma que todo concepto, juicio o conocimiento deriva exclusivamente de los sentidos y la experiencia, sentando las bases del método empírico en las ciencias humanas.
- El Liberalismo político y el Iusnaturalismo racionalista: Articulado en sus Dos Tratados sobre el Gobierno Civil (1689), Locke defiende la existencia de derechos naturales inalienables (vida, libertad y propiedad) previos a la formación de la sociedad política. El Estado nace mediante un contrato social fundado en el consentimiento de los gobernados, actuando como un mero mandatario o protector de dichos derechos.

Tolerancia y laicidad del Estado: En su Carta sobre la tolerancia (1689), aboga por la separación entre las competencias de la Iglesia y del Estado, argumentando que la fe religiosa no se puede imponer mediante la coacción política o la fuerza legislativa. Locke encarna la transición decisiva hacia la Ilustración: un pensador centrado en los límites de la razón humana, defensor de la moderación política frente al absolutismo, y arquitecto intelectual del modelo parlamentario y constitucional contemporáneo.

11.2.2 Ideas principales

Las ideas resaltadas del texto se pueden presentar de este modo

1. Origen del poder político: Para comprender el poder político legítimo hay que remontarse al estado de naturaleza originario.
2. Libertad e igualdad naturales: En este estado, los seres humanos son plenamente libres e independientes, pudiendo disponer de sus personas y bienes sin subordinación ni dependencia

de la voluntad ajena.

3. La Ley Natural y la Razón: El estado de naturaleza está gobernado por una ley natural coercitiva que es identificable a través de la razón humana.
4. Prohibición del daño a los derechos fundamentales: La razón enseña que, al ser todos los hombres iguales, ninguno debe atentar contra la vida, salud, libertad o posesiones de los demás.

11.2.3 Para profundizar en las ideas

De cara a la comprensión de estas ideas interesa mucho realizar una visión del origen de los derechos, que son el límite de la acción humana dentro de un estado de libertad. Estos derechos son aquellos contra los que no se debe atentar, y que constituyen la visión misma de la visión natural de Locke, y no nacen del Estado, sino que son previos a éste.

Esta visión contrasta con la que sostiene un autor como Hobbes, para quien este tipo de derechos sólo comienzan a existir cuando comienza a existir el estado. En la naturaleza solamente existe el derecho emanado de la pura necesidad de supervivencia, que convierte a todos en enemigos de todos. Los derechos que establecen límites que no deben ser traspasados son algo que hay que «fabricar» de algún modo.

Derechos antes y después del Estado en Hobbes

Derechos de propiedad, libertad civil y justicia:

- Para Hobbes nacen 100 % con el Estado (el Leviatán). Antes de las leyes del soberano, nadie puede decir «esto es mío», porque cualquiera tiene «derecho» a quitárselo si tiene la fuerza para hacerlo. En Locke, en cambio, la propiedad y la libertad son derechos preexistentes que el Estado solo viene a proteger.
- El único «derecho» inviolable para Hobbes: El derecho a la autodefensa / preservación de la propia vida. Incluso tras firmar el pacto e instituir el Estado, si el soberano ordena a un súbdito que se ejecute a sí mismo o que no se defienda de un ataque, el súbdito conserva el derecho a resistirse, porque el motivo original para pactar fue precisamente salvar la vida.

Derechos antes y después del Estado en Locke

- Derechos naturales preexistentes e inalienables: para Locke, derechos como la vida, la libertad, la salud y la propiedad privada nacen antes que el Estado, fundamentados en la ley natural que la razón revela. El Estado no es el creador ni el otorgante de estos derechos, sino un mero instrumento o «juez imparcial» instituido mediante el contrato social con el único fin de garantizarlos, protegerlos y sancionar a quienes los violen.
- El derecho a la resistencia: como el poder político se sostiene sobre un pacto fiduciario (trust), si el gobernante se convierte en un tirano y atenta contra la vida, la libertad o los bienes de los ciudadanos, quiebra el contrato. En ese momento, la soberanía vuelve al pueblo, que conserva el derecho legítimo a la rebelión o resistencia para derrocar al gobierno arbitrario y restablecer un orden que respete los derechos naturales originarios.

Si se quiere comprender bien el origen y la naturaleza de estas afirmaciones conviene recordar que estas ideas no son originales de Locke, sino que surgen en el pensamiento de la Escuela de Salamanca. Si bien esta escuela no es materia de explicación en el curso de 2º de Filosofía, ni

para la PAU, es conveniente no perder de vista su existencia y realidad para contextualizar bien el pensamiento de los autores británicos.

Francisco de Vitoria, considerado el fundador del Derecho Internacional moderno, defendió la existencia de una ley natural grabada en la razón humana. Vitoria sostuvo que todos los seres humanos, por el mero hecho de serlo (incluidos los indígenas americanos), poseen *dominium* legítimo sobre su vida, su libertad y sus bienes en virtud del derecho natural. El Estado no crea los derechos: el poder político nace de la comunidad para buscar el bien común, pero no es absoluto ni puede arrebatar arbitrariamente los derechos naturales de los individuos, pues estos provienen de la propia naturaleza humana y no de la concesión del soberano. Juan de Mariana. Si Locke teorizó el derecho a la rebelión frente al gobierno tiránico, Juan de Mariana llevó este planteamiento a su conclusión más radical en su obra De rege et regis institutione (1599). Mariana planteó un «estado de naturaleza» primario donde los hombres vivían libres e iguales. Para protegerse, la sociedad decide instituir el poder político mediante un pacto, pero la soberanía sigue residiendo originariamente en la comunidad (el pueblo). El rey es un mero administrador sujeto a las leyes. Si el monarca quiebra ese pacto, viola las leyes fundamentales, impone gravámenes injustos o atenta contra la vida y bienes de sus súbditos, se convierte en tirano. En ese caso, la comunidad tiene el derecho legítimo de deponerlo. Si no existe vía judicial ni pacífica para derrocarlo, Mariana justifica expresamente el tiranicidio (la ejecución del tirano a manos de un particular en nombre del bien común). Francisco Suárez (De legibus, 1612) sintetizó y perfeccionó la filosofía política salmantina, influyendo decisivamente en autores protestantes centroeuropeos (Hugo Grocio, Samuel Pufendorf) que sirvieron de puente directo hacia John Locke. El poder reside en la comunidad: Suárez argumentó que ningún hombre tiene una superioridad natural sobre otro para gobernarle. El poder político pertenece al cuerpo social colectivamente (*pactum translationis*). Condicionalidad de la soberanía: la comunidad delega el ejercicio del poder en el rey bajo la condición implícita de que busque el bien común. Si el gobernante se transforma en tirano (*tyrannus in regimine*), la delegación pierde su validez y la comunidad recupera su potestad originaria para defenderse y cambiar de gobierno.

11.2.4 Explicación de las ideas

Para entender la naturaleza y el origen del poder político, Locke propone remontarse al estado de naturaleza, una condición previa a cualquier institución estatal en la que los seres humanos gozan de una libertad e igualdad radicales, pudiendo disponer de sus personas y posesiones de manera autónoma sin subordinación a la voluntad ajena. Sin embargo, esta condición no constituye un escenario de arbitrariedad ni anarquía, pues se halla regida por una Ley Natural universal que no es sino la propia razón humana. Al ser consultada, dicha razón enseña que la igualdad originaria entre los hombres impone un deber negativo ineludible: la prohibición absoluta de atentar contra los derechos fundamentales de los demás, definidos explícitamente en el catálogo lockeano como la vida, la salud, la libertad y las posesiones.

Resulta indispensable señalar que la arquitectura del iusnaturalismo racionalista de Locke no nace en un vacío conceptual, sino que recupera y seculariza postulados clave desarrollados más de un siglo antes por la neoescolástica española de la Escuela de Salamanca. La afirmación lockeana

de que los derechos a la vida, la salud, la libertad y las posesiones son inherentes a la condición humana antes de la existencia de cualquier ordenamiento positivo guarda un paralelismo directo con la noción de dominium de Francisco de Vitoria (*Relectio de Indis*). Vitoria reconoció la dignidad ontológica y la titularidad de derechos naturales en todo ser humano por el mero hecho de serlo, al margen de su credo o de la voluntad de las autoridades políticas.

Asimismo, la estructura del poder político como un mero mandato fiduciario (trust) en Locke rescata la concepción de la potestad política de Francisco Suárez (Defensio Fidei). Para Suárez, la soberanía reside primordialmente en la comunidad, la cual delega de manera condicional el ejercicio del poder al gobernante. Al sostener Locke que la ley natural es una norma racional que obliga a todos por igual, sitúa implícitamente al soberano bajo el marco de esa misma ley. Esta premisa constituye la base teórica del derecho a la resistencia armada y la disolución del gobierno (Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil -1689-, capítulos XVIII y XIX): si el gobernante quiebra el encargo recibido y atenta contra los bienes o la persona de los ciudadanos, pierde su legitimidad y se transforma en un tirano. Esta legitimidad de la rebelión encuentra su antecedente más contundente en la formulación de Juan de Mariana (De rege et regis institutione), quien justificó la deposición —e incluso la ejecución— del gobernante que conculca los derechos fundamentales del cuerpo social.

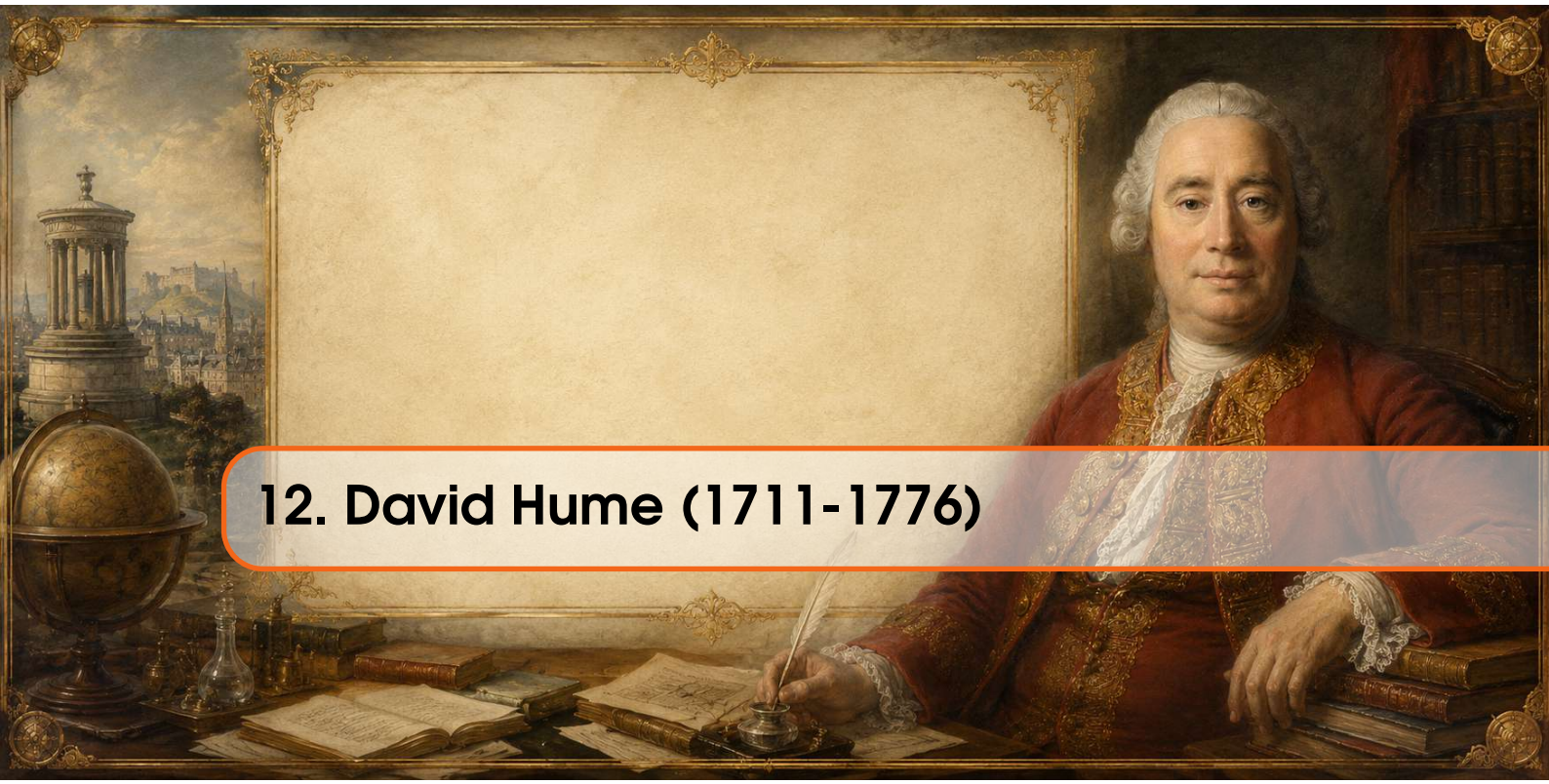
El significado profundo del texto de Locke se esclarece de manera definitiva al contrastarlo con las dos grandes visiones coetáneas y posteriores del estado de naturaleza en la filosofía política moderna: las de Thomas Hobbes y Jean-Jacques Rousseau.

Frente al absolutismo de Hobbes (Leviatán), la discrepancia es radical. Para Hobbes, el estado de naturaleza es un escenario amoral y anárquico de «guerra de todos contra todos» (*homo homini lupus*), donde las nociones de justicia, derecho o propiedad son inexistentes. En el esquema hobbesiano, los derechos nacen exclusivamente cuando la multitud cede toda su libertad al Leviatán a cambio de seguridad. Locke, por el contrario, concibe el estado de naturaleza como un estado potencialmente pacífico y normativo, gobernado por la Razón. Para Locke, el Estado no es el creador de los derechos, sino su garante: la comunidad política no se instituye para renunciar a la libertad, sino para dotarse de un juez imparcial que arbitre los conflictos con equidad y evite que la autotutela de los particulares degenere en estado de guerra.

Por otro lado, la contraposición con Rousseau (Discurso sobre el origen de la desigualdad) pone de relieve la especificidad del modelo burgués y liberal de Locke. Aunque Rousseau coincide con Locke en que el ser humano no es malévolo por naturaleza, sitúa en el nacimiento de la propiedad privada el origen de la corrupción moral, la servidumbre y la desigualdad social. Locke, en cambio, otorga a las «posesiones» un rango ontológico equiparable al de la vida y la libertad, justificando la propiedad como un derecho natural básico derivado del trabajo humano. De este modo, mientras que para Rousseau el contrato social busca restituir la igualdad perdida refinando la voluntad general, para Locke la finalidad última del pacto político es la salvaguarda de un orden de derechos individuales preexistente.

11.2.5 Posibles preguntas

1. El texto sostiene que los hombres son plenamente libres para «ordenar sus acciones y disponer de sus posesiones (...) sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre». ¿Hasta qué punto es legítimo que el Estado restrinja las libertades individuales a los ciudadanos sin convertir el pacto político en una forma de paternalismo o autoritarismo?
2. Locke afirma que la razón es la ley natural que enseña a la humanidad la igualdad y la convivencia pacífica si se la consulta. ¿Sigue siendo la razón un tribunal universal objetivo para articular la convivencia política, o la política actual se sostiene sobre emociones y dinámicas tribales ajenas al ideal ilustrado?



12. David Hume (1711-1776)

12.1 Biografía y contexto

El presente fragmento pertenece a David Hume, filósofo escocés del siglo XVIII, representante de la corriente empirista inglesa junto con Locke (1632-1704) y Berkeley (1685-1753). En este contexto filosófico se produce un amplio debate entre el racionalismo (Descartes, Spinoza y Leibniz) y el empirismo, que será superado posteriormente por Kant. Esta época se caracteriza por la importancia de la experiencia en el método científico.

Hume basa su propuesta filosófica en el conocimiento procedente de la experiencia sensible, por lo que es crítico con la metafísica racionalista, dado que pretende conocer la realidad de manera objetiva, yendo más allá de la experiencia sensible. Su obra más importante es *El tratado de la naturaleza humana* (1739) en donde aborda cuestiones de conocimiento, ética y moral.



Figura 12.1: David Hume

12.2 Comentario de *Tratado de la naturaleza humana*. Libro I, Parte I, Sección I

12.2.1 Texto teórico

> Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas, que denominaré IMPRESIONES e IDEAS. La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia. A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar impresiones; e incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por ideas entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos; de esta clase son todas las percepciones suscitadas por el presente discurso, por ejemplo, con la sola excepción del placer o disgusto inmediatos que este discurso pueda ocasionar. No creo que sea necesario gastar muchas palabras para explicar esta distinción. Cada uno percibirá en seguida por sí mismo la diferencia que hay entre sentir y pensar. Los grados normales de estas percepciones se distinguen con facilidad, aunque no es imposible que en algunos casos particulares puedan aproximarse mucho un tipo a otro.

12.2.2 Conceptos fundamentales

- Contenidos mentales: Se refiere a todo aquello sobre lo que tenemos información en nuestra mente y podemos razonarlo o experimentarlo.
- Empirismo: Corriente filosófica que surge en siglo XVII y que da mayor primacía a la experiencia en el conocimiento.
- Experiencia: Es aquella fuente de conocimiento que proviene de la información que recibimos del mundo exterior de manera sensible.
- Percepciones: Impresiones e ideas: Las percepciones son los contenidos de la mente y pueden ser de dos tipos: impresiones e ideas. Esta diferenciación depende del grado de intensidad con el que las experimentemos.
- Costumbre y hábito: Son aquellos procesos que permiten establecer un vínculo entre dos fenómenos que suceden en un espacio y un tiempo determinado.

12.2.3 Ideas principales

El tema del fragmento de texto es la distinción que establece Hume entre los dos tipos de contenidos mentales: impresiones e ideas.

Las ideas principales del fragmento son:

- Las percepciones de la mente humana son de dos tipos: las impresiones y las ideas.
- Las impresiones se presentan de manera más intensa, como las sensaciones, pasiones y emociones, por lo que son más fuertes y vivas.
- Las ideas son imágenes debilitadas de las impresiones que aparecen al pensar y razonar.
- La diferencia entre ambas depende del grado de fuerza y vivacidad, aunque se pueden distinguir a través de la diferencia entre sentir y pensar.

12.2.4 Explicación de las ideas

En el texto, Hume parte de la tesis empirista acerca de que todo conocimiento surge de la experiencia para tratar de explicar las diferencias que existen entre los contenidos que hay en la mente humana.

Dentro del empirismo, existen diferentes interpretaciones sobre la concepción de la experiencia. Para Locke, la experiencia es una combinación de experiencia externa e interna y Berkeley concibe la experiencia como producto de nuestra mente desde el idealismo. Por su parte, para Hume las impresiones y las ideas son dos tipos de percepciones que integran los contenidos de la mente.

Hume comparte con Locke la experiencia como fuente del conocimiento y analiza de forma similar a través de las ideas simples y complejas. Ambos son figuras claves de la Ilustración inglesa, aunque Hume apuesta por un método más inductivo estableciendo los límites del conocimiento.

- Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas, que denominaré IMPRESIONES e IDEAS: [...] La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia: El filósofo escocés considera que el conocimiento se produce cuando las ideas que existen en la mente se combinan. Defiende que los contenidos de la mente humana son percepciones, distinguiendo dos tipos: impresiones e ideas. Las diferencias que existen entre ambas va a depender del grado de fuerza con el que las percibamos.

A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar impresiones; [...] nuestras sensaciones, pasiones y emociones [...]ideas entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos: Las impresiones se presentan de manera más intensa e inmediatas, como las sensaciones, pasiones y emociones, por lo que son más fuertes y vivas. Pueden ser simples o complejas. Por su parte, las ideas son copias debilitadas de las impresiones o réplicas de las impresiones sensibles que provienen del acto del pensamiento y el razonamiento y se viven con menor fuerza.

Hume parte de la distinción entre percepciones simples y complejas para tratar de explicar las ideas complejas. El análisis de Hume le lleva a afirmar que la experiencia es el resultado de la asociación de ideas entre sí, y esta asociación se explica a través de la costumbre y el hábito. Por ejemplo, cuando percibimos el sonido del timbre, lo asociamos a que la clase ha terminado, y esto, según Hume produce la creencia de que existe una conexión entre los dos fenómenos.

De esta manera, las impresiones y las ideas son los contenidos que provienen de la experiencia y, a través del hábito y la costumbre, se producen las conexiones entre los diferentes hechos. Hume establece una crítica al principio de causalidad, dado que no podemos tener impresiones de la conexión que se da entre la causa y el efecto, debido a que esta relación es producto de la costumbre.

El empirismo defendido por Hume desemboca en escepticismo, dada la imposibilidad de establecer una verdad metafísica debido a que el conocimiento siempre proviene de la experiencia y, además, no podemos fundamentar con certeza el conocimiento sobre los hechos futuros. Kant, recogerá el testigo de Hume para corregir este escepticismo y plantear los límites de la razón en el conocimiento.

Cada uno percibirá en seguida por sí mismo la diferencia que hay entre sentir y pensar: Al final del texto, aparece que cada persona puede conocer a través de las percepciones fruto de

la experiencia la diferencia que existe entre sentir y pensar. Aquí Hume está distinguiendo las impresiones, relacionadas con el sentir, que se experimentan con mayor fuerza, de las ideas, relacionadas con el pensar, que son más débiles.

En conclusión, la filosofía de Hume recibe influencias del empirismo de Locke, aunque el filósofo escocés defiende un modelo de empirismo en el que los contenidos de nuestra mente son percepciones que pueden ser impresiones o ideas. Ambas proceden de la experiencia y son el fundamento del pensamiento y el razonamiento, por lo que tratar de superar los límites de la experiencia conduce al error. Asimismo, Hume supone un precedente de la teoría del conocimiento y de la crítica a la metafísica dogmática llevada a cabo por Kant.

12.3 La influencia en Kant: «el sueño dogmático»

La lectura de Hume provocó una auténtica conmoción en Immanuel Kant, quien confesó que el pensamiento del escocés le «sacó de su sueño dogmático». ¿Qué significa esto? Antes de Hume, Kant, como muchos otros filósofos ilustrados, aceptaba de forma bastante acrítica las bases de la metafísica racionalista dogmática (especialmente la de Leibniz y Wolff), que pretendía demostrar la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y otras ideas trascendentes como la totalidad del mundo por medio de la razón pura, es decir, sin recurrir a la experiencia. Hume, al mostrar que la causalidad no es una propiedad objetiva del mundo, sino una costumbre mental nacida de la repetición de impresiones, desestabiliza todo el edificio de la razón metafísica. Si ni siquiera la conexión entre causa y efecto puede establecerse racionalmente, ¿cómo seguir confiando en un conocimiento puro de lo real? Este cuestionamiento radical lleva a Kant a replantearse por completo la posibilidad y los límites del conocimiento. En respuesta a Hume, desarrolla su filosofía crítica, cuyo propósito será precisamente fundamentar la ciencia sin caer en los excesos de la metafísica, y establecer cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento humano. En otras palabras, si Hume sembró la duda, Kant intentará responderla desde una nueva perspectiva.

12.3.1 Preguntas de actualidad

- **¿Es posible, en un mundo en el que estamos conectados por la tecnología y las redes sociales, creer que solo podemos guiarnos por nuestra propia experiencia para conocer?** Hoy en día el contenido que consumismo en redes sociales se nos muestra de manera que nos suscita dudas acerca de su veracidad.Por ello, en una época en la que las noticias falsas tienen mayor potencial de llegar a mayor número de personas, cada vez tenemos que realizar un mayor esfuerzo para legitimar la validez de nuestro conocimiento sobre el mundo y la realidad. En este contexto, la pregunta que debemos plantearnos es hasta qué punto el conocimiento que fundamente la experiencia es la única fuente válida del conocimiento o se requiere de razonamiento lógico y compresión conceptual para poder evaluar la veracidad de los hechos.



13. El contractualismo (Filosofía política)

El contractualismo agrupa a las teorías que fundamentan la legitimidad del Estado en la existencia de un contrato social. Según estas teorías, el poder del Estado no es natural ni divino, sino el resultado de un acuerdo entre los individuos para garantizar su convivencia. Aunque los principales pensadores contractualistas comparten esta idea básica, justifican dicho pacto desde perspectivas muy distintas.

13.1 Thomas Hobbes (1588–1679, Inglaterra)

Fue el primer filósofo moderno en formular con claridad una teoría del contrato social. Según Hobbes, en un mundo sin Estado ni leyes —lo que él llama el estado de naturaleza— los seres humanos viven dominados por el miedo y la desconfianza. El deseo de poder y la búsqueda de la propia supervivencia llevan a una guerra constante de «todos contra todos», donde rige la ley del más fuerte. De ahí su célebre frase: «*El hombre es un lobo para el hombre*» (Homo homini lupus). El ser humano puede razonar que ciertas normas serían beneficiosas para todos, pero estas solo funcionarían si todos las cumplen. Para garantizar el cumplimiento, es necesario un poder común y coercitivo. Hobbes propone la cesión de todos los derechos individuales a una autoridad soberana —el Leviatán— que imponga el orden y mantenga la paz. Este soberano debe tener un poder absoluto, ya que solo así podrá impedir el retorno al caos. Hobbes, por tanto, es defensor de un Estado autoritario y absolutista. La obra principal de Hobbes, Leviatán (1651), toma su nombre de una criatura bíblica que simboliza el poder inmenso del Estado. En ella, Hobbes argumenta que el miedo a la muerte violenta y el deseo de seguridad llevan a los individuos a renunciar a su libertad natural y transferir su poder a un soberano absoluto. Esta cesión no es un contrato entre el pueblo y el gobernante, sino entre los propios individuos, que acuerdan obedecer a una autoridad que esté por encima de todos.

13.2 John Locke (1632–1704, Inglaterra)

Considerado el padre del liberalismo político, Locke presenta una visión mucho más optimista de la naturaleza humana. En su concepción del estado de naturaleza, los individuos viven en libertad, en igualdad y en paz, y poseen derechos naturales inalienables: vida, libertad y propiedad. Estos derechos son anteriores al Estado y no pueden ser violados por ninguna autoridad. El Estado nace cuando los ciudadanos, para proteger sus derechos, acuerdan formar una sociedad política a través de un pacto social. Sin embargo, a diferencia de Hobbes, el poder del Estado debe estar limitado y dividido: Legislativo (crea las leyes) - Ejecutivo (las aplica) - Federativo (relaciones exteriores) Locke defiende una democracia representativa, en la que el gobierno actúa con el consentimiento de los gobernados. Si el gobierno no respeta los derechos naturales, el pueblo tiene el derecho a rebelarse y sustituirlo. Esta idea inspiró las revoluciones liberales del siglo XVIII y es base del pensamiento constitucional moderno. Locke da especial importancia a la propiedad, entendida no solo como posesiones materiales, sino también como el propio cuerpo y trabajo. La propiedad surge cuando alguien mezcla su trabajo con los recursos naturales. Así, el derecho a la propiedad privada está enraizado en la libertad individual y en el esfuerzo personal. En su Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil (1690), Locke critica el absolutismo y defiende que el poder legítimo solo puede surgir del consentimiento libre de los ciudadanos. Por eso, limita el poder del monarca y establece la ley como voluntad común, no como decisión arbitraria del soberano.

13.3 Jean-Jacques Rousseau (1712–1778, Francia)

Rousseau rompe con las visiones anteriores al partir de una idea opuesta de la naturaleza humana. Según él, el ser humano es bueno por naturaleza, pero ha sido corrompido por la sociedad y sus instituciones. En el estado de naturaleza, el ser humano es libre, autosuficiente y compasivo: es el buen salvaje, anterior a la propiedad privada, al lenguaje y a las desigualdades sociales. El surgimiento de la propiedad y las convenciones sociales genera desigualdad y dependencia. Para recuperar la libertad y la igualdad perdidas, los seres humanos deben establecer un nuevo tipo de contrato social: Así, el Estado debe fundarse sobre la voluntad general, es decir, la expresión colectiva del interés común y cada ciudadano debe obedecer no a una autoridad externa, sino a la ley que él mismo contribuye a crear. Rousseau propone así una democracia directa, donde el pueblo participa activamente en la elaboración de las leyes. Además, en su obra Emilio, o De la educación (1762), defiende una educación natural, progresiva y adaptada al desarrollo del niño, orientada a formar ciudadanos autónomos, virtuosos y libres de la corrupción social.

13.4 El pensamiento político de Kant

13.4.1 El estado de naturaleza: inseguridad y necesidad de ley

Para Kant, el estado de naturaleza no es un estado de guerra declarado, pero sí una situación de inseguridad permanente, en la que falta una autoridad legítima que garantice y regule los derechos. Aunque existen derechos naturales (como la propiedad), en ese estado son provisionales y dependen de la fuerza o del respeto ajeno. Esta inseguridad impulsa a los individuos a salir del estado natural

y establecer un orden jurídico estable: el Estado civil. Kant define la condición humana como marcada por una «insociable sociabilidad»: una tendencia simultánea a vivir en sociedad y a querer imponer la propia voluntad. Esta tensión, lejos de ser un defecto, es el motor que impulsa a la humanidad hacia la creación de un orden legal justo.

13.4.2 El contrato social y la soberanía

El contrato originario no es para Kant un hecho histórico, sino un ideal regulativo: una idea racional por la que todos los ciudadanos ceden su libertad exterior a una comunidad jurídica y la recuperan transformada en libertad legal. No se trata de renunciar a una parte de la libertad (como en Hobbes), sino de sustituir la arbitrariedad por un sistema de leyes universales. La soberanía reside en las leyes, no en el pueblo directamente. El legislador debe actuar como si las leyes derivaran de la voluntad general. El poder político es legítimo solo si representa racionalmente esa voluntad general, por tanto, puede adoptar forma monárquica, aristocrática o democrática, siempre que respete la ley como expresión de esa voluntad común.

13.4.3 La función del Estado: garantizar el Derecho

A diferencia de las teorías clásicas (como Aristóteles) o del despotismo ilustrado, Kant sostiene que el Estado no debe buscar la felicidad del ciudadano, sino crear un marco jurídico de libertad e igualdad donde cada uno pueda perseguir su propia felicidad. Nadie puede ser obligado a ser feliz según el criterio de otro. El Estado kantiano es un Estado de Derecho y un Estado liberal, no basado en el utilitarismo, sino en la razón práctica. Es un Estado que reconoce la dignidad del individuo como fin en sí mismo.

Formas de gobierno

Kant distingue entre: • Formas de soberanía (quién legisla): autocracia, aristocracia, democracia. • Formas de gobierno (cómo se ejerce el poder): despótico (cuando los gobernantes imponen su voluntad como ley) o republicano (cuando el poder se somete a la ley general). Kant reserva el término «monarquía» para una autocracia republicana, en la que el rey actúa como representante de la voluntad general. El ideal es la constitución republicana, aunque Kant acepta que, en algunos contextos, una monarquía ilustrada puede actuar con espíritu republicano (ej. Federico II de Prusia).

13.4.4 El ciudadano

El ciudadano activo es aquel que tiene: • Libertad legal: no obedece ninguna ley a la que no haya dado su consentimiento. • Igualdad civil: mismo estatus jurídico que el resto. • Independencia civil: tiene medios propios para mantenerse y representarse a sí mismo. Solo los ciudadanos activos tienen derecho al sufragio y al uso público de la razón (crítica y propuesta de reformas). El uso privado de la razón es el cumplimiento de funciones dentro del orden legal, aunque uno no esté de acuerdo con las normas vigentes.

13.4.5 Kant frente a la revolución

Kant rechaza el derecho de resistencia y la revolución como acción política, ya que rompe el marco legal y devuelve a los individuos al estado de naturaleza. Toda transformación debe hacerse

por medios legales, no por la fuerza. Sin embargo, valora la Revolución Francesa como un signo histórico del progreso moral de la humanidad. El progreso auténtico es lento, racional y tutelado, no violento.

13.5 La Ilustración: el siglo de la razón

El siglo XVIII es conocido como el Siglo de las Luces o de la Razón, por la confianza que los pensadores de la época depositaron en la razón humana como herramienta para transformar el mundo. Este movimiento cultural, filosófico y político —la Ilustración— representa una profunda ruptura con la tradición del Antiguo Régimen, basada en el absolutismo, el dogma religioso y la desigualdad social. Los ilustrados creían que la razón podía y debía aplicarse a todos los ámbitos de la vida: la ciencia, la política, la religión, la educación, la economía e incluso el arte. A través de ella, era posible alcanzar el progreso, la libertad de pensamiento y una sociedad más justa. Ilustración como mayoría de edad Para D'Alembert (1717–1783), uno de los editores de la Enciclopedia, la Ilustración significó aplicar el pensamiento racional y crítico a todas las áreas del saber humano, desde la ciencia hasta la moral, desde la religión hasta la política o las artes. Los principales pensadores ilustrados fueron:

Autor	Nacionalidad	Aportación principal
Voltaire	Francia	Defensor de la tolerancia religiosa y la libertad de expresión. Crítico del fanatismo.
Montesquieu	Francia	Formuló la teoría de la **separación de poderes** como base del Estado liberal.
Diderot	Francia	Director de la *Enciclopedia*, gran obra de difusión del saber ilustrado.
Rousseau	Francia/Suiza	Crítico de la desigualdad social. Teórico del **contrato social** y la **voluntad general**.
John Locke	Inglaterra	Padre del **liberalismo político**. Defensor de los derechos naturales y la propiedad.
David Hume	Escocia	Crítico del racionalismo. Desarrolló un **empirismo radical** y un emotivismo moral.
I. Kant	Alemania	Definió la Ilustración como la **mayoría de edad de la humanidad**. Fundó el criticismo.
D'Alembert	Francia	Matemático y filósofo. Codirector de la *Enciclopedia*. Defensor del saber racional.
Spinoza	Holanda	Filósofo racionalista. Defensor de una **ética laica** y de la **libertad de pensamiento**.
Leibniz	Alemania	Filósofo racionalista y matemático. Formuló el **optimismo metafísico** y desarrolló el cálculo.

Consecuencias e impacto

La Ilustración influyó decisivamente en grandes transformaciones históricas: • Fue el fundamento ideológico de la Revolución Francesa (1789), que aspiró a una sociedad basada en los principios de libertad, igualdad y fraternidad. • Inspiró las primeras constituciones democráticas, los derechos humanos y el nacimiento de la ciudadanía moderna. • Fomentó el desarrollo de la ciencia moderna, el laicismo y los sistemas educativos nacionales. Críticas desde el Romanticismo Ya en el siglo

XIX, con la llegada del Romanticismo, surgieron fuertes críticas al proyecto ilustrado. Se acusó a la Ilustración de haber depositado una confianza excesiva en la razón y de haber descuidado aspectos esenciales de la experiencia humana, como los sentimientos, la imaginación, la religión y lo colectivo. El ideal ilustrado de progreso fue visto por algunos como ingenuo y reduccionista.



14. Immanuel Kant (1724-1804)

14.1 Biografía y contexto

Immanuel Kant (1724-1804) nació en Königsberg, entonces perteneciente a Prusia y actualmente Kaliningrado (Rusia). Fue uno de los principales representantes de la Ilustración alemana y uno de los filósofos más influyentes de la modernidad. Llevó una vida profundamente metódica y disciplinada, estuvo marcado por una educación religiosa y compartió muchos de los ideales ilustrados. Simpatizó con la independencia americana y con los principios de la Revolución francesa, defendiendo además posiciones pacifistas y contrarias al nacionalismo excluyente.

Su filosofía, conocida como idealismo trascendental o filosofía crítica, pretende superar la oposición entre las dos grandes corrientes de la filosofía moderna: el racionalismo y el empirismo. Kant se propone investigar las posibilidades y los límites del conocimiento humano, tarea que desarrolla principalmente en la Crítica de la razón pura. Su proyecto filosófico, sin embargo, es más amplio: trata también de fundamentar la acción moral, reflexionar sobre la organización racional de la convivencia social y analizar la posibilidad de orientar la historia y la política conforme a los ideales de libertad, autonomía y progreso propios de la Ilustración.



Figura 14.1: Immanuel Kant

14.2 Teoría del conocimiento

La gran importancia de la filosofía de Kant se origina en que llevó a cabo una síntesis de toda la filosofía moderna anterior a él, resolviendo, o al menos, replanteando, los problemas de las grandes corrientes del racionalismo (Descartes, Leibniz) y del empirismo (Locke, Hume). Concluyó que ambas escuelas terminaban en un callejón sin salida, el racionalismo en el del dogmatismo y el empirismo en el del escepticismo. Por el contrario, la filosofía debía buscar «el camino seguro de la ciencia» tal y como éste se había alcanzado en la matemática y, sobre todo, en el conocimiento de la naturaleza que evidenciaba la ciencia newtoniana. Para salir de su estado, la filosofía había de proceder a una crítica de la razón por sí misma. Se trataría entonces de someter la razón a juicio para determinar cuál era su finalidad fundamental, su alcance y sus límites.

Siguiendo la tradición ya establecida por Aristóteles, Kant distinguirá entre un uso teórico (conocimiento de los objetos) y práctico (orientación de las acciones humanas) de la razón. Para ello, había que proceder, primero, a clarificar los límites de la razón en su uso teórico, tarea que lleva a cabo en su obra Crítica de la razón pura a partir de la pregunta ¿por qué la metafísica, siendo el saber racional más antiguo y, en cierto modo, el que se plantea las preguntas que más preocupan al ser humano, no ha entrado en el «camino seguro de la ciencia»?

14.2.1 El problema del conocimiento

La modernidad había reivindicado la autonomía de la razón desde dos visiones contradictorias, por un lado, la versión racionalista, que consideraba la razón como autosuficiente, capaz de explicar a partir de ella misma toda la realidad, lo cual llevaba al dogmatismo y, por otro, la empírico-positivista, según la cual todo nuestro conocimiento se reducía en último término a los datos de la experiencia y, por tanto, la razón dependía totalmente de ellos, cosa que conducía hacia el escepticismo.

Por su parte, la metafísica estaba en decadencia, sobre todo si la comparamos con el resto de las ciencias. Mientras que la lógica, las matemáticas y la física habían ido avanzando, la metafísica no lo había conseguido, se había aventurado más allá de la experiencia para entender qué había detrás de sustancias como Dios, el alma y el mundo. El dilema se planteaba del siguiente modo o era un problema de método, que, a diferencia del matemático o físico, aún no había hallado un enfoque adecuado a sus objetos de estudio o era porque la estructura misma de la razón no permitía a la metafísica llegar a ser una ciencia.

En el prólogo a la primera edición de la Crítica de la razón pura, Kant explica cuál es su objetivo: averiguar si la metafísica es posible como ciencia. Esto es, averiguar si se puede obtener un conocimiento científico acerca de Dios, del alma y del mundo, que son los tres objetos de los que se ha ocupado la metafísica a lo largo de la Historia de la Filosofía.

A diferencia de la ciencia, la metafísica seguía ocupándose de los mismos asuntos que hace más de veinte siglos, es decir, seguía estancada en las mismas cuestiones que Platón y Aristóteles. Este progreso en la ciencia se veía respaldado en científicos capaces de ponerse de acuerdo en sus teorías y que hacía más necesario plantearse el hecho de si la metafísica puede ser tenida en cuenta

como ciencia o no.

Con este propósito, Kant pretende analizar las condiciones que hacen posible la ciencia, cuáles son y, cómo podemos llegar a ellas, ya que si la metafísica contara con dichas condiciones podríamos darle un tratamiento científico.

14.2.2 Los juicios de la ciencia

La ciencia físico-matemática representaba para Kant el ideal del conocimiento humando porque es un saber acumulativo, que progresa y que dispone desde siempre de procedimientos para poner fin a las polémicas entre distintas teorías rivales. Pero, ¿cuáles son las condiciones que hacen posible los juicios de la ciencia? Kant considera que llegar a estas condiciones es necesario, pero complicado. La ciencia es un conjunto de juicios y proposiciones que tienen las mismas características, ya que para que un juicio sea científico ha de cumplir una serie de requisitos. Por lo tanto, podemos concretar más nuestra pregunta: ¿cómo podemos llegar a las condiciones que hacen posibles los juicios de la ciencia? Para contestar a esta pregunta, Kant examina la clasificación de los juicios que habían seguido tanto Leibniz como Hume.

- Atendiendo a la relación entre sujeto y predicado, los juicios se dividen en analíticos y sintéticos:
  - Juicios analíticos: el predicado (P) está contenido en el sujeto (S), es decir, el predicado no nos aporta ninguna información nueva acerca del mismo. Son los juicios propios de las ciencias formales, las matemáticas y la lógica. Los juicios analíticos son siempre verdaderos y se rigen por el principio de no contradicción. Por ejemplo, «dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí», «el triángulo tiene tres lados» o «el todo es mayor que las partes».
  - Juicios sintéticos: el predicado (P) no está contenido en el sujeto (S), es decir, aunque conozcamos lo que es el sujeto, no tenemos por qué saber el predicado. Por ejemplo, el fuego derrite la cera. En este caso el predicado añade algo al sujeto que no está comprendido en su definición (el concepto de fuego no contiene la idea de derretir la cera); este tipo de juicios sí amplían el conocimiento del sujeto. El problema de este tipo de juico es que no da leyes universales y necesarias. Para Hume, los juicios sintéticos son todos *a posteriori*, es decir, dependen de la experiencia, y por tanto dan solo un conocimiento probable y provisional.
- Según el modo de conocer la verdad del juicio, serán: *a priori* (la verdad del juicio es establecida por la razón sin recurrir a la experiencia), y *a posteriori* (la verdad depende de la experiencia).

Kant observa que los juicios que hacen posible la ciencia no pueden ser ni los analíticos *a priori*, puesto que éstos no amplían el conocimiento, no los sintéticos *a posteriori*, porque, aunque éstos sí lo amplían, no son universales y necesarios como los anteriores. Por tanto, ha de haber otro tipo de juicios que reúna cada una de las características que precisa la ciencia. Es decir, tiene que existir los juicios sintéticos (que amplían el conocimiento) y *a priori* (universales y necesarios). Por ejemplo, «todo lo que ocurre tiene una causa», y, en general los juicios propios de la física o la proposición 7+5=12 en matemáticas. Ahora bien, si la necesidad y universalidad de nuestros conocimientos

no procede de la experiencia, tenemos que concluir que el sujeto no puede ser el que se adapte a las condiciones del objeto de conocimiento, que la objetividad no está en el objeto conocido, sino en el sujeto que conoce. Sobre esto, Kant dirá «se ha admitido que nuestro conocimiento tiene que adecuarse a los objetos, pero todos los intentos para averiguar algo de ellos ha fracasado, ¿no progresaríamos más con la suposición inversa?» Lo que esto quiere decir es que los objetos deben someterse a la racionalidad humana, la mente pasa a tener un papel activo en la función de conocer. Se entiende el conocimiento como una elaboración a partir de dos componentes: uno ajeno al sujeto, el material que afecta a los sentidos y, otro que siempre aporta el que conoce, el *a priori*, por medio del cual se podrá efectuar el paso de lo probable a lo universal. De esta forma, a través de esta tesis kantiana conocida como el giro copernicano, entendemos cómo es posible que el conocimiento venga de la experiencia y a la vez que sea capaz de crear leyes universales y necesarias, pues la posibilidad de estas leyes radica en la parte del sujeto, en el conocimiento *a priori*.

De esta forma el entendimiento deja de considerarse una facultad pasiva que se limite a recoger los datos procedentes de los objetos, sino que desempeña un papel activo a la hora de configurar la realidad. A diferencia de lo que habían afirmado racionalistas y empiristas, quienes concebían una sola fuente de conocimiento, la razón o la experiencia, respectivamente, para Kant el conocimiento es el resultado de la colaboración entre ambas: por la sensibilidad recibimos los objetos y por el entendimiento los pensamos. Además, hay que tener en cuenta que el modo de entender la relación entre objeto y sujeto en el conocimiento había distinguido hasta entonces dos posturas básicas: la trascendente y la inmanente. La postura trascendental consideraba que el objeto de conocimiento existía como tal fuera del entendimiento y la inmanente, consideraba que el objeto de conocimiento formaba parte del propio sujeto. Kant en cambio, considera que el objeto de conocimiento es una síntesis entre algo dado externo al sujeto y sus estructuras cognoscitivas, y utiliza el adjetivo trascendental para referirse a esta postura. Así, trascendentales son aquellas condiciones que hacen posible el conocimiento de los objetos.

14.2.3 Teoría del conocimiento: *Crítica de la razón pura*

La *Crítica a la razón pura* (CRP) estudia sucesivamente dos tipos de cuestiones. En primer lugar, desarrolla una doctrina de las facultades de conocimiento de la razón humana, la sensibilidad y el entendimiento, para establecer por procedimiento *a priori* sus límites y funciones. Y a continuación, investiga el problema de los juicios sintéticos *a priori* en las ciencias ya establecidas, quedando la siguiente estructura:

- Estética trascendental: se estudia la sensibilidad, aquella facultad del conocimiento que sirve para recibir sensaciones. En esta parte de la obra, Kant muestra cuáles son las condiciones trascendentales de la sensibilidad, es decir, qué condiciones han de darse para que la sensibilidad sea posible, respondiendo a cuestiones como ¿qué es la facultad de la sensibilidad? ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en matemáticas?
- Analítica trascendental: se estudia el entendimiento, es la facultad del conocimiento que crea conceptos con el fin de unificar las sensaciones. Kant muestra cuáles son las condiciones trascendentales del entendimiento y responde a cuestiones como ¿qué es el entendimiento? ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en física?

- Dialéctica trascendental: se estudia la razón, que se ocupa de elaborar razonamientos utilizando los conceptos que previamente ha elaborado el entendimiento partiendo de las sensaciones y, además, intenta esclarecer si en la metafísica son posibles o no los juicios sintéticos *a priori*. Responde a cuestiones como ¿qué es la razón (entendida como una facultad distinta del entendimiento)? ¿son posibles los juicios sintéticos *a priori* en metafísica?

Se trata, por tanto, de investigar las condiciones generales del conocimiento. No las condiciones empíricas, que por naturaleza varían de un sujeto a otro en razón de sus dotes y formación, sino de aquellas condiciones *a priori* que pertenecen a la estructura trascendental de la razón y son universales y necesarias. El giro copernicano del que habla Kant en el prólogo de la CRP alude justamente a que se trata de investigar no cómo es posible el conocimiento desde el punto de vista del objeto, sino cuales son las condiciones de posibilidad en el sujeto que hacen posible el conocimiento conquistado por las ciencias. En este sentido, Kant investiga las condiciones trascendentales del conocimiento.



Figura 14.2: Teoría del conocimiento

14.2.4 Estética trascendental: la sensibilidad

La estética trascendental estudia las estructuras de la sensibilidad. La sensibilidad es la capacidad de tener representaciones gracias a la forma en la que somos afectados por los objetos, el modo en el que el ser humano recibe las sensaciones. La sensación es la impresión que las cosas producen en nosotros y al resultado de la intuición sensible se le llama fenómeno. En este resultado hay que distinguir entre la materia, que es la sensación que el objeto produce en nosotros y la forma, que proviene de sujeto y es aquello que permite que la sensación sea ordenada, a saber, el espacio y el

tiempo, que son las condiciones de posibilidad de los fenómenos:

- son formas *a priori* de la sensibilidad. El espacio y el tiempo son formas *a priori* porque no podemos percibir nada sin espacio ni tiempo, son «la forma» en que lo percibimos todo, nuestras percepciones siempre son espaciales y temporales. Son *a priori* porque no dependen de la experiencia sensorial, sino que la experiencia sensorial depende de ellas. No es necesario comprobar que el espacio y el tiempo son reales, lo son independientemente de que alguien lo compruebe.
- son intuiciones puras. El espacio y el tiempo son formas «puras» porque son vacías de contenido. La sensibilidad se da en ellas y así, las llena, ya que ellas por sí solas no se pueden percibir porque son vacías. No percibimos ni el espacio ni el tiempo. Sólo son percibidos cuando se da la percepción de cualquier objeto en ellos.
- son «intuiciones». Espacio y tiempo son intuiciones porque los conceptos sirven para nombrar a varias cosas con las mismas características y el espacio y el tiempo son únicos. Sólo hay partes de un único espacio e intervalos de un único tiempo, por lo tanto, son intuiciones.

En resumen, los humanos captamos fenómenos y no cosas en sí, espacio y tiempo son propios de la subjetividad humana, pero no son cualidades objetivas de las cosas. Espacio y tiempo son condiciones *a priori* de la sensibilidad, intuiciones puras, carentes de contenido de la experiencia, que nos sirven para ordenar las intuiciones empíricas, resultantes de la capacidad de nuestros sentidos de ser afectados por las cosas.

14.2.5 Analítica trascendental: el entendimiento

Como hemos visto anteriormente, la sensibilidad es la fuente de todas nuestras intuiciones. La sensibilidad suministra las intuiciones del conocimiento y el entendimiento es la facultad que nos permite pensar la realidad. Si en la Estética trascendental, Kant explicaba que el espacio y el tiempo son las condiciones *a priori* de la sensibilidad, en la Analítica trascendental Kant intenta encontrar las condiciones *a priori* del entendimiento.

El entendimiento es la facultad de los conceptos: si no poseemos conceptos no hay comprensión, ya que el entendimiento a través de los conceptos nos permite comprender las cosas. La conjunción entre los elementos sensibles y los conceptuales es lo que produce el conocimiento. Esta facultad es lo que nos separa del resto de los animales, para quienes solo existen objetos intuidos y no pensados. Kant considera que existen dos tipos de conceptos:

1. Conceptos puros o categorías: son necesarios para poder utilizar los conceptos empíricos y son conceptos *a priori* que posee el entendimiento sin derivarlos de la experiencia sensorial. Son el equivalente al espacio y al tiempo como condiciones trascendentales y necesarias de la sensibilidad. Al igual que sin espacio y tiempo no hay sensibilidad, sin las categorías no hay entendimiento.

a) Son formas *a priori* del entendimiento, porque son la forma que tenemos de entenderlo todo. Igual que percibimos espacial y temporalmente, entendemos categorialmente. Todo lo entendemos en el marco de las categorías.

b) las categorías son conceptos «puros», porque son vacíos. Igual que el espacio y el tiempo tienen que llenarse con las impresiones sensibles para poder ser percibidos, las categorías se llenan con los datos que aporta la sensibilidad, ya que, sino, no son nada para nosotros, no significan nada.

En la «Deducción trascendental de las categorías» Kant establece el régimen de funcionamiento del entendimiento, definiendo cómo usar correctamente los principios puros o funciones lógicas que permiten ordenar la experiencia. Puesto que las categorías están vacías de contenido, ellas, por sí mismas, nada pueden conocer, a no ser que reciban el contenido de algún fenómeno. Por tanto, el uso solo resulta legítimo dentro de los límites de la experiencia. La fórmula con la que se resume la doctrina kantiana del entendimiento dice: «la intuición sin concepto es ciega y el concepto sin intuición, vacío».

Por tanto, las categorías sólo nos proporcionan conocimiento aplicadas a los fenómenos. No pueden aplicarse a realidades que estén más allá de la experiencia, porque el conocimiento entonces, no sería válido. Kant distingue además entre la «deducción trascendental de las categorías» y la «deducción metafísica de las categorías»:

Deducción trascendental de las categorías. Es la finalidad que tienen las categorías y Kant explica ésta de la siguiente forma: los conceptos puros o categorías son condiciones trascendentales o necesarias para que se dé el conocimiento de los fenómenos. Esto significa que el entendimiento no puede pensar los fenómenos si no aplica las categorías. Los fenómenos no pueden ser pensados si no son pensados de acuerdo con las categorías. Si se elimina esta función de las categorías sólo nos quedará un conjunto de impresiones sensibles inconexas.

Deducción metafísica de las categorías: consiste en encontrar cuántos y cuáles son los conceptos puros o categorías. Kant dice haber descubierto un procedimiento infalible que le ha permitido saber cuántas y cuáles son las categorías. Considera que la función del entendimiento es unificar y coordinar los datos de la experiencia creando conceptos y juicios. Por lo tanto, según Kant, tiene que haber tantas maneras de unificar los datos de la experiencia y de elaborar juicios como conceptos puros o categorías. Kant recurrió a la lógica y comprobó que existen doce formas de emitir juicios sobre la realidad, por lo tanto, las categorías tienen que ser doce: Unidad, pluralidad, totalidad. Realidad, negación, limitación. Substancia, causa, comunidad. Posibilidad, existencia, necesidad. Ejemplo: categoría de substancia:

- Para Descartes las substancias existen, tienen realidad fuera de la mente (*res cogitans*, res extensa y substancia divina). No hay duda de que existen y de que las podemos conocer.
- Para Hume la substancia no existe como concepto real porque no podemos percibirla y todo lo que no podemos percibir no podemos conocerlo. Conozco el concepto mesa, silla, árbol, pero no el concepto «substancia».
- Para Kant, la substancia existe como categoría mental. Es un concepto que posee la mente para que podamos entender las cosas que percibimos, categorizándolas como substancias antes de utilizar un concepto más concreto para designarlas. Por lo tanto, substancia es sólo una categoría del pensamiento para poder interpretar los fenómenos.

2. Conceptos empíricos: son aquellos que crea el entendimiento a partir de un conjunto de cualidades que percibimos por los sentidos. Ejemplo: silla, mesa, persona, árbol...

Es necesario entender la diferencia entre estos dos términos, ya que cada uno de ellos se refiere a una dimensión de la realidad: fenómeno es lo que se da en el sujeto cuando éste conoce algo. El fenómeno es aquello que aparece en nuestra mente. Kant considera que los fenómenos implican pensar en algo que no aparece en la mente, implican pensar en el objeto en sí que provoca esos

fenómenos. Tenemos la idea (fenómeno) de algo que no podemos captar con la mente (el noúmeno o cosa en sí). Por lo tanto, el objeto en tanto que aparece y es conocido por el sujeto se denomina fenómeno y el correlato del fenómeno, es decir, aquello que provoca ese pensamiento se denomina noúmeno o cosa en sí. No hay conocimiento de los noúmenos, de las cosas en sí, ya que el límite del conocimiento está en el fenómeno. Esta distinción entre noúmeno y fenómeno es el motivo por el que la doctrina kantiana se denomina «idealismo trascendental».

Idealismo porque nuestro conocimiento tiene su límite en los fenómenos, en el pensamiento y trascendental porque, aunque el conocimiento se limite sólo al pensamiento, a los fenómenos, este conocimiento no es subjetivo. Tampoco podemos calificarlo de objetivo, pero sí de intersubjetivo, ya que es posible que varios sujetos piensen los fenómenos de la misma forma, éstos no dejan de ser pensamientos particulares, pero trascienden a varias mentes si éstas los piensan utilizando las mismas categorías.

En resumen, gracias a las categorías existen el conocimiento objetivo y la ciencia. Esto explica por qué son posibles los juicios sintéticos *a priori* en las ciencias naturales. Por ejemplo, «todo cambio tiene una causa» es un juicio sintético, ya que la noción de cambio no incluye la de causa; y es un juicio *a priori*, independiente de la experiencia, y, por lo tanto, universal y necesario, porque se funda en la categoría de causalidad.

14.2.6 Dialéctica trascendental

Para Kant la razón se define como el intelecto que va más allá del horizonte de la experiencia posible. Se trata de una facultad que impulsa al hombre a buscar los fundamentos últimos de la realidad, aunque esté incapacitado para ello desde un punto de vista cognoscitivo.

En la Dialéctica trascendental Kant llega a una conclusión sobre su interrogante inicial: ¿puede ser la metafísica una ciencia? La respuesta es, no. La metafísica entendida como un conjunto de juicios o proposiciones sobre objetos que se encuentran más allá de la experiencia, es decir, como un conjunto de juicios acerca de Dios, del alma y del mundo, no tiene validez como ciencia, como conocimiento científico, ya que no es posible utilizar las categorías para entender algo que no provenga de la experiencia, que no sea un fenómeno. Aplicar las categorías a cuestiones como Dios, el alma y el mundo no nos proporciona conocimiento, sino sólo errores o ilusiones. Esto es lo que ocurre cuando la razón intenta avanzar más allá de la experiencia y la dialéctica es precisamente la crítica de tales errores.

En la Dialéctica trascendental se lleva a cabo una crítica al entendimiento y a la razón, ya que ambos, en su intento de explicarlo todo, en su intento de abarcar toda la realidad pretenden alcanzar el conocimiento de los noúmenos, lo que no es posible en modo alguno, porque éstos se sitúan más allá de la experiencia.

En opinión de Kant, la metafísica, utilizando la razón como instrumento, ha intentado operar de la misma forma que la ciencia. A través de la razón ha intentado encontrar principios cada vez más generales, principios racionales que nos sirvan para explicar el mayor número de cosas posible. La razón ha intentado encontrar una explicación general a todo lo que existe y, en su intento de explicar la realidad, la razón produce espontáneamente tres ideas que son el fundamento último o síntesis generales en que se unifica la experiencia:

- En la idea de «yo» (idea psicológica) se unifica todo lo que hace referencia al sujeto, cuyos actos de conciencia exigían la relación de todos ellos en la apercepción, la razón tiende a completar esta síntesis con la suposición de un sujeto pensante entendido como substancia.
- En la idea de «mundo» (idea cosmológica) se unifica todo lo que se refiere a los objetos como fenómenos que el entendimiento había relacionado entre sí bajo la categoría de causa-efecto, la razón intenta contemplar esta síntesis con la idea de mundo como la totalidad de las secuencias causales.
- En la idea de «Dios» (idea teológica) se unifica todo lo pensable: la razón unifica todas las perfecciones en un ser supremo.

De hecho, estas tres ideas corresponden a los tres temas fundamentales de la metafísica racionalista: «yo» (sustancia pensante), mundo (sustancia extensa) y Dios (sustancia infinita). Estas tres ideas no son innatas ni empíricamente derivadas, sino que nacen del impulso natural de la propia razón hacia la unificación de las condiciones de la experiencia. Pero en su afán de hallar lo incondicionado, la razón traspasa los límites de la experiencia posible. Kant las analiza, mostrando que cada una de ellas conlleva sus propias dificultades y realiza una crítica de las principales argumentaciones que la metafísica ha dado, a lo largo de los siglos, intentado demostrar la «realidad» de estas ideas de la razón.

- La idea psicológica deriva, según Kant, de razonamientos erróneos o paralogismos, que consisten en identificar realidades distintas como una sola. Así, al referirnos al «yo» confundimos tres estratos: el «yo empírico» (conjunto de mis impresiones internas); el «yo lógico» de la apercepción trascendental y el «yo sustantivo o alma». El problema radica en aplicar indebidamente la categoría de sustancia, cuya función es la unificación de los fenómenos, sobre el «yo pienso» que no es un fenómeno.
- La idea cosmológica. La razón se ve obligada a aceptar simultáneamente afirmaciones incompatibles entre sí, lo que Kant llama antinomias (conflicto entre leyes). Hay cuatro antinomias y cada una de ellas está ligada a uno de los cuatro grupos de categorías (cantidad, cualidad, relación, y modalidad). De cada una de ellas se puede defender al mismo tiempo, con argumentos racionales, tanto su tesis como su antítesis. Son las siguientes:
- Idea teológica. Kant realiza un análisis crítico de todas las pruebas que se han dado de la existencia de Dios, que pueden reducirse a tres tipos: la ontológica, cosmológica y teleológica, llegando a la conclusión de que ninguna de ellas es válida.

De acuerdo con lo anterior, Dios, el alma y el mundo son tres ideas de la razón, que han sido utilizadas por ella para encontrar explicaciones generales de la realidad, sin embargo, no nos proporcionan conocimiento verdadero. Son tres ideas necesarias para la razón, pero éstas no posibilitan que la metafísica sea una ciencia. Cuando la razón da un uso constitutivo (productor de conocimiento) a las ideas, cae en lo que Kant llama la ilusión trascendental, que resulta de aplicar las categorías más allá de los fenómenos, esto es, a los noúmenos, convirtiendo el contenido de las ideas en objetos empíricos.

> «No podemos conocer un objeto como cosa en sí misma, sino en cuanto a objeto de la intuición empírica, es decir, en cuanto a fenómeno. De ellos se deduce que todo

Tesis	Categoría	Antítesis
El mundo es limitado, tanto en el espacio como en el tiempo	**Cantidad**	El mundo es eterno e infinito.
Todo lo que hay en el mundo se compone de partes indivisibles	**Calidad**	Nada es simple. Todo se puede descomponer en partes más pequeñas.
La causalidad no basta para explicar todos los fenómenos; se debe admitir también una causalidad libre.	**Relación**	No hay libertad. Todo sucede de acuerdo con las leyes de la naturaleza.
Pertenece al mundo, como su parte o como causa, un Ser Necesario	**Modalidad**	Ni en el mundo ni fuera del mundo existe un Ser Necesario.

posible conocimiento especulativo de la razón se halla limitado a los simples objetos de la experiencia. No obstante, hay que dejar siempre a salvo-y ello ha de tenerse en cuenta- que, aunque no podemos conocer estos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de sernos posible, al menos, pensarlos.» Inmanuel Kant, Critica de la razón pura. Prólogo a la 2ª edición.

14.3 Ética

14.3.1 Introducción

El racionalismo y el empirismo son filosofías no sólo incapaces de resolver el problema del conocimiento, sino que tampoco pueden fundar correctamente, desde el punto de vista de la razón pura, la moralidad humana. El hombre vive inmerso en la vida moral. La libertad es la condición formal de la moralidad y el motivo por el cual «sabemos» que somos agentes morales. Se trata de un hecho indiscutible, pues los hombres tienen una voluntad libre para decidir sus acciones y juzgan esas mismas acciones de acuerdo con patrones normativos («bueno» / «malo»), así deciden el tipo de mundo en que quieren vivir. La razón humana no se ocupa solamente de «lo que es» el conocimiento, sino también y, sobre todo, de lo que se debe hacer, la moral.

En este contexto, la gran preocupación de Kant era la moral y, en realidad, su tratamiento del problema del conocimiento no era más que una preparación para tratar en profundidad las cuestiones referentes a la ética. Kant distingue un uso teórico y un uso práctico de la razón y estudia ese uso práctico en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres y en la Crítica de la razón práctica. Se trata de una única razón que realiza dos actividades diferentes. La Crítica de la razón práctica se plantea este problema: ¿basta la razón pura por sí sola para determinar la voluntad, es decir, para fundamentar la ley moral y el deber? Si es así nos situamos en un terreno totalmente diverso del de la Naturaleza, pues en ella no hay lugar para el deber ser, sino únicamente para lo que es. El problema que se plantea es averiguar en qué condiciones un principio práctico puede valer como ley. La ley práctica (o moral) ha de ser objetiva, y objetivo en Kant significa, necesario

y universal. Supuesto esto, Kant distingue dos tipos de moral; la moral material, que propone la búsqueda de la felicidad y la moral formal, el carácter de la ley misma, su universalidad, que dice cómo debe querer la voluntad.

14.3.2 Crítica de las éticas materiales

A lo largo de la historia, los diversos intentos de fundamentación de la moral pretendieron dar con el principio supremo de moralidad. Todas estas tentativas tienen en común el hecho de ser principios materiales, pues suponen un objeto (materia) de la facultad del desear, que es el fundamento de la determinación de la voluntad. Las éticas materiales son todas aquellas teorías anteriores a Kant. Son denominadas éticas materiales porque tienen contenido, se basan en un fin concreto al que tienden y al que están enfocadas. Cualesquiera de los comportamientos del ser humano se miden en base a dicho fin. (Platón: conocimiento de la Idea de Bien, Aristóteles: la felicidad, Epicuro: el placer, los filósofos cristianos: imitación de Dios ...) Así, todos los mandamientos o imperativos que se dan desde las teorías éticas denominadas «materiales» están encaminadas a conseguir este fin concreto. La ética formal kantiana no se dirige a alcanzar ningún fin concreto, y, por lo tanto, sus imperativos no dependen de él. Para comprender en qué consiste una teoría ética formal es preciso comenzar por la crítica kantiana a las éticas materiales. Kant considera que éstas cometen al menos tres errores que quedarían solucionados en su nueva propuesta ética:

- Las éticas materiales formulan imperativos *a posteriori*, es decir, dependen de la experiencia, por lo que, en opinión de Kant, es imposible que sean válidos, objetivos y universales. Son imperativos formulados con el objetivo de alcanzar un fin determinado previamente establecido. Los imperativos se establecen una vez que se comprueba que son los adecuados para alcanzar dicho fin. No existe ningún tipo de conocimiento que siendo *a posteriori*, es decir, que dependiendo su verdad de una comprobación empírica pueda ser considerado universal y válido.
- Las éticas materiales formulan imperativos hipotéticos o condicionales, es decir, estos imperativos dependen completamente de un fin. Sólo son válidos si lo que se intenta alcanzar es ese fin determinado, de otra forma pierden su valor. Así pues, los imperativos éticos han de ser categóricos, universales, no pueden depender de ningún fin concreto, deben tener valor en sí mismos.
- Las éticas materiales son heterónomas, es decir, lo contrario de autónomas. Los imperativos le son dados al sujeto desde fuera, no dependen de él. Los imperativos o mandamientos deben provenir del propio sujeto, debe ser él quien pueda elegir cómo comportarse en cada momento.

A diferencia de las éticas anteriores a Kant, éste califica su ética como formal porque no establece ningún fin o bien específico que deba realizar. Se centra en determinar la forma que ha de tener la obligatoriedad moral, centrando su atención en la forma pura de la razón, de modo que la ley moral quede aislada de toda referencia a la naturaleza humana. La ética formal presenta las siguientes características:

- Es apriorística y formal, dado que se apoya únicamente en los imperativos que derivan de la razón pura. No se basa en una finalidad concreta. La ley moral es buena, porque es ley: su

bondad reside en la formalidad, no en su contenido.

- Es autónoma, porque la ley no se entiende como una imposición exterior al sujeto a la que esta se deba someter, sino que tiene su principio en la propia voluntad.
- Es desinteresada, pues la fórmula del deber no tiene en cuenta intereses particulares, condicionados ni empíricos
- Los preceptos tienen carácter de universalidad y necesidad, puesto que son independientes de toda condición empírica y pertenecen a la autonomía de la razón pura.

14.3.3 La buena voluntad

En la Crítica de la razón práctica Kant señala el fundamento del hecho moral y expone los postulados de la razón práctica, que se corresponden con las ideas trascendentales (objeto de la metafísica), pero que se presentan como condición de posibilidad de la moral misma. Estos postulados son las ideas de libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Para Kant el problema de la moralidad de la acción humana consistía en que solo una ley que valga universalmente puede ser justa. Pero eso exigía un enfoque diferente, había que buscarlo en el fundamento de bien de la norma moral, en el elemento *a priori* de la razón pura, el único que, no dependiendo de la experiencia, no es, por tanto, ni relativo ni cambiante. Así, la norma moral ha de ser *a priori* y debe surgir de la voluntad pura. La razón práctica es la única fuente de legislación universal que ha limitarse al marco de lo formal. El carácter ético de una acción humana no depende ni del motivo empírico de la acción ni de los fines (por ejemplo, la felicidad) que ésta persigue, sino de las condiciones bajo las que se decide la acción. La buena voluntad es para Kant un bien en sí y lo es por su valor intrínseco, no por su relación con la producción de algún fin, como puede ser la felicidad. La buena voluntad es aquella que obra, actúa, por deber, no por interés, inclinación o deseo. Kant distingue aquí tres tipos de acciones, tres tipos de comportamientos: «contrarias al deber», «conformes al deber» y «por deber».

- Contrarias al deber: son aquellas que se llevan a cabo en contra de lo que consideramos nuestro deber.
- Conformes al deber: son aquellas que se realizan pensando en conseguir algo a cambio. El resultado de las mismas coincide con lo que entendemos por deber, pero en ellas el deber no es el verdadero móvil de la acción, sino cualquier otro interés.
- Por deber: Son aquellas que se realizan pensando exclusivamente en el deber. El móvil de la acción es el deber. Pueden coincidir en resultados con las anteriores, sin embargo, lo importante es la intención. Sólo son éticamente correctas aquellas que se llevan a cabo por deber.

14.3.4 El deber y el imperativo categórico

Según Kant, la persona que actúa moralmente se determina a sí misma por la ley de su propia razón. Por eso, se dice que es un sujeto libre y autónomo. Con ello, se abre la posibilidad a un nuevo tipo de causalidad: la que se basa en la libertad y está por encima de los influjos de la sensibilidad. Las leyes morales deben ser universalmente válidas y obligatorias para todos los seres humanos. Por tanto, tienen que poseer una obligatoriedad incondicional que provenga de algo *a priori*. Esta

es la conciencia del deber, la auto legislación de la razón pura práctica. La conciencia humana lleva en sí misma una ley moral como algo que indudablemente guía su acción. No obstante, la ley no ha de entenderse como una imposición exterior al sujeto, a la que este deba someterse, sino que tiene su principio en la voluntad. La voluntad de todo ser racional es concebida como creadora de una legislación universal. Así, Kant afirma que el deber es «la necesidad de una acción por respeto a la ley».

> La ley es un principio práctico objetivo cuya necesidad y universalidad proceden de la determinación de la voluntad pura. Es solo formal. Se abstrae de fundamentarse en cualquier determinación material, en cualquier objeto del querer.

Sin embargo, para Kant, existen otros juicios prácticos que son subjetivos y contingentes: las máximas. Estas mueven la voluntad a obrar, pero carecen de universalidad. Dado que el ser humano experimenta impulsos no racionales, la adecuación de la voluntad al deber tiene que implicar cierta constricción, por lo que el deber se expresa en forma de imperativo categórico, es decir, prescribe una acción como buena en sí misma de modo absoluto. Este imperativo declara que una acción es objetivamente necesaria en sí misma sin referencia a una finalidad exterior. Los imperativos son válidos para todos los seres racionales, porque expresan las necesidad objetiva de una acción, es decir, es cómo debe hacerse algo desde un punto de vista racional.

Una teoría ética válida debe ser formal, y no material. Sus imperativos deben ser *a priori*, categóricos y autónomos, debido a las razones que se han expuesto anteriormente. Una teoría ética válida debe ser vacía de contenido, no debe tender hacia ningún fin concreto ni sus imperativos nos deben imponer ningún comportamiento concreto. Sólo se nos ha de guiar en general.

A diferencia de las éticas materiales, que disponen de múltiples imperativos, la ética kantiana consta de un único imperativo categórico que se basa en la autonomía de la voluntad y tiene que ordenar acción, no como medios de un fin, sino por ser buenas en sí mismas. Este imperativo declara que una acción es objetivamente necesaria sin referencia a una finalidad exterior y de él no se pueden deducir leyes que rigen las acciones concretas, sino que sirve para preguntarnos si la propia acción, en un caso determinado puede utilizarse como norma universalmente valida. Si es así, la propia máxima está justificada de la moral. El imperativo categórico kantiano dice lo siguiente:

> Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley universal
>
> Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre como un fin y nunca como un medio
>
> Obra de forma autónoma, conforme a tu voluntad, sin estar condicionado.

Como se puede observar, este imperativo no ofrece ninguna norma concreta, sólo nos dice cómo actuar en general, pero cada uno hemos de elegir en cada momento cómo debemos comportarnos. Para hacerlo de forma correcta debemos respetar esta ley universal que cumple los requisitos exigidos para ser universal: es *a priori*, categórica y autónoma.

Sólo hemos de tener en cuenta que nuestras acciones deben estar determinadas por el deber, es decir, para ser correctas desde el punto de vista de la ética, han de ser por deber, y, además, el hombre sólo puede ser el fin de las mismas, nunca un medio.

14.3.5 El hombre como fin

Con la formulación del imperativo categórico quedan establecidas la universalidad y la formalidad de la obligación moral, así como también la dignidad de la persona, que debe respetarse siempre, por ser ésta un fin en sí misma.

En la segunda formulación del imperativo categórico Kant afirma lo siguiente: «Obra sólo según una máxima tal que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin y nunca como un medio».

Si tenemos en cuenta la primera formulación del imperativo categórico entendemos que únicamente aquellas acciones que realizamos por deber nos llevan a que nuestros comportamientos sean acordes con dicho imperativo, por lo que nuestras acciones serían valoradas más por nuestra intención que por los resultados de las mismas. Además, hemos de tener en cuenta la segunda formulación, estas acciones deben tener en consideración también que nunca, en ningún caso, podemos utilizar a las personas como un medio para alcanzar cualquier fin, sea este el que sea. Según Kant en ningún caso estaría justificado utilizar a las personas como medios para alcanzar nuestros objetivos, tal y como señala en el siguiente fragmento:

> El hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre al mismo tiempo como fin.

Todos los objetos materiales que podamos desear tienen solamente un valor condicionado, es decir, son un medio para alcanzar otro fin, no son un fin en sí mismos, ya que si no tuviéramos deseos esos objetos carecerían de valor. Así pues, todos los seres irracionales u objetos tienen un valor relativo, son sólo medios para alcanzar otras metas u objetivos, por eso se denominan cosas. Sin embargo, los seres racionales se denominan personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, es decir, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y no dependen por tanto de nuestros deseos ni de nuestros caprichos. Así pues, cuando una persona es utilizada como un medio, es cosificada, y esto nos lleva a que esa acción sea inmoral.



Figura 14.3: Ética

14.3.6 Errores frecuentes

- Confundir el conocimiento **a priori** con ideas innatas. En Kant, se refiere a aquello que no procede de la experiencia.
- Afirmar que conocemos el **noúmeno**. Solo conocemos los fenómenos; la cosa en sí queda fuera de nuestro conocimiento.
- Pensar que Kant rechaza la **experiencia**. El conocimiento comienza con ella, aunque no todo procede de ella.
- Confundir el **imperativo categórico** con una norma concreta. Es un principio formal para determinar si una máxima puede valer universalmente.
- Identificar actuar **conforme al deber** con actuar **por deber**. Solo la segunda acción posee auténtico valor moral.
- Explicar la teoría de Kant sin distinguir correctamente entre **conocimiento teórico** y **razón práctica**.

14.4 Comentario de la *Crítica de la razón pura*, B XIX-XX

14.4.1 Texto teórico

> El resultado [de la Crítica de la razón pura] consiste en que, con dicha capacidad [de conocimiento], jamás podemos traspasar la frontera de la experiencia posible, cosa que constituye precisamente la tarea más esencial de esa ciencia [la metafísica]. Pero en ello mismo reside la prueba indirecta de la verdad del resultado de aquella primera apreciación de nuestro conocimiento racional *a priori*, a saber, que éste sólo se refiere a fenómenos y que deja, en cambio, la cosa en sí como no conocida por nosotros, a pesar de ser real por sí misma.
> I. KANT, *Crítica de la razón pura*, B XIX-XX, ed. P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978, p. 22

14.4.2 Ideas principales

En el presente texto encontramos las siguientes ideas principales:

1. El conocimiento de la razón no puede traspasar la experiencia sensible.
2. El objeto de estudio de la metafísica (Dios, alma y mundo) están más allá de la experiencia sensible.
3. No hay conocimiento de los noúmenos, de las cosas en sí, ya que el límite del conocimiento está en el fenómeno.

14.4.3 Explicación de las ideas

En el prólogo a la primera edición de la Crítica de la razón pura, Kant explica cuál es su objetivo: averiguar si la metafísica es posible como ciencia. Esto es, averiguar si se puede obtener un conocimiento científico acerca de Dios, del alma y del mundo, que son los tres objetos de los que se ha ocupado tradicionalmente la metafísica a lo largo de la Historia de la Filosofía. Con este propósito, Kant pretende analizar las condiciones que hacen posible la ciencia, cuáles son y, cómo podemos llegar a ellas, ya que si la metafísica contara con dichas condiciones podríamos darle un tratamiento científico. Su investigación se va a centrar en los juicios de la matemática y la física, que son juicios sintéticos *a priori*, y en las condiciones que hacen posibles tales juicios, que también son *a priori*, esto es, independientes de la experiencia.

(1) Esta obra kantiana se divide en tres partes, a saber: estética, analítica y dialéctica trascendental. Respecto a la primera, se ocupa de analizar las condiciones que hacen posible el conocimiento sensible, el cual procede del conjunto de datos, de impresiones, que recibimos de los sentidos de forma caótica y que son ordenados por el espacio y el tiempo (formas *a priori* de la sensibilidad). Respecto a la analítica trascendental esta se ocupa de estudiar la facultad del entendimiento. En ella, los conceptos puros o categorías se presentan como las condiciones trascendentales o necesarias para que se dé el conocimiento de los fenómenos, puesto que percibir los datos de los sentidos no es comprenderlos. Es decir, los fenómenos no pueden ser pensados si no lo hacen de acuerdo con las categorías. Si se elimina esta función de las categorías sólo quedará un conjunto de impresiones sensibles inconexas. Por un lado, aplica conceptos empíricos como mesa, árbol, etc. y, por otro, aplica los conceptos puros o categorías de cantidad relación o modalidad, que son independientes de la experiencia y que pueden ser aplicados a cualquier fenómeno.

(2) Por último, en la Dialéctica trascendental Kant llega a la conclusión de que la metafísica entendida como un conjunto de juicios o proposiciones sobre objetos que se encuentran más allá de la experiencia, es decir, como un conjunto de juicios acerca de Dios, del alma y del mundo, no tiene validez como ciencia, como conocimiento científico, ya que no es posible utilizar las categorías para entender algo que no provenga de la experiencia, que no sea un fenómeno. (c) Lo que nos conduce a la tercera idea destacada del texto, a definir el fenómeno como el objeto en tanto que aparece y que es conocido por el sujeto, siendo su correlato, es decir, aquello que provoca ese pensamiento el noúmeno o cosa en sí. De este modo, espacio, tiempo y categorías solo pueden ser aplicados a datos de los sentidos, a datos fenoménicos y no noúmenicos, por lo que Kant concluye que no es posible un conocimiento científico de Dios, del alma y del mundo.

Sin embargo, y aunque el autor prusiano afirma que en tanto que ideas de la razón, Dios, alma y mundo, no pueden ser conocidas, sí pueden ser pensadas en relación con la reflexión sobre el valor de las acciones que hacen las personas. Esto significa, que si bien la reflexión sobre estos objetos de estudio metafísico, tienen que ser expulsados de la razón en su uso teórico, hay que acogerlos en su uso práctico bajo la pregunta ¿Qué debo hacer? Tarea que llevará a cabo en la Crítica de la razón práctica.

Pregunta reflexión para el texto:

Hoy en día, la inteligencia artificial es una fuente de «conocimiento», ¿se podría afirmar que la IA tenga conocimiento de las cosas tal y como lo tienen los seres humanos?

14.5 Comentario de *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*

14.5.1 Texto práctico

> Ahora yo digo: el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre al mismo tiempo como fin. Todos los objetos de las inclinaciones tienen sólo un valor condicionado, pues si no hubiera inclinaciones y necesidades fundadas sobre las inclinaciones, su objeto carecería de valor. Pero las inclinaciones mismas, como fuentes de las necesidades, están tan lejos de tener un valor absoluto para desearlas, que más bien debe ser el deseo general de todo ser racional el librarse enteramente de ellas. Así pues, el valor de todos los objetos que podemos obtener por medio de nuestras acciones es siempre condicionado. Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, empero, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, y por eso se llaman cosas; en cambio los seres racionales llámense personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto de respeto)
> I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. de M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1983, pp. 82 y 83

14.6 Ideas principales

El tema principal del texto versa entorno a la idea de que no debemos, a la hora de actuar, utilizar a una persona como medio para lograr algo, ya que toda persona tiene, por encima de todo, dignidad y merece todo nuestro respeto. Entre las ideas más importantes se encuentran las siguientes

- Los seres racionales han de ser considerados siempre como fines en sí mismos y no como medios.
- Por contra, los objetos tienen un valor relativo a las inclinaciones que despiertan en los seres racionales.
- Los seres irracionales, cuyo valor es relativo, pueden ser medios y se llaman «cosas». Los seres racionales, que tienen valor por sí mismos, son fines y se llaman «personas».

14.6.1 Explicación de las ideas

El texto expone uno de los rasgos fundamentales de los seres humanos: son fines y nunca deben ser tomados como medios. En la primera parte del texto, se diferencia entre objetos, que tienen un valor condicionado o relativo, y seres racionales, cuyo valor es absoluto. En la segunda parte, se asocia este valor relativo a la irracionalidad de los objetos y a su definición como «cosas», mientras que la racionalidad de los seres humanos los hace ser fines en sí mismos, llamados «personas» que no pueden ser utilizados como medios.

Kant, nos presenta la base de la segunda de las tres formulaciones del imperativo categórico: 1)

Cualquier norma moral ha de ser universal. 2) Dicha norma ha de considerar a las personas como fines en sí mismas; es decir, como dotadas de dignidad. 3) La voluntad, en tanto que racional, es legisladora universal, genera la ley moral universal. Según el imperativo categórico, ningún ser humano, racional, puede ser utilizado como un medio; es decir, ningún hombre puede usar a otro o su propia persona como instrumento, ya que todo ser humano es un fin en sí mismo. Los objetos tienen un valor relativo condicionado por las inclinaciones de las personas, por lo que su valor deriva de la voluntad que siente inclinación, deseo o necesidad de ellos. Por contra, los seres humanos tienen valor por sí mismos, son valores absolutos. La última parte del texto aclara la diferencia entre los objetos-instrumentos y los seres humanos-fines. Kant distingue entre seres irracionales, cuyo valor es relativo y que pueden ser usados como medios («cosas»), y los seres racionales, cuyo valor es incondicionado y que son fines en sí mismos («personas»). En consecuencia, para Kant, la situación ideal será aquella en la que todos se traten mutuamente como fines y no como medios. En este caso, las personas actúan movidas por el respeto mutuo, lo cual significa que se respeta la libertad de los demás.

14.6.2 Vigencia del texto

El texto tiene una gran vigencia en la ética y el derecho actuales, porque recoge la idea de que las personas tienen dignidad y no pueden ser tratadas como simples instrumentos.

Kant defiende que todo ser racional (en la práctica, todo ser humano) es un fin en sí mismo, no un medio. Las personas no son cosas que podamos usar para nuestros fines, sino sujetos que merecen respeto por su capacidad de razonar y decidir. En cambio, las cosas o los objetos de nuestras inclinaciones solo tienen un valor condicionado, relativo a nuestros deseos.

Esta idea es central en nuestros valores morales y jurídicos:

- Derechos humanos y dignidad: La Declaración Universal de Derechos Humanos y muchas constituciones reconocen la dignidad de la persona como valor fundamental. La idea de que cada persona tiene un valor intrínseco, no negociable, viene directamente de esta tradición kantiana.
- Ética médica y bioética: Hoy se exige el consentimiento informado, el respeto a la autonomía del paciente y la prohibición de usar a las personas como meros sujetos de experimentación. Eso es aplicar el principio de que nadie debe ser tratado solo como medio.
- Relaciones laborales, educativas y personales: Condenamos situaciones en las que se «utiliza» a las personas (explotación laboral, manipulación, acoso, trata de seres humanos) porque atentan contra su dignidad. En el lenguaje cotidiano, también nos escandaliza que alguien «use» a otra persona para su beneficio.
- Política y justicia: La idea de que las leyes deben respetar a las personas como fines y no como instrumentos para el interés del Estado o de algunos grupos sigue siendo un criterio básico para evaluar la justicia de las políticas públicas.

No obstante, según Kant, hay límites en la aplicación actual de esta idea:

Kant vincula la dignidad a la racionalidad, lo que genera debates difíciles sobre el valor moral de personas con discapacidad cognitiva grave, niños muy pequeños o personas en estados vegetativos. Hoy tendemos a reconocer dignidad a todos los seres humanos, más allá de su capacidad racional.

También choca con algunas prácticas donde sí usamos a las personas como medios, pero de forma consentida (por ejemplo, en ciertos contratos laborales o en relaciones de intercambio). La ética actual intenta equilibrar el respeto a la autonomía con la protección contra la explotación.

14.6.3 Errores frecuentes

- Confundir el conocimiento **a priori** con ideas innatas. En Kant, se refiere a aquello que no procede de la experiencia.
- Afirmar que conocemos el **noúmeno**. Solo conocemos los fenómenos; la cosa en sí queda fuera de nuestro conocimiento.
- Pensar que Kant rechaza la **experiencia**. El conocimiento comienza con ella, aunque no todo procede de ella.
- Confundir el **imperativo categórico** con una norma concreta. Es un principio formal para determinar si una máxima puede valer universalmente.
- Identificar actuar **conforme al deber** con actuar **por deber**. Solo la segunda acción posee auténtico valor moral.
- Explicar la teoría de Kant sin distinguir correctamente entre **conocimiento teórico** y **razón práctica**.

IV FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

15 Karl Marx (1818–1883) 145
15.1 Biografía y contexto
15.2 Alienación e ideología
15.3 Materialismo histórico
15.4 Comentario de *Manuscritos: Economía y filosofía*

16 Friedrich Nietzsche (1844-1900) 153
16.1 Biografía y contexto
16.2 Crítica a la cultura occidental
16.3 Superhombre, voluntad de poder y eterno retorno
16.4 Comentario de *Así habló Zaratustra*

17 Hannah Arendt (1906-1975) 168
17.1 Comentario de *Los orígenes del totalitarismo*

18 José Ortega y Gasset 182
18.1 Propuesta filosófica

19 María Zambrano (1904-1991) 186
19.1 Biografía y contexto
19.2 Comentario de *Claros del bosque*

20 Filosofía analítica y existencialismo . . 193
20.1 Introducción: un nuevo escenario filosófico
20.2 Frege y los orígenes de la filosofía analítica
20.3 El existencialismo
20.4 Visión general de la filosofía analítica y existencialista

21 Feminismo y filosofía 200

Introducción a la Filosofía Contemporánea

Desde el siglo XIX hasta nuestros días, la **filosofía europea** ha vivido una profunda transformación en sus preguntas, métodos y preocupaciones. Tras la confianza ilustrada en la razón, el progreso y la libertad, la historia contemporánea mostró también el rostro conflictivo de la modernidad: la *Revolución Industrial*, la explotación obrera, el crecimiento de las ciudades, las guerras mundiales, los totalitarismos, la crisis de los valores tradicionales, la descolonización, la sociedad de masas y, más recientemente, la globalización, la era digital y la posverdad.

La **Revolución Industrial** fue uno de los grandes puntos de partida de esta nueva etapa. La máquina, la fábrica, el ferrocarril y el crecimiento urbano transformaron radicalmente la vida humana. El trabajo dejó de estar ligado al ritmo artesanal o agrícola y pasó a organizarse según la productividad, el salario, la disciplina industrial y el beneficio económico. Este nuevo mundo produjo avances técnicos enormes, pero también pobreza, desigualdad, explotación infantil, alienación y deshumanización. Ante esta realidad, la filosofía comenzó a preguntarse de nuevo por el sentido de la libertad, la justicia y la dignidad humana.

En este contexto aparece **Karl Marx**, cuya filosofía denuncia que la sociedad capitalista convierte al ser humano en una pieza del sistema productivo. Para Marx, no basta con hablar de libertad en abstracto si las condiciones materiales de vida condenan a gran parte de la población a la explotación. Su crítica al capitalismo, a la *alienación* y a la *ideología* inaugura una forma de pensar en la que la filosofía no solo interpreta el mundo, sino que aspira a transformarlo.

Junto a Marx, **Friedrich Nietzsche** representa otra gran ruptura con la tradición. Nietzsche cuestiona la moral heredada, la religión, la metafísica y la confianza absoluta en la razón. Su anuncio de la "muerte de Dios" expresa la crisis de los valores tradicionales y abre el problema del *nihilismo*: ¿cómo vivir cuando los antiguos fundamentos han perdido su fuerza? Frente a una cultura que considera decadente, Nietzsche propone una afirmación creadora de la vida, capaz de superar la obediencia pasiva y construir nuevos valores.

La filosofía contemporánea también se caracteriza por la **crisis del sujeto moderno**. El ser humano ya no aparece como una conciencia transparente, racional y dueña absoluta de sí misma. El psicoanálisis, la fenomenología, el existencialismo, el estructuralismo y la hermenéutica mostraron que la identidad está atravesada por el cuerpo, el lenguaje, la historia, el inconsciente, la sociedad y el poder. La filosofía deja así de buscar verdades eternas desde fuera del mundo y comienza a reconocerse como un pensamiento situado, histórico y problemático.

En España, esta crisis de la modernidad tuvo una expresión propia en autores como **Miguel de Unamuno**, **José Ortega y Gasset** y **María Zambrano**. Unamuno puso en el centro el conflicto entre razón y vida, especialmente ante el problema de la muerte y el deseo de inmortalidad. Ortega defendió que "yo soy yo y mi circunstancia", mostrando que la vida humana no puede entenderse separada del mundo histórico en el que se desarrolla. Zambrano, por su parte, propuso la *razón poética* como una forma de pensamiento capaz de unir razón, vida, sensibilidad y experiencia, frente a una razón puramente abstracta o instrumental.

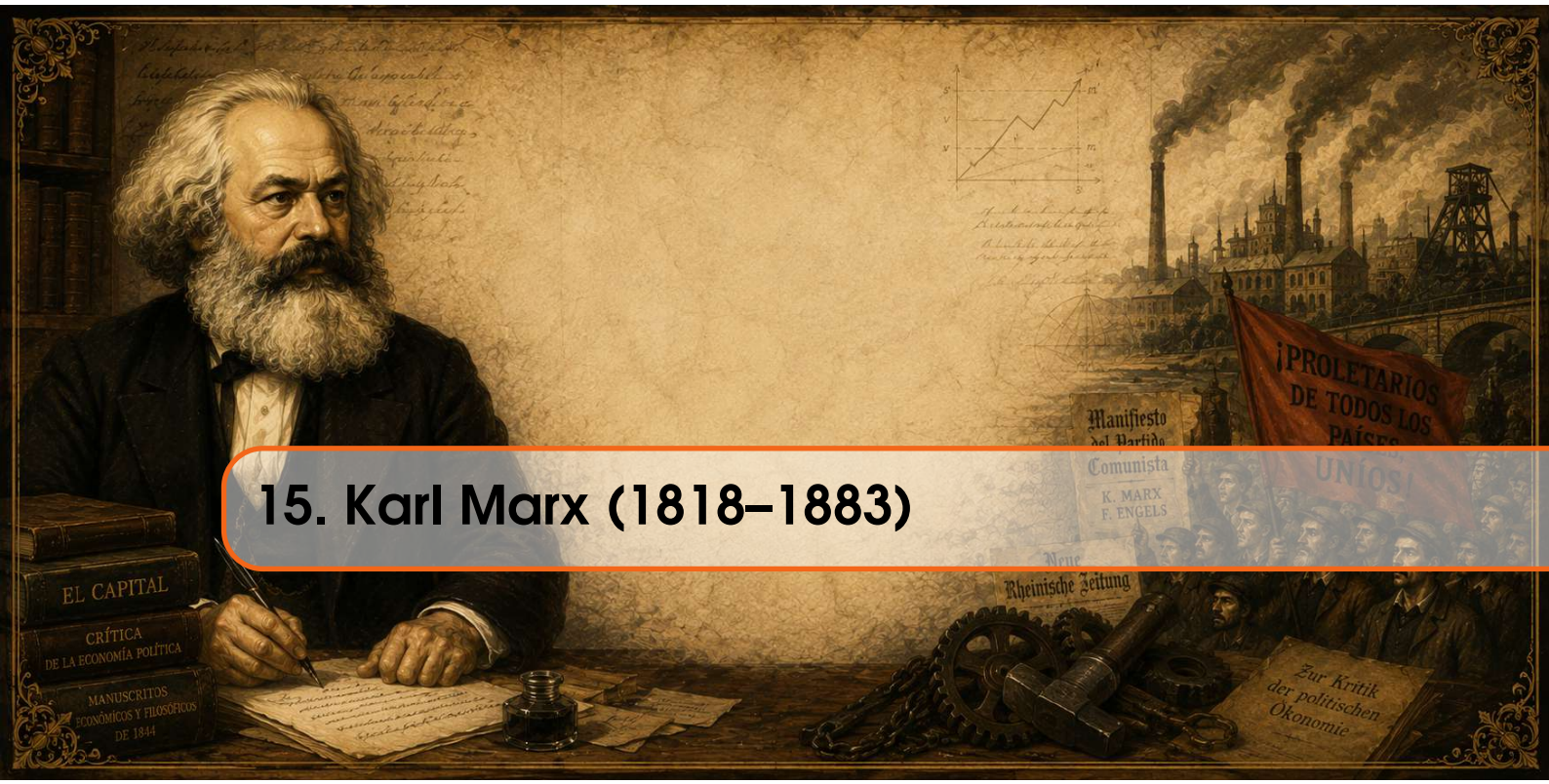
Tras las guerras mundiales y la experiencia de los totalitarismos, **Hannah Arendt** reflexionó sobre el mal, la responsabilidad, la acción política y la fragilidad de la libertad. Su análisis del

totalitarismo y de la *banalidad del mal* mostró que las mayores catástrofes históricas no nacen solo del fanatismo, sino también de la obediencia acrítica, la renuncia a pensar y la destrucción del espacio público. Para Arendt, la política auténtica exige pluralidad, palabra, juicio y participación ciudadana.

Otro rasgo decisivo de la filosofía contemporánea es la incorporación de voces antes marginadas. El **feminismo filosófico contemporáneo** ha cuestionado un canon construido casi exclusivamente desde perspectivas masculinas y ha mostrado que conceptos como sujeto, razón, justicia, cuerpo, libertad o ciudadanía habían sido pensados muchas veces desde una experiencia parcial presentada como universal. Autoras como **Simone de Beauvoir**, **Judith Butler**, **Carole Pateman**, **Martha Nussbaum** o **Miranda Fricker** han analizado la desigualdad, la construcción social del género, la exclusión política, la vulnerabilidad, el reconocimiento y las injusticias que afectan a la voz y la credibilidad de las personas.

Por todo ello, la **Filosofía Contemporánea** no puede entenderse como una única corriente ni como una historia lineal de respuestas definitivas. Es más bien un campo plural de rupturas, críticas y nuevas preguntas. Marx se pregunta por la justicia material; Nietzsche, por el valor de la vida tras la caída de los fundamentos tradicionales; la filosofía española, por la vida concreta y la circunstancia; Arendt, por la responsabilidad política tras el horror totalitario; y el feminismo, por las voces excluidas y las formas invisibles de dominación.

En definitiva, la filosofía contemporánea nace de una época marcada por el progreso técnico, pero también por la crisis, la violencia y la incertidumbre. Su tarea principal no consiste en ofrecer respuestas cerradas, sino en ayudarnos a pensar críticamente nuestro presente: qué significa vivir con dignidad, cómo construir sociedades justas, qué papel tienen la razón y la libertad, y cómo evitar que el ser humano quede reducido a mercancía, engranaje, masa obediente o identidad silenciada.



15. Karl Marx (1818–1883)

15.1 Biografía y contexto

Karl Marx (1818-1883) fue un filósofo, economista y revolucionario alemán nacido en Tréveris, en la entonces Prusia occidental. Procedía de una familia judía de clase media y estudió Derecho y Filosofía en las universidades de Bonn, Berlín y Jena, donde se doctoró en 1841. Durante su formación recibió una fuerte influencia de Hegel, aunque transformó profundamente su filosofía al sustituir el idealismo hegeliano por una concepción materialista de la historia.

Para Marx, el devenir histórico puede explicarse atendiendo principalmente a las condiciones materiales, económicas y sociales de cada época. Estas condicionan la política, el derecho, la cultura, la religión y las formas de pensamiento. La historia avanza mediante conflictos y contradicciones entre clases sociales y modos de producción. En la sociedad capitalista, este enfrentamiento se produce fundamentalmente entre la burguesía, propietaria de los medios de producción, y el proletariado, que vende su fuerza de trabajo y sufre una situación de explotación y alienación.

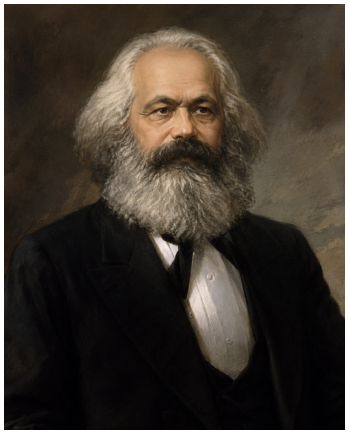


Figura 15.1: Karl Marx

Durante su exilio en París conoció a Friedrich Engels, con quien mantuvo una estrecha colaboración intelectual y política. Ambos criticaron el denominado socialismo utópico y defendieron un socialismo científico, basado en el análisis de las estructuras económicas y de las contradicciones internas del capitalismo. Marx consideraba que estas contradicciones conducirían a una transformación revolucionaria de la sociedad y, finalmente, a una sociedad comunista, caracterizada por la desaparición de las clases sociales y

de la explotación.

Dedicó gran parte de su vida al estudio, la escritura y la participación en el movimiento obrero. Murió en Londres en 1883. Entre sus obras principales destacan los Manuscritos económico-filosóficos (1844), el Manifiesto del Partido Comunista (1848), escrito junto a Engels, y El capital (1867), su obra fundamental, en la que analiza de manera sistemática el funcionamiento y las contradicciones del sistema capitalista.

15.2 Alienación e ideología

El concepto de alienación pasa por ser uno de los fundamentales de las aportaciones filosóficas de Marx. Este proviene de la segunda etapa del proceso dialéctico tal y como lo entiende Hegel, en el que el espíritu se pone fuera de sí, se niega, se objetiva. Es esta idea la que Marx aplica al proletariado, consistiendo en este caso en que este pone fuera de sí lo que es suyo, lo que le pertenece.

Dentro de la filosofía marxista se puede hablar de distintos tipos de alienación:

- La alienación económica es la principal de todas ellas y de la que derivan todas las demás. El trabajo es la producción de un objeto y el producto se entiende con resultante u obra del trabajador. El proletario queda desposeído del resultado, se aliena respecto al producto y se aliena respecto a sí mismo porque depende de él para humanizarse.
- La alienación social se produce cuando el otro, el burgués es un ser extraño al que pertenece el trabajo y su producto.
- La alienación política se da cuando la clase dominante impone normas jurídicas que justifican y mantienen el sistema económico injusto.
- La alienación filosófica aparece cuando se manifiestan un conjunto de ideologías que niegan la verdadera condición material de los hombres. Y, por último, la alienación religiosa, según la cual el hombre, que vive en un estado de miseria, debe buscar consuelo a través de la religión, convirtiéndose esta en el «opio del pueblo».

La ideología dentro de la filosofía de Marx surge como una crítica a la sociedad burguesa, resultado de un proceso evolutivo. Dentro de este se dan distintas etapas: Época asiática, que se basa en la propiedad comunal y el trabajo cooperativo; la Antigüedad: Aparece ya aquí la propiedad privada y la esclavitud como en Grecia y en Roma; el Feudalismo, sociedad basada en la coexistencia de un grupo de dominantes y otro de dominados; y, por último, la en contexto histórico de Marx, es decir, la Sociedad Capitalista, en la que hay una sociedad burguesa que explota al proletariado. La sociedad capitalista tiene sus propios mecanismos de funcionamiento y que Marx denunciará como contradictorios. Ella se entiende a través de conceptos tales como la Teoría de la plusvalía que nos explica que en el capitalismo los productos tienen un valor de uso, que es cualitativo cuya característica es entender la mercancía como un objeto cuya finalidad es satisfacer una necesidad; y, además, se da el valor de cambio, que es de carácter cuantitativo, consistente en el tiempo de producción necesario y que de termina el precio de un objeto. La solución ideológica a todo ello es para Marx el comunismo. El aliado del proyecto ilustrado marxista serían las contradicciones intrínsecas explicables desde la ley de tasa creciente de y la ley

de la concentración del capital.

¿Cuál sería entonces el papel del proletariado? El de acelerar de la llegada del comunismo a través de la erradicación de la propiedad privada de los medios de producción. Así las cosas, desapareciendo el capitalismo desaparecerían la alienación económica y sus derivadas, la sociedad de clases y el estado justificador del capitalismo recuperando, pretendió Marx, la humanidad en que consistió el desiderátum último del proyecto ilustrado.



Figura 15.2: Alienación e ideología

15.3 Materialismo histórico

El **materialismo histórico** es la teoría con la que Marx pretende explicar el desarrollo de las sociedades a partir de sus **condiciones materiales de existencia**. Frente al idealismo de Hegel, Marx sostiene que la historia no puede comprenderse fundamentalmente a partir de la evolución de las ideas, sino atendiendo a la manera en que los seres humanos producen aquello que necesitan para vivir y a las relaciones sociales que se generan en ese proceso.

Esta concepción parte de una determinada visión del ser humano. Para Marx, el ser humano es un ser **práxico**: transforma la naturaleza mediante su actividad y, al hacerlo, se transforma también a sí mismo. El **trabajo** ocupa por ello una posición central. Mediante él, los seres humanos producen alimentos, viviendas, herramientas y todos aquellos bienes necesarios para satisfacer sus necesidades. Pero el trabajo nunca se desarrolla aisladamente, sino dentro de unas determinadas

relaciones sociales y económicas.

Para explicar estas relaciones, Marx distingue, en primer lugar, entre **fuerzas productivas** y **relaciones de producción**. Las fuerzas productivas comprenden la **fuerza de trabajo humana**, los conocimientos y técnicas disponibles y los **medios de producción** —herramientas, máquinas, materias primas, instalaciones, etc.— que permiten producir bienes.

Las relaciones de producción son, en cambio, las relaciones sociales que se establecen entre las personas durante el proceso productivo y dependen especialmente de quién posee y controla los medios de producción. En el capitalismo, por ejemplo, la **burguesía** posee los medios de producción, mientras que el **proletariado**, al carecer de ellos, debe vender su fuerza de trabajo a cambio de un salario.

La unión entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción constituye un determinado **modo de producción**. A lo largo de la historia han existido distintos modos de producción, caracterizados por formas diferentes de organizar el trabajo, la propiedad y las relaciones entre los grupos sociales. El capitalismo constituye uno de ellos.

El modo de producción forma la base económica de la sociedad, que Marx denomina **infraestructura**. Sobre ella se desarrolla la **superestructura**, formada por las instituciones políticas y jurídicas, las leyes, el Estado y las diferentes formas culturales e ideológicas de una sociedad.

La relación entre infraestructura y superestructura es fundamental para comprender la teoría marxista de la historia. Las ideas políticas, jurídicas, religiosas o filosóficas no surgen de manera completamente independiente, sino que están **condicionadas por las relaciones materiales y económicas** de cada sociedad. De este modo, las ideas dominantes pueden contribuir a legitimar y conservar el orden social existente. Marx denomina **ideología** a aquellas representaciones de la realidad que ocultan o justifican las relaciones de dominación existentes.

Sin embargo, las sociedades no permanecen estáticas. En el interior de cada modo de producción pueden surgir **contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción**. Las fuerzas productivas se desarrollan, mientras que las relaciones sociales existentes pueden convertirse en un obstáculo para ese desarrollo. Estas contradicciones se manifiestan también como conflictos entre las distintas **clases sociales**.

Por ello, Marx considera la **lucha de clases** uno de los motores fundamentales de la historia. Las clases sociales ocupan posiciones diferentes dentro del proceso productivo y poseen intereses enfrentados. En la sociedad capitalista, el conflicto fundamental se establece entre burguesía y proletariado: la primera controla los medios de producción y la segunda depende de la venta de su fuerza de trabajo.

Cuando las contradicciones de un modo de producción alcanzan un determinado grado, pueden provocar una **transformación histórica**. De este modo, Marx interpreta la historia como un proceso dinámico en el que los cambios económicos y los conflictos sociales pueden conducir a la sustitución de unas formas de organización social por otras.

La secuencia fundamental del materialismo histórico puede resumirse así:

Fuerzas productivas + relaciones de producción $\longrightarrow$ modo de producción $\longrightarrow$ infraestructura $\longrightarrow$ superestructura $\longrightarrow$ contradicciones $\longrightarrow$ lucha de clases $\longrightarrow$ transformación histórica



Figura 15.3: Secuencia del materialismo histórico

El materialismo histórico de Marx nos indica que la historia es el resultante de las relaciones del hombre con la naturaleza y, a su vez, la de este tándem con el trabajo o en el trabajo. Para explicar este proceso Marx introduce dos conceptos fundamentales, cuales son el de estructura económica o infraestructura y el de estructura ideológica o superestructura. El primero está compuesto por las fuerzas productivas y por las relaciones de producción. A su vez, las fuerzas productivas son tanto las fuerzas naturales como los materiales sobre los que se sostiene la producción, permitiendo que el proletario pueda producir objetos que permitan al hombre la subsistencia. Asimismo, acabamos de introducir el concepto de proletario que es una de las clases sociales que intervienen en el proceso económico y son todos aquellos que no tienen para trabajar más que su fuerza y que carecen de propiedad de medios de producción, dejándoles esto en la situación de alienación. Por otro lado, la clase antagonista es la de los burgueses, quienes sí tienen en propiedad los medios de producción y la más de las veces el capital necesario para ello. Estas clases sociales a las que nos hemos referido se reconocen en ser el conjunto de sujetos que viven bajo las mismas relaciones de producción.

La infraestructura económica condiciona la superestructura, la cual abarca la vida social, política e intelectual, manifestándose como ideología. Según Marx esta justifica o legitima las injusticias producidas por la infraestructura. Así las cosas, vemos como los modos de producción, la economía, constituyen la infraestructura y, en definitiva, la sociedad.

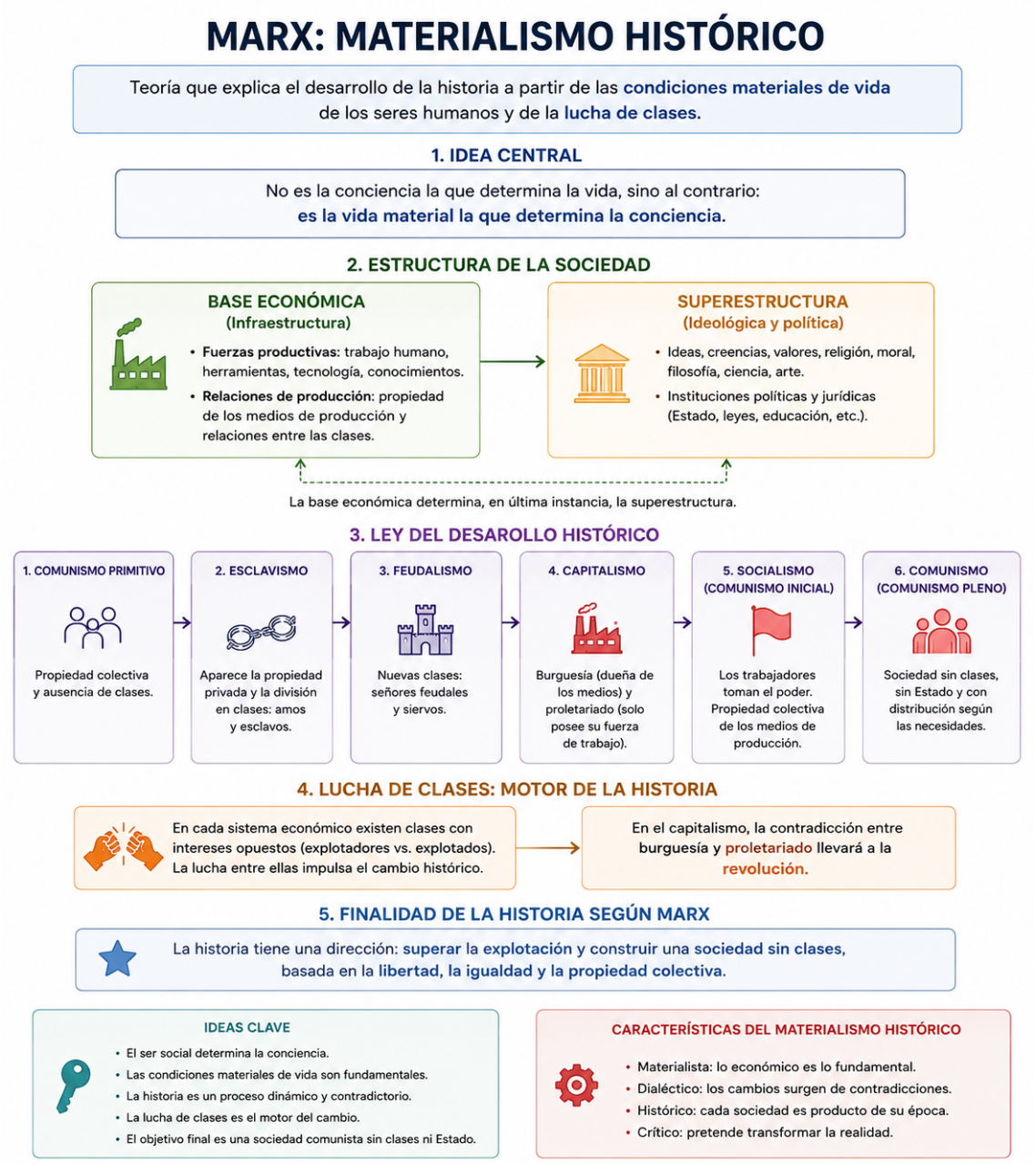


Figura 15.4: Materialismo histórico

15.4 Comentario de *Manuscritos: Economía y filosofía*

15.4.1 Texto práctico

> ¿En qué consiste, entonces, la enajenación del trabajo? Primeramente en que el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, trabajo forzado. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. Su carácter extraño se evidencia claramente en el hecho de que tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste. El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo de autosacrificio, de ascetismo. En último término, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que éste no es suyo, sino de otro, en que no le pertenece; en que cuando está en él no se pertenece a sí mismo, sino a otro. Así como en la religión la actividad propia de la fantasía humana, de la mente y del corazón humanos, actúa sobre el individuo independientemente de él, es decir, como una actividad extraña, divina o diabólica, así también la actividad del trabajador no es su propia actividad pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo.
> K. Marx, *Manuscritos: Economía y filosofía*, trad. de F. Rubio. Alianza, Madrid, 1986, pp. 109-110

15.4.2 Ideas principales

El trabajo en el modelo de producción capitalista es un trabajo alienado, no le pertenece al propio trabajador, sino al empresario capitalista que busca la plusvalía a través del sudor ajeno

- El proletario está alienado en su trabajo, es decir, el producto de su trabajo no le pertenece y el trabajo como actividad le hace infeliz y desgraciado.
- El trabajo que debería ser aquello que sirve para autorrealizar al ser humano, se convierte dentro del sistema capitalista, en trabajo forzado, esclavo, donde el empresario capitalista exprime hasta la última gota de sudor del trabajador.
- El trabajador tiene que trabajar para poder subsistir y no para disfrutar, que es lo que debería ser, y esto se ve a simple vista, como dice Marx, ya que si no estuviese el trabajador coaccionado a trabajar huiría de él como de la peste.
- El resultado y producto del esfuerzo del trabajador se lo queda otro, el capitalista, que es el que gana sustanciosos beneficios y a cambio le paga un miserable salario al trabajador con el que apenas puede subsistir.
- El trabajo alienado se puede asimilar al poder de la religión que también es una actividad alienada ya que la religión actúa diseñando una fantasía en la mente del ser humano, una fantasía que no se puede cumplir ni llevar a la práctica; le mete una serie de «pájaros en la cabeza» al proletario intentando calmarle e inmovilizarle.

15.4.3 Explicación de las ideas

El tema central de este texto es el concepto de alienación. Para Marx, las condiciones materiales en las que vive el proletariado son las peores posibles, ya que el burgués capitalista, dueño de las fuerzas productivas, explota al trabajador a cambio de un sueldo miserable, y con ello enmascara el auténtico ser del trabajo; el trabajo, para Marx, dentro de un modo de producción diferente (el de la sociedad comunista), es una actividad con la que se identifica el trabajador y que le sirve para realizarse como persona, es una actividad en la que disfruta y colma sus necesidades; el trabajo debería ser algo agradable, algo que uno sabe hacer y que a través de dicha actividad colabora con el resto de la sociedad aportándoles algo. Por el contrario, el proletariado se encuentra alienado tanto con respecto al producto del trabajo, como al mismo trabajo, el trabajador ya no controla todo el proceso productivo, tal y como ocurría en otros modos de producción, sino que se ha convertido en un mero engranaje de una maquinaria monstruosa; al trabajador se le desposee del resultado de su trabajo a cambio de un sueldo que no se corresponde con su esfuerzo ni con lo que produce, generándose una plusvalía que queda en manos del capitalista; el trabajador se convierte en una marioneta en manos del capitalista, que maneja a su antojo ya que además de todo la poca oferta laboral hace que el burgués capitalista tenga la sartén por el mango, obligando a trabajar al proletario en condiciones infrahumanas, e incluso, podemos decir que el empresario siembra la insolidaridad entre el conjunto de los trabajadores, ya que nadie quiere perder su trabajo y no está dispuesto a apoyar a nadie que se subleve ante tanta injusticia y explotación. Para Marx, tal y como menciona al final del texto, la alienación económica no es la única, también nos encontramos con la alienación religiosa (y también la política) que intenta sacar al proletario del único objetivo que debería tener, es decir, unirse todos para empezar una revolución contra los capitalistas y una vez ganada empezar una nueva era, la sociedad comunista; en cambio, la religión actúa como somnífero, como «opio para el pueblo», haciendo que el trabajador se intente olvidar de su situación de penuria y miseria, e inculcándole un montón de mentiras sobre una vida mejor después de la muerte, por tanto, igual que en el trabajo el proletario se siente extraño a dicha actividad, la religión también hace que el proletario se extraiga de su verdadera situación impidiéndole actuar. Para concluir, tan solo decir que toda alienación tendrá su punto final con el triunfo de la revolución proletaria y la constitución de una sociedad comunista en la que no habrá clases sociales, ni Estado y en la que todos serán iguales.



16. Friedrich Nietzsche (1844-1900)

16.1 Biografía y contexto

Friedrich Nietzsche desarrolla su pensamiento en la Europa del siglo XIX, una época marcada por la industrialización, el auge del liberalismo, el socialismo y los nacionalismos, así como por la crisis de los grandes sistemas metafísicos tradicionales. En el ámbito filosófico dialoga críticamente con autores y corrientes como Schopenhauer, el positivismo, el utilitarismo y el pensamiento de Marx, mientras que el impacto científico del darwinismo contribuye al clima intelectual en el que se desarrolla su vitalismo.

Su filosofía recibe el nombre de «filosofía del martillo» [1] por su intención de someter a crítica los grandes pilares de la cultura occidental: la metafísica, la moral y la religión, que Nietzsche interpreta como distintas formas de negación de la vida. Esta crítica alcanza uno de sus momentos centrales en Así habló Zaratustra (1883-1885), obra poético-filosófica de madurez en la que desarrolla conceptos fundamentales como la muerte de Dios, el superhombre, la voluntad de poder y el eterno retorno.

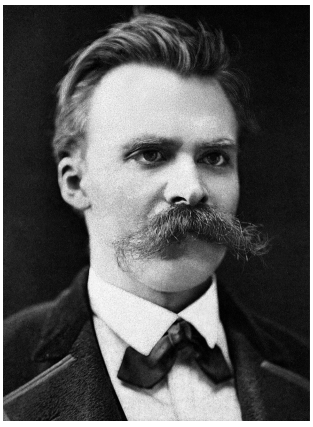


Figura 16.1: Friedrich Nietzsche

El pasaje de las tres transformaciones del espíritu debe entenderse como la respuesta constructiva a esa crítica. Una vez cuestionados los valores tradicionales, Nietzsche se pregunta qué proceso debe atravesar el ser humano para superar la obediencia a los antiguos valores y convertirse en un individuo capaz de crear nuevos

[1] La obra de Nietzsche recibe el sobrenombre de «filosofía del martillo» por su vocación demoledora: se propone desmontar los tres grandes pilares sobre los que se ha sostenido Occidente —la metafísica, la moral y la religión— mostrando que son, en el fondo, tres manifestaciones de un mismo error: la negación de la vida.

valores y afirmar plenamente la vida.

16.2 Crítica a la cultura occidental

16.2.1 Crítica a la metafísica occidental

Nietzsche dirige dos grandes líneas de ataque contra la metafísica que arranca de Platón y llega hasta el racionalismo moderno.

Primera crítica: la metafísica no conoce la realidad. Para Nietzsche la realidad es devenir puro, cambio continuo, lucha de contrarios, caos; un «torbellino imposible de retener». La razón, sin embargo, solo puede conocer lo que permanece idéntico a sí mismo, por lo que los filósofos han tenido que inventar un mundo estable y ficticio (el mundo de las ideas platónico es el ejemplo paradigmático) y presentarlo como el mundo verdadero. A este procedimiento Nietzsche lo llama «egipticismo de la razón»: la razón momifica la vida, la despoja de movimiento reduciéndola a categorías inmóviles. Además, la propia pulsión metafísica delata un instinto de vida decadente: el miedo a la mutación, a la vejez y a la muerte empuja a imaginar un reposo que el mundo sensible nunca ofrece. La consecuencia epistemológica es radical: no existe conocimiento objetivo y universal, sino solo interpretación en perspectiva.

Segunda crítica: la metafísica crea conceptos vacíos y falsos. Conceptos como esencia, sustancia, alma o Dios no tienen ningún referente real; son ficciones que sirven de soporte al «mundo verdadero» frente al «mundo aparente» de los sentidos. Como la realidad cambia constantemente, ningún concepto fijo puede expresarla con fidelidad; Nietzsche defiende, en su lugar, el uso metafórico y analógico del lenguaje, que no impone significados absolutos y deja espacio a la interpretación. Este análisis del lenguaje conceptual es clave para entender su perspectivismo epistemológico: no hay hechos, solo interpretaciones.

16.2.2 Crítica a la moral

Nietzsche censura la moral tradicional, la que arranca con Sócrates y Platón, por su «anti-naturalidad»: es una moral construida contra la vida. Este resentimiento hacia la vida nace con el judaísmo y lo hereda el cristianismo. También critica el formalismo moral kantiano —el imperativo categórico— porque pretende establecer preceptos universales cuando, para Nietzsche, nada es absoluto, eterno o inmutable.

En *La genealogía de la mora* reconstruye la evolución histórica de los valores del bien y del mal en cuatro momentos:

- En la Grecia homérica, bueno era el fuerte, el poderoso, el guerrero, el creador de valores.
- Con Sócrates y Platón, bueno pasa a ser quien renuncia a la vida, las pasiones y el cuerpo en favor de un mundo ideal inexistente: aquí nace el nihilismo (del griego nihil, nada).
- El judaísmo y el cristianismo, apoyados en el platonismo, invierten los valores por resentimiento: ahora son buenos los compasivos, obedientes y débiles, y malos los fuertes y superiores. Es la «moral de esclavos».
- Nietzsche propone una transmutación de los valores: sustituir la moral cristiana por una moral que afirme la vida, las pasiones y los instintos, cuyo abanderado sería el superhombre.

De aquí deriva la célebre distinción entre dos tipos de moral:

Rasgo	**Moral de señores**	**Moral de esclavos**
Origen	Creación autónoma de valores	Reacción y resentimiento
Voluntad	Afirmativa, activa	Negativa, reactiva
Valores centrales	Fuerza, placer, poder	Humildad, dolor, compasión
Sujeto ejemplar	El superhombre	El "rebaño" cristiano

La conclusión de esta crítica es que no existen normas morales absolutas dictadas por Dios; toda moral es creación humana, y el hombre es responsable de aceptarla o transformarla.

16.2.3 Crítica a la religión

Nietzsche concentra su ataque en el cristianismo, al que considera «platonismo para el pueblo»: mientras que en Platón solo los sabios podían acceder al mundo de las ideas mediante el esfuerzo racional, el cristianismo democratiza el acceso al «mundo verdadero» reduciéndolo a un acto de fe, lo que lo convierte en una moral dogmática que exige aceptación acrítica de los sacerdotes. En segundo lugar, el cristianismo destruye los valores de la vida en su raíz: declara pecaminosos el cuerpo y los instintos, traslada la felicidad auténtica al más allá y desprecia el más acá, por lo que resulta antinatural. En tercer lugar, es una moral de esclavos que humilla al hombre y lo empuja a buscar compasión y perdón, en vez de exaltarlo y hacerlo más poderoso.

16.2.4 El vitalismo como marco de la crítica

Toda la crítica nietzscheana se sostiene sobre su vitalismo: la vida —entendida en sentido biológico, instintivo e irracional— es lo Absoluto, el único valor sin fundamento exterior a sí mismo. La realidad está sometida al cambio y a la lucha de fuerzas contrarias; esa fuerza que constituye la vida es la voluntad de poder. Desde esta óptica, Nietzsche mide el valor de la metafísica, la teoría del conocimiento y la ética según si afirman o niegan la vida: «bueno será todo aquello que defienda y potencie la vida, malo todo aquello que reniegue de ella». Este criterio explica por qué metafísica, moral y religión reciben el mismo veredicto: las tres sustituyen la vida real, cambiante y contradictoria, por representaciones conceptuales falsas y fijas.

16.2.5 La muerte de Dios como desenlace histórico

La crítica a la cultura occidental culmina en el diagnóstico de la «muerte de Dios»: no se trata de una comprobación empírica de que Dios no existe, sino de la constatación histórica de que los valores metafísicos han perdido su justificación. Nietzsche traza la evolución: el Renacimiento inaugura el antropocentrismo, el Racionalismo sigue necesitando a Dios como garante de la verdad, la Ilustración desplaza el poder hacia el pueblo y el Positivismo confía el saber a la ciencia, dejando a Dios sin función. «Hemos matado a Dios de inanición», por falta de quehaceres. Esta muerte deja al hombre sin el peso de la trascendencia, pero también sin referencia moral, abriendo la puerta al

nihilismo y, después, a la propuesta positiva del superhombre.

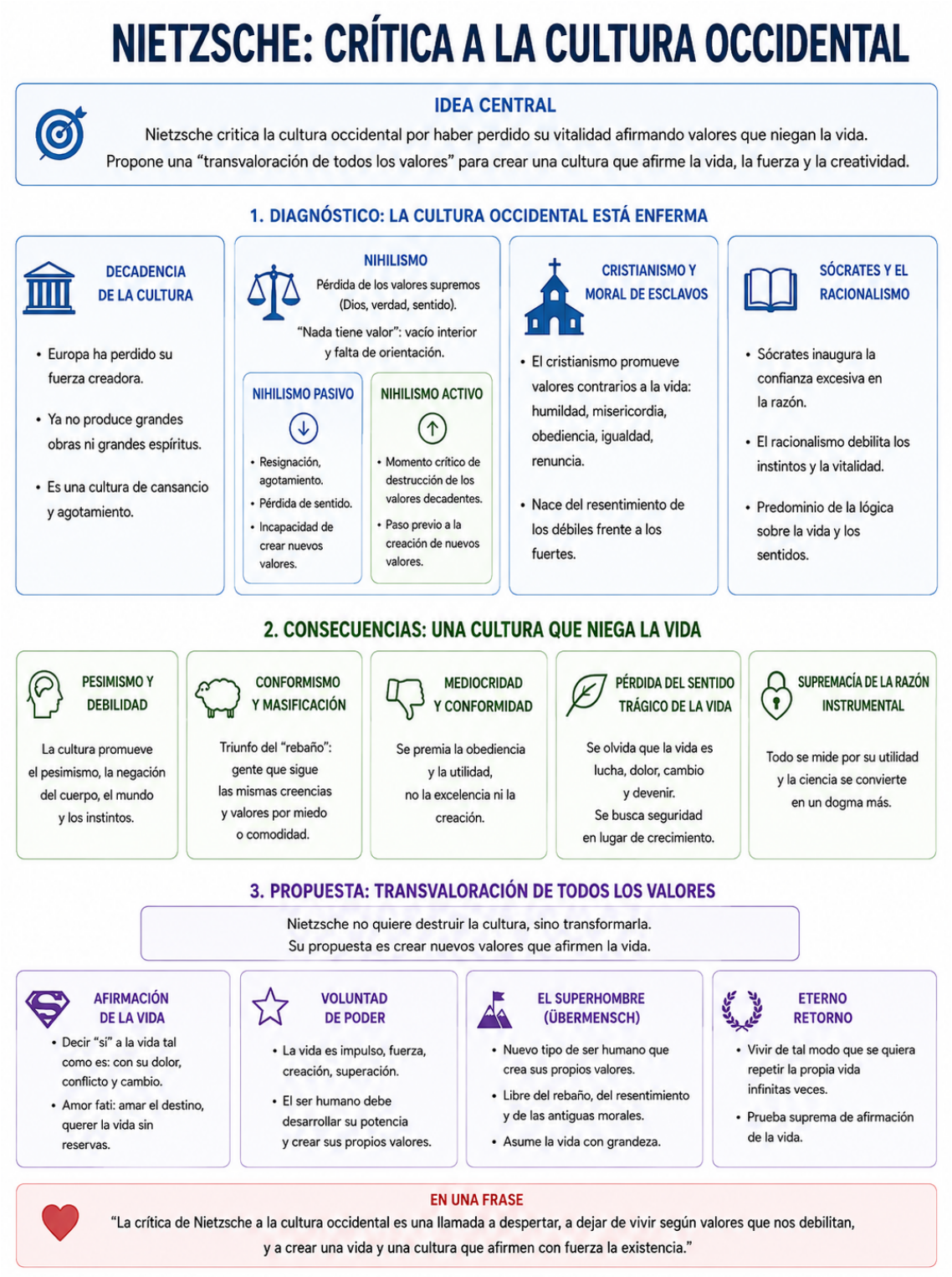


Figura 16.2: Critica a la cultura occidental

16.2.6 Respuesta modelo PAU

Pregunta tipo: Explique la crítica de Nietzsche a la cultura occidental.

Nietzsche desarrolla una filosofía que él mismo califica de «martillo» porque su propósito es demoler los tres grandes pilares de la cultura occidental: la metafísica, la moral y la religión, a los que acusa de negar la vida.

Respecto a la metafísica, Nietzsche sostiene que la realidad es devenir, cambio y lucha de contrarios, y que la razón, incapaz de aprehender ese flujo, ha inventado un mundo estable e inmóvil —el «mundo verdadero» de Platón— para poder conocerlo, momificando así la vida real. Los conceptos metafísicos (esencia, sustancia, alma, Dios) serían, por tanto, ficciones vacías nacidas del temor a la mutación y a la muerte.

En cuanto a la moral, Nietzsche critica su carácter antinatural: desde Sócrates y Platón la moral occidental ha exigido renunciar a la vida, al cuerpo y a los instintos. En «La genealogía de la moral» muestra cómo la moral heroica griega (donde bueno era el fuerte) fue sustituida por la moral judeocristiana del resentimiento, que invierte los valores y convierte en buenos a los débiles y compasivos: es la «moral de esclavos», frente a la «moral de señores» que Nietzsche reivindica.

Sobre la religión, concentra su crítica en el cristianismo, al que llama «platonismo para el pueblo»: una moral dogmática que exige fe ciega, desprecia el cuerpo y la vida terrena en favor de un más allá ilusorio, y humilla al hombre convirtiéndolo en esclavo.

Esta triple crítica culmina en la tesis de la muerte de Dios: la pérdida histórica de justificación de los valores metafísicos y religiosos, que deja al hombre sin fundamento pero también libre para crear nuevos valores propios, tarea que Nietzsche encomendará al superhombre.

16.2.7 Esquema de apartados esenciales

- Contexto histórico y filosófico del siglo XIX
- «Filosofía del martillo»: propósito destructivo
- Crítica a la metafísica: (a) no conoce la realidad, (b) crea conceptos vacíos
- Crítica a la moral: anti-naturalidad, formalismo kantiano, genealogía del bien y del mal, moral de señores vs. moral de esclavos
- Crítica a la religión: cristianismo como platonismo para el pueblo, antinaturalidad, moral de esclavos
- El vitalismo como criterio de valoración de toda la cultura
- La muerte de Dios como síntesis y desenlace histórico

16.2.8 Definición de conceptos fundamentales

- Filosofía del martillo: denominación de la filosofía de Nietzsche por su función crítica y destructiva de los valores establecidos.
- Devenir: carácter cambiante, procesual y contradictorio de la realidad, opuesto al ser fijo de la metafísica.
- Egipticismo de la razón: tendencia de la razón a «momificar» la realidad, fijándola en categorías inmóviles.

- Nihilismo: actitud que niega valor a la existencia real haciendo depender el sentido de algo inexistente (Dios, el Bien absoluto).
- Transmutación (transvaloración) de los valores: inversión completa de los valores morales heredados, sustituyéndolos por otros que afirmen la vida.
- Moral de señores / moral de esclavos: dos tipos opuestos de moral según si crean valores desde la afirmación (señores) o reaccionan desde la debilidad y el resentimiento (esclavos).
- Muerte de Dios: pérdida histórica de justificación de los valores metafísicos y religiosos que sostenían la cultura occidental.
- Resentimiento: sentimiento de rencor de los débiles hacia los fuertes que, según Nietzsche, origina la moral judeocristiana.

16.2.9 Relación con otros autores y corrientes

Nietzsche se sitúa en el vitalismo, movimiento que subraya la vida, el cuerpo, el instinto y lo irracional frente al racionalismo y el idealismo. Toma de Schopenhauer el concepto de voluntad como fuerza fundamental de la realidad, aunque la transforma: frente a la voluntad de vivir schopenhaueriana, de signo pesimista y renunciativo, Nietzsche propone una voluntad de poder afirmativa y creadora. Frente al positivismo de Comte y el utilitarismo de Mill, que confían en la razón científica y el cálculo de utilidades, Nietzsche defiende el irracionalismo y el perspectivismo del conocimiento. Su crítica a Kant se centra en el formalismo del imperativo categórico, que pretende universalidad allí donde, para Nietzsche, solo hay interpretaciones particulares. Frente a Platón, invierte la jerarquía entre mundo sensible y mundo de las ideas, negando la existencia de este último. Puede establecerse también un contraste fecundo con Marx, contemporáneo que también denuncia la alienación de la vida humana bajo el capitalismo, aunque desde una crítica económico-social y no vitalista-existencial. Posteriormente, el pensamiento de Nietzsche influirá en el existencialismo (Sartre, Camus) y en el vitalismo español de Ortega y Gasset, quien retoma el perspectivismo epistemológico nietzscheano al afirmar que solo se conoce la realidad «en perspectiva».

16.2.10 Dos posibles introducciones

Introducción A: Friedrich Nietzsche (1844-1900) representa una de las rupturas más radicales con la tradición filosófica occidental. Frente a los sistemas racionalistas y a la fe en el progreso propios del siglo XIX, Nietzsche denuncia que toda la cultura occidental —su metafísica, su moral y su religión— se ha construido negando lo único real: la vida, entendida como devenir, instinto y lucha de fuerzas. Su filosofía, autodenominada «filosofía del martillo», se propone destruir los ídolos conceptuales que han sustituido la vida por ficciones inmóviles.

Introducción B: En un contexto europeo marcado por la crisis de los grandes sistemas metafísicos, el auge del positivismo científico y las tensiones sociales derivadas de la revolución industrial, Nietzsche elabora un diagnóstico demoledor de la civilización occidental. Para él, Platón, el cristianismo y la razón moderna comparten un mismo error de fondo: haber inventado un «mundo verdadero» opuesto al mundo sensible, huyendo así del único ámbito real, cambiante y contradictorio, que es la vida.

16.2.11 Dos posibles conclusiones

Conclusión A: La crítica nietzscheana a la cultura occidental no debe entenderse como un simple ejercicio de negación, sino como el paso previo e imprescindible hacia una nueva afirmación de la vida. Al desmontar metafísica, moral y religión, Nietzsche despeja el terreno para la aparición de un hombre nuevo capaz de crear sus propios valores, liberado del peso de la trascendencia.

Conclusión B: La vigencia del diagnóstico nietzscheano —su denuncia del dogmatismo, del resentimiento y de la sustitución de la vida por abstracciones— sigue siendo objeto de debate filosófico. Más allá de la validez de sus conclusiones, el mérito de Nietzsche reside en haber obligado a la filosofía posterior a preguntarse por los fundamentos últimos, a menudo no cuestionados, de la moral y la religión occidentales.

16.3 Superhombre, voluntad de poder y eterno retorno

16.3.1 El punto de partida: nihilismo y muerte de Dios

Tras su crítica demoledora a la metafísica, la moral y la religión occidentales, Nietzsche se enfrenta a la tarea de superar el nihilismo en que ha quedado sumida la cultura tras la muerte de Dios. La muerte de Dios deja al hombre sin valores y sin creador de valores; ese vacío puede vivirse de forma destructiva (nihilismo pasivo, desesperación) o puede convertirse en la ocasión de una creación radical de nuevos valores a partir del único valor auténtico: la vida.

Conviene explicar la distinción entre los tres tipos de nihilismo que articula el pensamiento nietzscheano:

- Nihilismo como decadencia vital: propio de toda cultura (la cristiana y, en general, la occidental) que hace girar la existencia alrededor de algo inexistente (Dios, el Mundo Ideal), despreciando la vida real. Se simboliza con la figura del camello, que acepta resignadamente la carga de los valores impuestos.
- Nihilismo activo: muestra que los valores dominantes son pura invención y propone su destrucción para dar paso a nuevos valores; se simboliza con el león, agresivo y destructor.
- Nihilismo pasivo: ante la constatación de que no hay valores absolutos, cae en la desesperación, la inacción o el suicidio.

La superación de estas tres formas de nihilismo se representa en la figura del niño, símbolo del superhombre, que asume que no hay valores absolutos pero, en vez de desesperarse o destruir sin más, juega inocentemente a crear valores propios.

16.3.2 La transmutación de los valores y la muerte de Dios como condición

Para superar el nihilismo, Nietzsche propone la transvaloración (transmutación) de todos los valores: dar muerte a Dios, en tanto creador tradicional de valores, y suplantarlo por el hombre mismo, que pasa a ejercer ese papel creador. De aquí surge un nuevo tipo de humano, el superhombre, que va más allá del hombre actual, lo trasciende y lo supera. Es importante subrayar que el superhombre no es un único individuo excepcional, sino un nuevo modelo o forma de ser hombre.

16.3.3 El superhombre

El superhombre es la respuesta positiva de Nietzsche tras la destrucción de los valores tradicionales: el ser creador que, liberado del peso de la trascendencia, construye su propia moral basándose en el proceso natural del hombre, la vida. Zaratustra lo llama «sentido de la tierra», «océano», «relámpago», «locura», pero sobre todo lo identifica con el niño: inocente, espontáneo, que vive el instante sin prejuicios morales ni miedo a las consecuencias.

Nietzsche atribuye al superhombre siete características esenciales:

Característica	**Significado**
Ansia de vivir	Ama la vida por encima de todo
Superación	Supera continuamente la moral tradicional y a sí mismo
Superioridad	Acepta las jerarquías entre hombres, rechaza la igualdad
Creación de valores	Rompe con la jerarquía de valores tradicional y crea los suyos
Sentido de la tierra	Prioriza lo terrenal y corporal frente a la trascendencia
Voluntad de poder	Desea dominar, ser señor y no esclavo
Aceptación del eterno retorno	Ama tanto la vida que aceptaría repetirla infinitamente

El proceso de transformación hacia el superhombre se articula, según *Así habló Zaratustra*, en tres metamorfosis del espíritu:

1. Camello: el espíritu carga con el peso de la moral tradicional (Dios, pecado, culpa), obedeciendo como un animal de carga; corresponde al nihilismo como decadencia vital.
2. León: el espíritu se rebela contra ese «tú debes» (el gran dragón) y proclama «yo quiero», conquistando su libertad; corresponde al nihilismo activo. El león es capaz de crearse libertad para un nuevo crear, pero no todavía de crear valores nuevos por sí mismo.
3. Niño: libre de cargas, el espíritu crea sus propios valores desde la inocencia, el olvido y el juego; es «una rueda que se mueve por sí misma», «un santo decir sí» a la vida. El niño representa plenamente al superhombre.

El superhombre encarna además una nueva forma de moral, la moral de señores, de voluntad afirmativa y creadora, frente a la moral de esclavos, reactiva y negativa. También se le identifica con la nueva encarnación del dios Dionisos, desbordante de vida, y con la más radical autonomía moral: es él quien establece qué es el bien y el mal, papel que antes ocupaba Dios.

16.3.4 La voluntad de poder

La voluntad de poder es el concepto central de la metafísica nietzscheana de la vida: el conjunto de fuerzas y energías que constituyen la realidad, el impulso creador que subyace a todo lo existente. Se trata de una voluntad que no aspira simplemente a conservarse en el ser, sino al «ser más», a la superación constante de sí misma.

Es fundamental distinguirla explícitamente de conceptos afines para evitar confusiones: la voluntad de poder no es la voluntad de vivir de Schopenhauer, ni una simple capacidad de adaptación biológica, sino la fuerza creadora íntima de cada ser vivo.

Puede analizarse en tres planos:

- Plano cosmológico: el mundo es un conjunto de fuerzas desiguales y cualitativamente distintas, en lucha incesante, que nunca alcanzan el equilibrio; Nietzsche define la fuerza misma como voluntad de poder. Frente a esto, critica a la ciencia moderna por intentar cuantificar y matematizar esas fuerzas, anulando sus diferencias cualitativas mediante el mecanicismo.
- Plano antropológico: el hombre es también un conjunto de fuerzas en pugna (pasiones, deseos, razón) que buscan crecer y desarrollarse; la razón no es la fuerza dominante, sino una fuerza más entre otras, lo que conduce a un irracionalismo que cuestiona la existencia de un sujeto o «yo» responsable unitario.
- Plano axiológico y epistemológico: cuando la actitud ante la vida es de renuncia (ideal ascético, moral cristiana), la voluntad de poder es reactiva; cuando es de aceptación, es activa y creadora de nuevos valores. El arte, la moral, el matrimonio o las formas jurídicas del Estado son expresiones de esta voluntad creadora. Cuando la voluntad de poder se manifiesta como «voluntad de verdad» —el deseo de dominar las cosas mediante conceptos— produce una ilusión: no hay hechos, solo interpretaciones, y las verdades absolutas de la metafísica o la ciencia son solo perspectivas parciales que se han impuesto socialmente.

Conviene enfatizar que, para Nietzsche, el lenguaje transforma intuiciones originarias en metáforas y estas en conceptos fijos mediante la equiparación arbitraria de casos distintos, lo que produce un falseamiento convencional de la realidad plural. El conocimiento, en última instancia, no busca la verdad (imposible), sino el poder sobre las cosas.

16.3.5 El eterno retorno

El eterno retorno es la doctrina que culmina el pensamiento vitalista de Nietzsche, inspirada en la concepción cíclica del tiempo de los presocráticos y de la cultura oriental, y que se opone frontalmente a la concepción lineal y progresiva del tiempo propia de la tradición judeocristiana (creación, redención, fin de los tiempos).

Pueden distinguirse dos lecturas complementarias::

- Lectura cosmológica: dado que el tiempo es infinito y las fuerzas que constituyen la voluntad de poder son finitas, todos los sucesos de la realidad volverán a repetirse infinitamente.
- Lectura moral/existencial (la más defendible filosóficamente): el eterno retorno es una metáfora que exige dar tal grandeza a las propias acciones y a la propia vida —incluyendo el dolor, la muerte y el sufrimiento— que uno debería desear repetirlas eternamente. Es una prueba máxima de amor a la vida: aceptar cada instante, con su pasado («así lo quise») y su presente («así lo quiero»), como si mereciera repetirse por siempre.



Figura 16.3: Superhombre, voluntad de poder y eterno retorno

Frente a la concepción lineal, donde cada momento es irrepetible y solo cobra sentido en función de un fin último (premio o castigo final), y en la que el hombre nunca es plenamente feliz porque ningún instante tiene sentido pleno en sí mismo, el eterno retorno otorga a cada instante un valor absoluto. Solo puede desear el eterno retorno quien es feliz, quien tiene apego a la tierra y vive cada instante en su plenitud; por eso solo el superhombre es capaz de afirmarlo plenamente.

El eterno retorno constituye, además, la máxima expresión de la voluntad de poder: un «santo decir sí» a la vida, el deseo de que todo lo que ha sido vuelva a ser.

16.3.6 Definición de conceptos fundamentales

- Superhombre (Übermensch): nuevo tipo de humanidad que trasciende al hombre actual, crea sus propios valores tras la muerte de Dios y afirma plenamente la vida.
- Voluntad de poder: fuerza creadora e impulso que constituye la realidad y la vida; no busca conservarse, sino superarse y «ser más».
- Eterno retorno: doctrina según la cual el tiempo es cíclico y todo lo existente está destinado a repetirse infinitamente; en su sentido moral, exige amar la vida hasta el punto de desear su repetición eterna.
- Transvaloración (transmutación) de los valores: sustitución radical de los valores morales tradicionales por otros que afirmen la vida.
- Nihilismo activo/pasivo: dos actitudes ante la pérdida de valores absolutos: destruir los

valores vigentes (activo) o caer en la desesperación (pasivo).

- Moral de señores: moral creadora y afirmativa propia del superhombre, basada en la fuerza, el placer y el poder.
- Voluntad de verdad: manifestación de la voluntad de poder orientada a dominar las cosas mediante conceptos, que Nietzsche denuncia como ilusoria.
- Dioniso: figura mitológica que Nietzsche asocia al superhombre, símbolo de la vida desbordante, la afirmación y la superación de la mesura apolínea.

16.3.7 Relación con otros autores y corrientes

La voluntad de poder se construye en diálogo crítico con Schopenhauer, de quien Nietzsche toma la idea de una voluntad como fundamento metafísico de la realidad, pero a la que invierte de signo: frente a la voluntad de vivir pesimista y renunciativa de Schopenhauer, Nietzsche defiende una voluntad afirmativa y creadora. El eterno retorno recupera el pensamiento cíclico de los presocráticos (Heráclito, con su filosofía del devenir y la lucha de contrarios, es especialmente afín) y de la cultura oriental, en contraposición a la escatología lineal del judeocristianismo. La crítica a la ciencia mecanicista y matematizadora dialoga implícitamente con el positivismo decimonónico, al que Nietzsche acusa de anular las diferencias cualitativas de las fuerzas reales. El superhombre, como figura de autonomía moral radical, puede contrastarse con el sujeto autónomo kantiano: mientras Kant fundamenta la autonomía en la ley moral universal de la razón, el superhombre nietzscheano encuentra su autonomía en la creación libre de valores propios, sin ninguna ley previa. Por último, el perspectivismo epistemológico ligado a la voluntad de verdad anticipa y conecta con el perspectivismo de Ortega y Gasset, quien también sostiene que la realidad solo puede conocerse desde una perspectiva particular, aunque Ortega lo integra en un marco raciovitalista distinto.

16.4 Comentario de *Así habló Zaratustra*

16.4.1 Texto teórico

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

F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza,1984, pp. 49-51.

16.4.2 Texto dividido por párrafos/líneas con ideas principales y secundarias

> Fragmento 1 — 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.

Idea principal: anuncio de la tesis central del texto, el proceso de liberación espiritual en tres fases sucesivas.

> Fragmento 2 — ¿Qué es pesado? así pregunta el espíritu paciente, y se arrodilla, igual que el camello, y quiere que se le cargue bien [...] ¿Acaso no es: humillarse para hacer daño a la propia soberbia? ¿Hacer brillar la propia tontería para burlarse de la propia sabiduría? [...] Con todas estas cosas, las más pesadas de todas, carga el espíritu paciente: semejante al camello que corre al desierto con su carga, así corre él a su desierto.

Idea principal: descripción de la primera fase, el camello, que representa la sumisión resignada a la carga de valores impuestos (moral, religión, deberes).
Idea secundaria: la humillación y el sometimiento a la propia soberbia son formas de autonegación características de la moral tradicional.

> Fragmento 3 — Pero en lo más solitario del desierto tiene lugar la segunda transformación: en león se transforma aquí el espíritu, quiere conquistar su libertad como se conquista una presa, y ser señor en su propio desierto. Aquí busca a su último señor: quiere convertirse en enemigo de él y de su último dios, con el gran dragón quiere pelear para conseguir la victoria. ¿Quién es el gran dragón, al que el espíritu no quiere seguir llamando señor ni dios? 'Tú debes', se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice 'yo quiero'.

Idea principal: segunda fase, el león, que se rebela contra la autoridad moral («tú debes») y afirma su propia voluntad («yo quiero»).
Idea secundaria: la lucha contra «el gran dragón» simboliza el enfrentamiento con la moral y la religión heredadas como último obstáculo a la libertad.

> Fragmento 4 — Crear valores nuevos —tampoco el león es aún capaz de hacerlo—: mas crearse libertad para un nuevo crear —eso sí es capaz de hacerlo el poder del león—. Crearse libertad y un no santo incluso frente al deber: para ello, hermanos míos, es preciso el león.

Idea principal: el león conquista la libertad negativa (destruye lo impuesto) pero todavía no posee la capacidad positiva de crear valores nuevos.
Idea secundaria: la negación del deber («un no santo») es condición necesaria, pero no suficiente, para la creación de valores.

> Fragmento 5 — Pero decidme, hermanos míos, ¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacerlo? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño? Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.

Idea principal: tercera fase, el niño, que simboliza al superhombre: inocencia, olvido de lo anterior, capacidad creadora espontánea y afirmación plena de la vida.
Idea secundaria: las imágenes del «juego» y la «rueda que se mueve por sí misma» expresan la autonomía radical y la espontaneidad creadora, sin necesidad de justificación externa.

> Fragmento 6 — Tres transformaciones del espíritu os he mencionado: cómo el espíritu se convirtió en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño.

Idea principal: recapitulación en forma de anillo compositivo que cierra el argumento, reforzando la estructura tripartita del proceso.

16.4.3 Conceptos fundamentales

- Espíritu: en este contexto, la disposición vital y moral del ser humano, sujeta a un proceso de transformación histórico-existencial.
- Camello: símbolo del nihilismo como decadencia vital; la aceptación resignada de la carga moral y religiosa impuesta.

- León: símbolo del nihilismo activo; la rebelión que destruye los valores heredados y conquista la libertad negativa, el «yo quiero».
- Niño: símbolo del superhombre; la inocencia, el olvido y la capacidad creadora de nuevos valores, el «santo decir sí» a la vida.
- «Tú debes» (el gran dragón): metáfora de la moral tradicional, heterónoma e impuesta desde fuera (Dios, la ley moral, la costumbre).
- «Yo quiero»: expresión de la voluntad de poder en su forma activa y afirmativa, opuesta a la obediencia pasiva.
- Transmutación de los valores: proceso mediante el cual los valores tradicionales son destruidos y sustituidos por otros creados libremente; culmina en la fase del niño.

16.4.4 Ideas principales

- El proceso de liberación del espíritu humano atraviesa tres fases necesarias y sucesivas: camello, león y niño.
- El camello representa la sumisión resignada a los valores morales y religiosos heredados (nihilismo como decadencia vital).
- El león representa la rebelión activa contra esos valores, la conquista de la libertad negativa mediante la afirmación del «yo quiero» frente al «tú debes» (nihilismo activo).
- El león, sin embargo, es incapaz por sí mismo de crear valores nuevos; solo consigue la libertad para un nuevo crear.
- El niño simboliza al superhombre: la inocencia, el olvido de la carga anterior y la capacidad de crear valores propios desde el juego y la espontaneidad, culminando en la afirmación plena de la vida.

16.4.5 Explicación de las ideas en relación con el pensamiento del autor

El fragmento condensa de forma alegórica el itinerario completo de la filosofía nietzscheana de la liberación, que puede reconstruirse conectándolo con los grandes conceptos del sistema del autor.

La fase del camello se corresponde con lo que Nietzsche llama nihilismo como decadencia vital: la actitud de toda cultura —y muy especialmente la judeocristiana— que acepta sin crítica un sistema de valores impuesto desde fuera, dirigiendo su existencia hacia algo inexistente (Dios, el Bien absoluto) y despreciando la vida real. El camello «se arrodilla» y «quiere que se le cargue bien»: es la imagen misma de la moral de esclavos, reactiva y sumisa, que Nietzsche describe en «La genealogía de la moral» como fruto del resentimiento de los débiles hacia los fuertes.

La fase del león corresponde al nihilismo activo: el espíritu descubre que los valores que le habían sido impuestos son ficciones sin fundamento y se rebela contra ellos. El «gran dragón» que dice «tú debes» simboliza precisamente la moral tradicional, la religión y toda autoridad heterónoma que pretende dictar el deber desde fuera del propio sujeto. Frente a él, el león opone el «yo quiero», fórmula que anticipa la voluntad de poder en su vertiente afirmativa: una voluntad que no se limita a conservarse, sino que aspira a superarse y a imponerse creativamente. Sin embargo, Nietzsche es explícito en señalar el límite del león: puede destruir y conquistar libertad, pero «crear valores nuevos, tampoco el león es aún capaz de hacerlo». Esta precisión es fundamental para no confundir

la simple rebeldía o la crítica destructiva con la auténtica creación axiológica que Nietzsche reserva para la fase siguiente.

La fase del niño representa la culminación del proceso: el superhombre. El niño es «inocencia», «olvido», «un nuevo comienzo», «un juego», «una rueda que se mueve por sí misma» y «un santo decir sí». Cada una de estas expresiones remite a rasgos que Nietzsche atribuye explícitamente al superhombre en otros pasajes de su obra: la inocencia y el olvido suponen la superación del resentimiento y de la mala conciencia que caracterizaban la moral de esclavos; el «nuevo comienzo» y el «juego» expresan la creación de valores sin necesidad de justificación externa, desde la espontaneidad vital; la «rueda que se mueve por sí misma» es la imagen perfecta de la autonomía radical, de una voluntad que no depende de ningún principio ajeno a sí misma —ni siquiera de la reacción contra lo anterior, como sucedía con el león—; y el «santo decir sí» anticipa la aceptación afirmativa de la vida que alcanzará su máxima expresión en la doctrina del eterno retorno, pues solo quien dice «sí» sin reservas a la existencia puede desear que esta se repita eternamente.

En definitiva, el texto puede leerse como una síntesis narrativa de todo el itinerario nietzscheano: de la crítica de la cultura occidental (camello) a la destrucción nihilista de sus valores (león), y de ahí a la propuesta positiva del superhombre creador (niño), que encarna la voluntad de poder en su forma más plena y anticipa la afirmación del eterno retorno.

16.4.6 Pregunta de actualidad

¿Sigue siendo posible hoy, en una sociedad marcada por normas sociales, redes de opinión colectiva e influencias digitales constantes, alcanzar la fase del «niño» nietzscheano, es decir, crear valores propios de manera realmente autónoma? ¿O el ser humano contemporáneo se encuentra más bien instalado de forma permanente en la fase del «camello» o del «león»?

16.4.7 Errores frecuentes

- Reducir la «muerte de Dios» a un simple ateísmo, cuando expresa la pérdida de fundamento de los valores tradicionales.
- Confundir la crítica a la moral cristiana con un rechazo general de toda religión o de toda moral.
- Interpretar la «moral de señores» como defensa de la violencia, el autoritarismo o la superioridad racial.
- Pensar que Nietzsche rechaza todo conocimiento, cuando critica especialmente la pretensión de alcanzar verdades absolutas y defiende una perspectiva interpretativa.
- Simplificar la genealogía de la moral como una oposición entre «griegos buenos» y «cristianos malos», ignorando el papel del resentimiento y la inversión de valores.



17. Hannah Arendt (1906-1975)

17.0.1 Biografía y contexto

Hannah Arendt nació en 1906 en Hannover, en una familia judía alemana secular, y murió en Nueva York en 1975. Estudió filosofía con Martin Heidegger en Marburgo, asistió a las clases de Husserl en Friburgo y realizó su doctorado sobre el concepto de amor en San Agustín bajo la dirección de Karl Jaspers. La experiencia de la persecución nazi y el exilio modificó decisivamente el horizonte de su pensamiento. En 1933 abandonó Alemania; pasó por Francia y, tras ser internada en un campo como «enemiga extranjera» en 1940, logró escapar y llegar a Estados Unidos en 1941.

La biografía no debe presentarse como simple anécdota. En Arendt existe una relación estrecha entre experiencia histórica y reflexión política. La pérdida de derechos, la apatridia, la persecución de los judíos europeos, la guerra, los campos de concentración y el Holocausto constituyen el trasfondo desde el que pregunta qué ocurrió con las categorías políticas y morales tradicionales. La Stanford Encyclopedia of Philosophy subraya que el totalitarismo, en su interpretación, rompió la continuidad de la historia occidental y puso en crisis categorías heredadas para comprender fenómenos sin precedentes.



Figura 17.1: Hannah Arendt

Sus influencias son plurales. Heidegger aporta elementos fenomenológicos y una atención a la existencia concreta; Jaspers, la comunicación y la apertura a la pluralidad humana; Aristóteles proporciona un vocabulario decisivo para pensar la acción y la vida política; Kant será especialmente importante en sus reflexiones sobre juicio; S. Agustín aparece en su tesis docto-

ral y reaparece en la cuestión de la natalidad y del comienzo. Marx es interlocutor imprescindible, especialmente en La condición humana, donde Arendt analiza críticamente el ascenso de la labor, el trabajo y la sociedad de producción y consumo.

Entre sus obras fundamentales deben destacarse Los orígenes del totalitarismo (1951), La condición humana (1958), Eichmann en Jerusalén (1963), Sobre la revolución (1963), Entre el pasado y el futuro (1961/1968 según edición y recopilación) y La vida del espíritu, publicada póstumamente en 1978. Esta última quedó incompleta: Arendt terminó los volúmenes dedicados al pensamiento y la voluntad, pero el dedicado al juicio quedó sin concluir. Este dato es importante, ya que no se presenta una teoría del juicio cerrada y sistemática.

Una clave de lectura especialmente fecunda es distinguir entre «filosofía política» en sentido tradicional y el modo arendtiano de hacer teoría. Arendt desconfiaba de las abstracciones que borran la pluralidad de los seres humanos. Su pregunta recurrente no es «¿qué es el ser humano?» entendido como esencia aislada, sino «¿cómo pueden los seres humanos vivir juntos en un mundo común?». Por eso el lenguaje de pluralidad, mundo, espacio público, acción, palabra y poder resulta central.

Arendt no es simplemente una defensora de la democracia representativa frente al totalitarismo. Su reflexión sobre la política concede una importancia mucho mayor a la participación, la acción concertada, la ciudadanía y los espacios de aparición pública.

Su proyecto intenta comprender cómo fue posible el totalitarismo y, al mismo tiempo, qué capacidades humanas hacen posible resistirlo. El resultado es una filosofía que une diagnóstico histórico, antropología política y reflexión moral.

17.0.2 El problema del ser humano: *vita activa*, labor, trabajo y acción

La condición humana parte de una distinción fundamental entre *vita contemplativa* y *vita activa*. Arendt no pretende simplemente invertir la tradición y declarar que contemplar es malo y actuar es bueno. Su objetivo es recuperar la dignidad y las diferencias internas de las actividades prácticas, que la tradición filosófica había tendido a subordinar a la contemplación.

Dentro de la *vita activa* distingue tres actividades: labor, trabajo y acción. La labor corresponde al proceso biológico de la vida y está ligada a la necesidad. Comer, crecer, reproducirse o realizar tareas destinadas a mantener el organismo pertenecen a este ámbito. El resultado de la labor es consumido y el ciclo vuelve a comenzar. La figura del *animal laborans* expresa al ser humano en cuanto sometido al ciclo de necesidad vital.

El trabajo, en cambio, corresponde a la fabricación de un mundo artificial de cosas. El *homo faber* produce objetos relativamente duraderos: una mesa, una casa, una herramienta, una obra. El trabajo permite distinguir la actividad humana de los ciclos puramente naturales y crea un mundo relativamente estable donde puede desarrollarse la vida humana.

La acción ocupa una posición especial. No consiste en fabricar un objeto ni en satisfacer una necesidad biológica. Se desarrolla directamente entre personas y está unida a la palabra, la pluralidad y la aparición pública. Mediante la acción, cada individuo revela quién es ante los demás y comienza procesos cuyo resultado no puede controlar por completo.

Aquí aparece la influencia aristotélica, aunque Arendt no repite simplemente a Aristóteles. La

acción política requiere un espacio compartido. Por eso la política no debe entenderse como mera administración del Estado. Es, en sentido fuerte, el espacio en que los seres humanos actúan y hablan juntos.

La pluralidad es la condición de la acción. Si todos fueran idénticos, la acción y la palabra perderían sentido; si fueran absolutamente diferentes e incapaces de comprenderse, tampoco existiría mundo común. La política necesita, por tanto, una igualdad política compatible con la diversidad.

La natalidad introduce la dimensión temporal de esta antropología. Cada nacimiento significa que aparece en el mundo alguien capaz de comenzar. La acción actualiza esa capacidad de inicio. Por ello, Arendt encuentra en la natalidad una clave de la libertad: somos libres no solo porque podamos escoger, sino porque podemos iniciar algo que antes no existía.

La acción, sin embargo, tiene dos rasgos que explican su fragilidad: es imprevisible e irreversible. Una vez iniciado un proceso, no podemos controlar todas sus consecuencias ni deshacer completamente lo ocurrido. De aquí se deriva la importancia de la promesa y del perdón como capacidades políticas que ayudan a manejar, respectivamente, la incertidumbre del futuro y la irreversibilidad del pasado.

La crítica a la modernidad se dirige, entre otras cosas, al ascenso del *animal laborans*. Arendt observa que la sociedad moderna tiende a valorar la producción, el consumo, la satisfacción de necesidades y el trabajo como criterios centrales de identidad. El riesgo es que la vida humana quede reducida a producir y consumir, mientras la acción política y la participación en un mundo común se debilitan.

Es clara la idea de que el trabajo y la fabricación han ascendido al primer puesto de las actividades humanas y que la vida privada puede absorber al individuo. También es importante la pérdida de singularidad y creatividad propia de la sociedad de masas. Arendt no condena cualquier trabajo o cualquier vida privada: su crítica se dirige a la inversión de prioridades que reduce la condición humana a necesidades y consumo.

Cabría preguntarnos: ¿somos lo que producimos?. Para Arendt, decir «soy ingeniera», «soy profesor» o «soy repartidor» identifica socialmente una función, pero no agota quién es una persona. La acción y la palabra permiten revelar el quién de cada individuo, mientras la fabricación suele responder al qué.

La acción también es inseparable del poder. Arendt distingue entre poder y violencia: el poder surge cuando las personas actúan concertadamente; la violencia puede destruir o imponer, pero no genera por sí misma poder político duradero. Esta distinción será decisiva al estudiar el totalitarismo.

17.0.3 El problema político y ético: totalitarismo, mal radical, banalidad del mal y responsabilidad

Los orígenes del totalitarismo constituye el gran punto de partida de la filosofía política madura de Arendt. Su objetivo no es describir simplemente una dictadura especialmente represiva, sino comprender un fenómeno político que considera nuevo. El nazismo y el estalinismo aparecen como ejemplos históricos diferentes pero comparables en ciertos mecanismos de dominación total.

Arendt reconstruye antecedentes relacionados con antisemitismo e imperialismo y analiza la

transformación de las sociedades europeas, la crisis del Estado-nación y la aparición de masas de individuos aislados. Un movimiento totalitario explota el aislamiento y la pérdida de vínculos políticos y ofrece una explicación total de la realidad. La ideología pretende convertir la historia y la naturaleza en procesos aparentemente inevitables.

La propaganda desempeña una función decisiva. No se limita a difundir información falsa: construye una realidad alternativa y presenta acontecimientos contingentes como consecuencias necesarias de una ley histórica o natural. El terror completa este mecanismo. En el totalitarismo, el terror no se dirige únicamente contra quienes han cometido delitos; puede convertirse en principio de organización de toda la sociedad.

No solo debemos centrarnos en propaganda, terror, masas, aislamiento, culto al líder, policía y campos de concentración, sino en la idea de que el totalitarismo destruye progresivamente la persona jurídica, la persona moral y la individualidad. Esta secuencia permite explicar por qué los campos de concentración no son simplemente lugares de encarcelamiento o asesinato, sino instituciones destinadas a destruir las condiciones mismas de la persona.

Primero se destruye la personalidad jurídica: hay personas que dejan de estar protegidas por el derecho. Después se intenta destruir la personalidad moral, haciendo que las alternativas morales sean insoportables o imposibles. Finalmente se destruye la individualidad, la espontaneidad y la capacidad de actuar. El objetivo extremo es producir seres humanos superfluos, intercambiables y privados de la capacidad de iniciar algo.

Aquí aparece el concepto de mal radical. En Los orígenes del totalitarismo, Arendt utiliza esta expresión para señalar un mal que excede las categorías habituales con las que juzgamos acciones perversas. La destrucción total de la persona y la transformación de seres humanos en superfluos hacen que el fenómeno no pueda explicarse únicamente mediante egoísmo, odio o deseo de poder.

Es importante introducir una precisión frente a ciertas formulaciones escolares: no conviene definir el mal radical simplemente como «hacer conscientemente daño y no arrepentirse». Esa definición es demasiado estrecha. El mal radical arendtiano está ligado a la estructura totalitaria y a la destrucción de la persona; su sentido cambia además en escritos posteriores.

Eichmann en Jerusalén introduce otro vocabulario. En 1961 Arendt asistió como corresponsal al juicio de Adolf Eichmann y publicó en 1963 Eichmann en Jerusalén. Allí acuña la expresión «banalidad del mal». La controversia fue enorme, en parte porque la expresión fue interpretada como una minimización del Holocausto. Arendt no pretendía eso. El mal puede ser radical o extremo en sus consecuencias y, al mismo tiempo, aparecer en un individuo cuya superficialidad, conformismo e incapacidad de pensar resultan inquietantemente ordinarios.

Eichmann le interesa como caso de irreflexión. Arendt observa un hombre que recurre a clichés burocráticos y presenta sus acciones como cumplimiento de funciones y órdenes. Esto no elimina la responsabilidad. Al contrario: la cuestión central es cómo puede existir responsabilidad cuando el sujeto se refugia en la obediencia y deja de juzgar por sí mismo.

Pensar, para Arendt, no equivale simplemente a poseer inteligencia ni a acumular conocimientos. La irreflexión puede coexistir con una gran eficacia técnica. El pensamiento implica un diálogo silencioso consigo mismo y la capacidad de examinar lo que se hace. El juicio, por su parte, exige considerar la situación concreta y ampliar la perspectiva más allá del interés privado.

Podemos conectar esta cuestión con Kant y el «pensamiento representativo»: cuanto más capaces somos de tener presentes otros puntos de vista, más podemos juzgar políticamente. Aquí conviene distinguir la idea de ponerse en el lugar del otro de la idea de una empatía sentimental ilimitada: se trata de una ampliación de la perspectiva necesaria para juzgar, no de abandonar el propio criterio.

La responsabilidad es, por tanto, un puente entre ética y política. Arendt rechaza la idea de que la obediencia a una autoridad convierta automáticamente al individuo en irresponsable. En contextos totalitarios la desaparición de las normas comunes hace más necesaria la capacidad de juzgar. El sujeto debe responder por lo que hace, aunque forme parte de una maquinaria burocrática.

La educación adquiere así una importancia filosófica radical: una educación orientada solo a obediencia, eficacia y subsistencia deja de lado la acción, la pluralidad y el juicio. Para Arendt, educar no significa fabricar ciudadanos uniformes, sino preparar a las nuevas generaciones para entrar en un mundo común sin destruir su capacidad de comenzar algo nuevo.

La distinción entre poder y violencia completa el diagnóstico político. El poder no es propiedad de un individuo que lo posee y usa contra los demás; surge de la capacidad de actuar concertadamente. La violencia puede destruir, coaccionar y dominar, pero cuando destruye la acción común destruye también las bases del poder político. Una democracia viva requiere, por tanto, espacios donde las personas puedan asociarse, deliberar, disentir y actuar.

La actualidad de Arendt no debe convertirse en un tópico. No es correcto afirmar que cualquier régimen autoritario contemporáneo sea automáticamente totalitario. El concepto tiene condiciones históricas y estructurales específicas. Pero sí es legítimo usar sus categorías como herramientas de alerta: aislamiento, destrucción de vínculos públicos, propaganda que sustituye hechos por ficciones, normalización de la mentira, pérdida de juicio y desresponsabilización burocrática.

17.0.4 Conceptos fundamentales

- Pluralidad: condición de la vida política; los seres humanos son iguales en dignidad y, a la vez, distintos e irreductibles.
- Natalidad: capacidad humana de comenzar algo nuevo; fundamento antropológico de la acción y la esperanza política.
- Acción: actividad mediante la cual las personas aparecen ante otras, hablan y comienzan procesos nuevos.
- Mundo común: espacio humano compartido, construido y mantenido entre generaciones.
- Apatridia: pérdida de la pertenencia política efectiva; experiencia decisiva para la reflexión de Arendt sobre derechos y ciudadanía.
- Vita activa: conjunto de actividades humanas prácticas: labor, trabajo y acción.
- Labor: actividad ligada al mantenimiento del ciclo biológico de la vida.
- Trabajo: fabricación de un mundo artificial de objetos relativamente duraderos.
- Acción: actividad entre personas mediante palabra e iniciativa; condición de la vida política.
- Animal laborans: ser humano considerado desde la actividad de labor.
- Homo faber: ser humano considerado como fabricante de un mundo artificial.
- Pluralidad: condición de la acción política; coexistencia de iguales y distintos.

- Espacio de aparición: ámbito público en el que las personas se muestran mediante palabra y acción.
- Totalitarismo: forma de dominación política que pretende una dominación total y utiliza ideología y terror, vinculada por Arendt al nazismo y al estalinismo.
- Ideología: sistema explicativo que pretende dar cuenta total de la realidad y presentar procesos contingentes como necesarios.
- Terror: instrumento de dominación que, en el totalitarismo, se convierte en principio de organización social.
- Aislamiento: pérdida de vínculos y de capacidad de acción común.
- Mal radical: forma extrema de mal asociada por Arendt a la destrucción totalitaria de la persona y a la producción de seres humanos superfluos.
- Banalidad del mal: caracterización de la forma en que el mal puede aparecer en individuos aparentemente ordinarios, marcada por la irreflexión.
- Irreflexión: incapacidad o renuncia a examinar críticamente lo que se hace y sus consecuencias.
- Juicio: capacidad de valorar situaciones concretas y considerar perspectivas más amplias.
- Responsabilidad: imposibilidad de descargar automáticamente en la autoridad la responsabilidad por los propios actos.
- Poder: capacidad que surge cuando las personas actúan concertadamente; no equivale a violencia.

17.0.5 Relación con otros autores o corrientes

Heidegger: influencia fenomenológica y diálogo crítico; Arendt desplaza el centro desde el ser-para-la-muerte hacia la natalidad y la acción; contraste entre ser-para-la-muerte y centralidad arendtiana de la natalidad; Arendt transforma el eje existencial hacia natalidad, acción y mundo común.

Jaspers: comunicación, pluralidad y pensamiento dialogado.

Aristóteles: la polis y la acción/palabra como claves para pensar la vida política; comparación entre polis, acción y palabra; Arendt reelabora, no copia, el modelo clásico.

Kant: especialmente importante en la reflexión posterior sobre juicio y mentalidad ampliada; la libertad como capacidad de iniciar y la posterior importancia del juicio..

Marx: interlocutor crítico para analizar trabajo, producción, consumo y sociedad moderna; diálogo crítico sobre trabajo, producción, necesidades y sociedad; Arendt se distancia de reducir la política a procesos económicos.

17.0.6 Errores frecuentes

- Reducir a Arendt a la banalidad del mal.
- Presentarla como una filósofa exclusivamente alemana: su vida intelectual fue transnacional y terminó desarrollándose en Estados Unidos.
- Afirmar que Arendt elaboró una teoría política sistemática y cerrada.
- Identificar sin matices su pensamiento con el liberalismo o con la democracia representativa.

- Usar labor y trabajo como sinónimos.
- Decir que trabajo es malo para Arendt.
- Entender acción como cualquier actividad individual.
- Olvidar que la acción necesita pluralidad y espacio público.
- Confundir natalidad con natalismo o con una mera categoría biológica.
- Identificar poder con violencia.
- Decir que banalidad del mal significa que el Holocausto fue banal o poco grave.
- Afirmar que Eichmann fue considerado inocente por Arendt.
- Definir mal radical simplemente como «hacer el mal sabiendo que está mal».
- Reducir el totalitarismo a una dictadura muy dura.
- Decir que nazismo y estalinismo son idénticos en todos los aspectos.
- Confundir obediencia con ausencia automática de responsabilidad.
- Afirmar que Arendt defiende una política sin instituciones o sin leyes.
- Usar masa como sinónimo de cualquier grupo numeroso de personas.

17.1 Comentario de *Los orígenes del totalitarismo*

17.1.1 Texto práctico

Tras el asesinato de la persona moral y el aniquilamiento de la persona jurídica, la destrucción de la individualidad casi siempre tiene éxito. Concebiblemente, deben encontrarse algunas leyes de la psicología de masas para explicar por qué millones de seres humanos se permitieron a sí mismos marchar sin resistencia hacia las cámaras de gas, aunque estas leyes sólo explicarían la destrucción de la individualidad. Es más significativo que los condenados individualmente a la muerte rara vez intentaran llevarse consigo a alguno de sus ejecutores y que apenas hubiera rebeliones graves y que, incluso en el momento de la liberación, se registraran muy pocas matanzas espontáneas de hombres de las SS, porque destruir la individualidad es destruir la espontaneidad, el poder del hombre para comenzar algo nuevo a partir de sus propios recursos [...].

Sólo quedan entonces fantasmales marionetas de rostros humanos que se comportan todas como el perro de los experimentos de Pavlov, que reaccionan todas con perfecta seguridad incluso cuando se dirigen hacia su propia muerte y que no hacen más que reaccionar. Este es el verdadero triunfo del sistema: «El triunfo de las SS exige que la víctima torturada se deje llevar hasta la trampa sin protestar, que renuncie a sí misma y se abandone hasta el punto de dejar de afirmar su identidad. Y ello no por nada. Los hombres de las SS no desean su derrota gratuitamente, por obra del puro sadismo. Saben que el sistema que logra destruir a su víctima antes de que suba al patíbulo... es incomparablemente el mejor para mantener esclavizado a todo un pueblo. Sumiso. Nada hay más terrible que estas procesiones de seres humanos caminando como muñecos hacia su muerte. El hombre que ve esto se dice a sí mismo: 'Cuán grande es el poder que debe ocultarse en las manos de sus amos para que éstos se hayan sometido de esta manera', y se aparta lleno de amargura, pero derrotado»

H. ARENDT HANNAH ARENDT, Los orígenes del totalitarismo. Madrid, Taurus, 1998, pp. 364-365

17.1.2 Identificación y contexto

El fragmento pertenece al capítulo de Los orígenes del totalitarismo dedicado a la dominación total, incluido en la tercera parte de la obra, titulada «Totalitarismo». Analiza el funcionamiento de los campos de concentración y exterminio nazis como culminación del proyecto totalitario.

La obra fue publicada en 1951 y estudia el antisemitismo, el imperialismo y el totalitarismo, especialmente en sus formas nazi y estalinista. Arendt no pretende ofrecer una explicación causal simple del nazismo, sino mostrar cómo diversos elementos históricos —el racismo, el imperialismo, la desintegración del Estado-nación, la apatridia, la sociedad de masas y la propaganda— cristalizaron en una forma política nueva. Los campos constituyen, para ella, la institución central de la dominación total: funcionan como laboratorios en los que se intenta demostrar que «todo es posible» y reducir a los seres humanos a un conjunto de reacciones previsibles.

17.1.3 Reseña biográfica

Hannah Arendt nació en Hannover en 1906, en el seno de una familia judía alemana, y murió en Nueva York en 1975. Estudió filosofía en Marburgo con Martin Heidegger, asistió a las clases de Edmund Husserl en Friburgo y se doctoró en Heidelberg bajo la dirección de Karl Jaspers con una tesis sobre el concepto de amor en san Agustín. La influencia de Heidegger, Husserl y Jaspers fue decisiva en la formación de su pensamiento, aunque Arendt desarrollaría posteriormente una filosofía política muy original y crítica respecto de algunos presupuestos de la tradición filosófica.

En 1933, tras la llegada de Hitler al poder, huyó de Alemania. Pasó varios años en París, donde colaboró con organizaciones judías de ayuda a los refugiados. En 1940 fue internada en el campo francés de Gurs, del que logró escapar. En 1941 emigró a Estados Unidos, donde desarrolló la mayor parte de su carrera intelectual y académica.

Entre sus obras principales destacan:

- Los orígenes del totalitarismo —1951—.
- La condición humana —1958—.
- Entre el pasado y el futuro —1961—.
- Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal —1963—.
- Sobre la revolución —1963—.
- Crisis de la república —1972—.
- La vida del espíritu, publicada póstumamente en 1978.

Su experiencia del nazismo, el exilio, la apatridia y la persecución antisemita no constituye un simple dato biográfico externo, sino el trasfondo de sus conceptos de derecho, ciudadanía, pluralidad, acción, juicio y mal político.

17.1.4 Ideas principales

El texto presenta una estructura argumentativa progresiva:

- Destrucción de la persona moral.
- Aniquilamiento de la persona jurídica.
- Destrucción de la individualidad.
- Eliminación de la espontaneidad.
- Conversión de la persona en una «marioneta» que únicamente reacciona.
- Producción del sometimiento general de la población.

Su tesis fundamental es que el sistema totalitario no se limita a matar físicamente a sus víctimas: pretende destruir aquello que hace de ellas personas, ciudadanos, sujetos morales y agentes capaces de iniciar algo nuevo.

Las ideas principales giran en torno a esta problemática esencial:

- La destrucción escalonada de la persona: persona jurídica, persona moral, individualidad.
- La espontaneidad como esencia de la libertad
- Del ser humano al conjunto de reacciones
- El sometimiento como espectáculo político

17.1.5 Explicación de las ideas

La destrucción escalonada de la persona

El texto describe una secuencia de destrucción antropológica y política. El totalitarismo no comienza necesariamente con el asesinato físico. Antes de matar el cuerpo, trata de convertir a la persona en alguien jurídicamente irrelevante, moralmente aislado y psicológicamente incapaz de actuar.

La primera fase consiste en el asesinato de la persona jurídica. El individuo deja de ser reconocido como ciudadano y sujeto de derechos. La desnacionalización, la deportación y el internamiento lo sitúan fuera de la protección normal de la ley. Ya no es tratado como un ciudadano concreto, sino como miembro de una categoría definida por la ideología: judío, enemigo de clase, apátrida, sospechoso o elemento socialmente superfluo.

La segunda fase es la destrucción de la persona moral. El terror busca quebrar la capacidad de distinguir entre el bien y el mal y destruir los vínculos de solidaridad. El prisionero queda colocado en situaciones en las que cualquier decisión puede comprometer a otros o colaborar involuntariamente con el sistema. El objetivo es que la víctima pierda incluso la posibilidad de reconocerse a sí misma como sujeto moral.

La tercera fase es la destrucción de la individualidad. El ser humano deja de aparecer como una persona irrepetible, con una historia y una voluntad propias, y queda convertido en un número, un cuerpo disponible o una unidad intercambiable dentro de una masa.

La espontaneidad como esencia de la libertad

La afirmación central del pasaje aparece cuando Arendt define la espontaneidad como «el poder del hombre para comenzar algo nuevo». Esta idea conecta con uno de los conceptos fundamentales de La condición humana: la natalidad.

Para Arendt, cada nacimiento introduce en el mundo a alguien nuevo. Por eso, todo ser humano posee la capacidad de iniciar una acción imprevisible. La libertad no consiste únicamente en elegir entre opciones previamente dadas; consiste, de manera más radical, en poder comenzar algo que no estaba determinado por la situación anterior.

La dominación total intenta eliminar precisamente esa facultad. El objetivo no es solamente impedir una rebelión concreta, sino hacer imposible que el individuo pueda concebir, planear o iniciar una acción inesperada. La víctima deja de ser un agente y se convierte en alguien que únicamente responde a estímulos.

La relación puede expresarse así:

Destrucción de la individualidad $\rightarrow$ destrucción de la espontaneidad $\rightarrow$ imposibilidad de actuar libremente

Del ser humano al conjunto de reacciones

La comparación con el perro de los experimentos de Pavlov tiene una función muy precisa. Arendt no afirma simplemente que los prisioneros sean sometidos a una disciplina estricta; sostiene que el sistema trata de transformar su conducta en un mecanismo automático.

El perro de Pavlov no actúa en sentido político: reacciona. No inicia nada, no interpreta

públicamente su situación, no delibera con otros ni transforma el mundo mediante la acción. Del mismo modo, el sistema totalitario aspira a producir seres humanos que hayan perdido la capacidad de responder desde sí mismos.

La expresión «marionetas de rostros humanos» contiene una paradoja. Exteriormente, los prisioneros conservan la apariencia de personas; interiormente, el sistema ha intentado vaciar las condiciones que hacen posible una personalidad autónoma. La deshumanización no significa que las víctimas dejen literalmente de ser humanas, sino que se las somete a un proceso destinado a destruir toda manifestación visible de humanidad, autonomía y pluralidad.

El sometimiento como espectáculo político

La escena de las «procesiones de seres humanos caminando como muñecos hacia su muerte» no tiene únicamente una dimensión carcelaria. Cumple también una función ejemplarizante. El sistema pretende que los observadores interpreten la obediencia de las víctimas como prueba del poder absoluto de los dominadores.

La dominación se refuerza cuando los espectadores concluyen: si estas personas marchan hacia la muerte sin resistirse, entonces el poder de sus amos debe ser ilimitado. El terror no actúa solamente sobre quien lo padece directamente; produce una pedagogía colectiva de la sumisión.

En este sentido, el campo de concentración es un modelo reducido de la sociedad totalitaria. Los campos no son simples instrumentos de castigo o explotación económica. Son espacios donde se ensaya la destrucción de la libertad, de la solidaridad y de la capacidad de iniciar acciones. La investigación contemporánea sobre Arendt subraya que los campos son, para ella, la institución principal del poder totalitario y el lugar en el que se intenta convertir a los seres humanos en «seres superfluos».

Valoración

El texto posee una gran fuerza filosófica porque no reduce el totalitarismo a la violencia física. Arendt muestra que el poder más extremo intenta producir seres humanos incapaces de actuar, juzgar y relacionarse libremente.

Sin embargo, conviene leer el pasaje con una precisión histórica y ética importante. La afirmación de que los prisioneros «se permitieron a sí mismos» marchar hacia las cámaras de gas no debe interpretarse como una acusación de culpabilidad contra las víctimas. Arendt está describiendo el éxito de un sistema de terror que había destruido previamente las condiciones materiales, jurídicas, morales y psicológicas de la resistencia. La coacción extrema, el hambre, el aislamiento, la desinformación, la amenaza contra familiares y la violencia sistemática limitaban radicalmente las posibilidades de elección.

También es necesario evitar una aplicación indiscriminada del término «totalitarismo». No toda dictadura, propaganda o vigilancia constituye totalitarismo en el sentido técnico de Arendt. El concepto designa una forma específica de dominación que aspira a controlar la totalidad de la vida social y a transformar radicalmente la condición humana. La actualidad de Arendt no consiste en llamar «totalitario» a cualquier fenómeno contemporáneo, sino en utilizar sus categorías para examinar si determinadas prácticas destruyen la ciudadanía, la pluralidad, la verdad compartida o la

capacidad de acción. Esto es importante de cara al uso que se le puede dar al término en ambientes demagógicos.

El fragmento sostiene que la dominación total alcanza su forma más perfecta cuando no necesita limitarse a matar o encarcelar, porque ha logrado destruir previamente la condición de posibilidad de la resistencia. El totalitarismo triunfa cuando convierte a las personas en seres jurídicamente excluidos, moralmente aislados e individualmente anulados; es decir, cuando transforma a los sujetos capaces de actuar en cuerpos que únicamente reaccionan.

La respuesta arendtiana a este peligro se encuentra en el extremo opuesto: conservar la ciudadanía, la pluralidad, la memoria, el juicio, la palabra pública y la capacidad de comenzar. El verdadero antídoto contra la dominación total no es solo la obediencia a la ley, sino la existencia de seres humanos capaces de pensar, hablar y actuar juntos en un mundo común.

17.1.6 Influencias y relación con la obra de Arendt

Kant y la dignidad de la persona

Aunque Arendt no desarrolla aquí una teoría kantiana de la dignidad, el texto puede relacionarse con el principio de que la persona no debe ser tratada únicamente como medio. El totalitarismo transforma al individuo en material manipulable, en objeto de experimentación y en instrumento de una supuesta necesidad histórica o racial.

La destrucción de la persona jurídica y moral implica, por tanto, la negación práctica de la humanidad como valor irreductible. El individuo ya no es considerado un fin en sí mismo, sino una pieza reemplazable de una maquinaria política.

Heidegger y la cuestión de la existencia

La influencia de Heidegger se advierte en la atención prestada a la existencia concreta, la pérdida del mundo y la despersonalización. Sin embargo, Arendt se distancia de una filosofía centrada principalmente en el individuo aislado. Para ella, la humanidad no se realiza en la soledad, sino en un mundo compartido con otros.

La persona no es solamente un yo interior. Es alguien que aparece ante los demás mediante la palabra y la acción. Por eso, destruir el espacio público y los vínculos entre las personas equivale a destruir las condiciones políticas de la individualidad.

San Agustín y el comienzo

En su tesis doctoral sobre san Agustín, Arendt estudió la idea de que el ser humano es un ser capaz de comenzar. Esta intuición reaparecerá en su noción de natalidad. La vida humana no está completamente cerrada por sus antecedentes: cada recién llegado puede introducir novedad en el mundo.

El fragmento puede leerse como la descripción negativa de esta capacidad. El totalitarismo pretende que nadie pueda comenzar nada, que ningún gesto sea verdaderamente espontáneo y que toda conducta quede absorbida por el funcionamiento del sistema.

Aristóteles y la vida política

Arendt retoma de la tradición griega, especialmente de Aristóteles, la idea de que la política pertenece a seres que viven en plural y comparten un espacio de palabra y acción. El ser humano no es políticamente comprensible como individuo aislado, sino como alguien que aparece ante otros y actúa con otros.

La acción política requiere:

- pluralidad;
- libertad;
- palabra;
- aparición pública;
- iniciativa;
- capacidad de deliberación.

El campo totalitario elimina estas condiciones. Aísla a los individuos, rompe la solidaridad y destruye el espacio intermedio que permite relacionarse y actuar conjuntamente.

La condición humana

La conexión más directa se establece con La condición humana. Allí Arendt distingue entre labor, trabajo y acción. La acción es la actividad mediante la cual los seres humanos revelan quiénes son y comienzan algo nuevo en presencia de otros.

El pasaje estudiado muestra el reverso de esta concepción:

En la acción política	En la dominación totalitaria
El individuo inicia algo nuevo	El individuo únicamente reacciona
Aparece ante otros	Es aislado y ocultado
Se revela mediante palabra y acción	Es reducido a una categoría o número
Existe pluralidad	Se impone la uniformidad
Hay imprevisibilidad	Se busca una conducta mecánica
El poder surge entre los hombres	El terror destruye el espacio entre ellos

Si se quiere contrastar estas ideas con un pensador de la actualidad se puede consultar la obra Vida contemplativa de Byun-Chul Han, que discute esta concepción de Arendt. Aunque conviene no perder de vista el sentido que tiene en ambos casos, que puede resultar complementario en vez de excluyente. Sólo hay que tener en cuenta que la acción en Arendt se contrapone a la eliminación de esta espontaneidad, mientras que la vida contemplativa de Han puede brotar de esta misma espontaneidad. En definitiva, si se destruye la espontaneidad humana, tanto la vida activa como la contemplativa se imposibilitan.

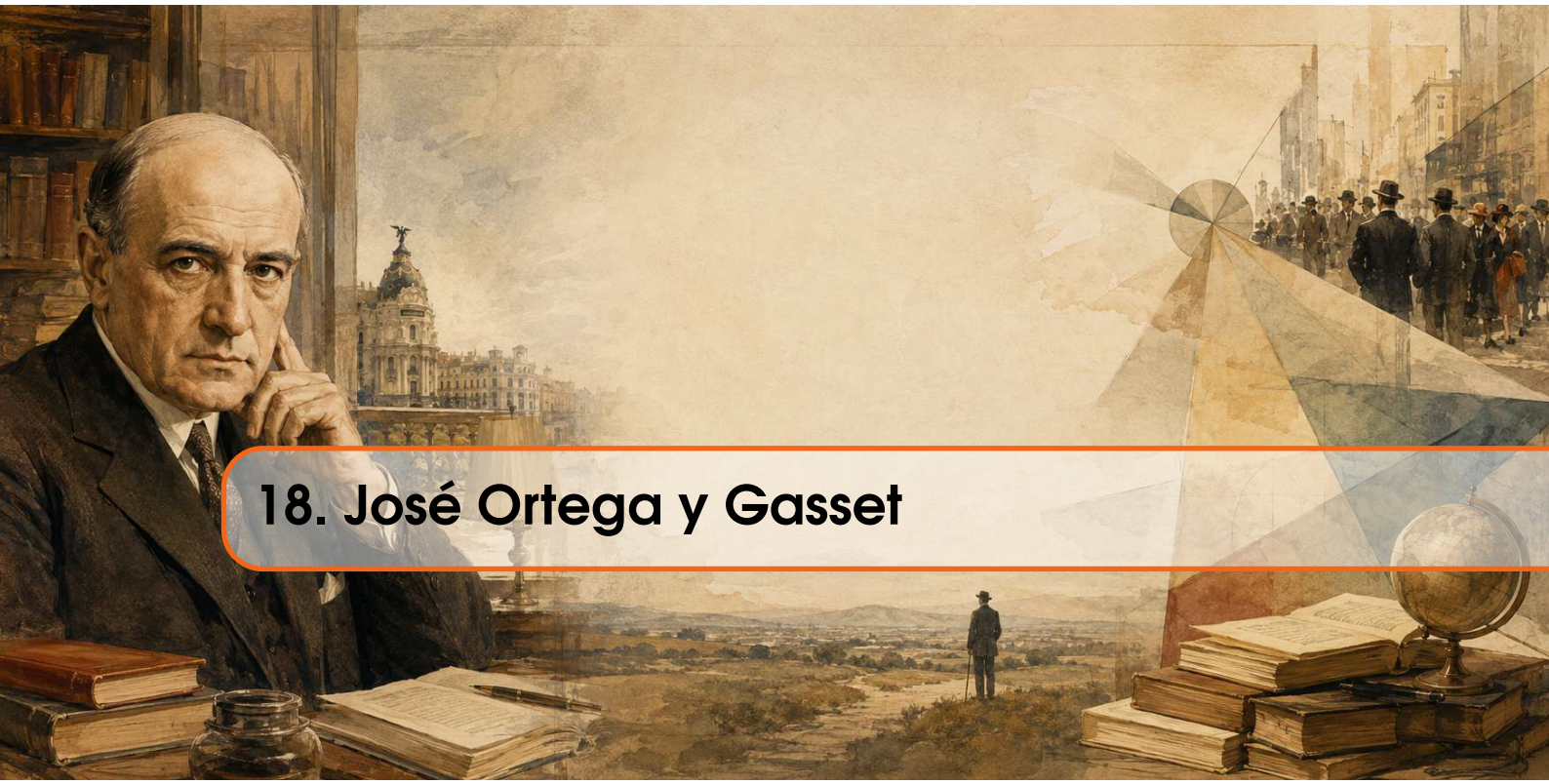
Eichmann y la banalidad del mal

El texto también puede relacionarse con Eichmann en Jerusalén. En esta obra Arendt analiza la incapacidad de Eichmann para pensar críticamente sus propios actos y describe la «banalidad del mal» como la posibilidad de cometer crímenes extraordinarios desde una superficialidad burocrática y una obediencia irreflexiva.

La relación no debe entenderse de forma simplista. En el fragmento de Los orígenes del totalitarismo, Arendt analiza sobre todo la destrucción de las víctimas por el terror. En Eichmann en Jerusalén, estudia la conducta de un funcionario que participa en el sistema sin una profundidad demoníaca proporcional a sus crímenes. En ambos casos aparece una misma preocupación: qué ocurre cuando desaparecen el juicio, la responsabilidad y la capacidad de pensar desde una posición propia.

17.1.7 Cuatro preguntas para relacionar el texto con la actualidad

- ¿Cómo puede afectar a una persona que un país le quite sus derechos y deje de reconocerla como ciudadana? Relaciona tu respuesta con las personas refugiadas, migrantes o perseguidas en la actualidad.
- ¿Pueden las redes sociales y la propaganda conseguir que las personas actúen sin pensar y repitan las mismas ideas o comportamientos que los demás? Explica algún ejemplo actual.
- ¿Por qué son importantes la libertad de pensamiento, la libertad de expresión y el respeto a las diferencias para evitar una sociedad sometida?
- ¿Qué significa que una persona tenga capacidad para «comenzar algo nuevo»? Explica cómo se relaciona esta idea con la libertad, la participación ciudadana y la posibilidad de cambiar una situación injusta.



18. José Ortega y Gasset

Biografía y contexto

José Ortega y Gasset (1883-1955) es uno de los máximos representantes de la filosofía española del siglo XX. Su pensamiento se desarrolla en un contexto de renacimiento cultural, marcado por las generaciones del 98, del 14 y del 27, y de inestabilidad política y social que desembocó en su exilio y el de algunos de sus discípulos consecuencia de la Guerra Civil española, Ortega regresó a España en 1945, donde residió hasta su fallecimiento en 1955.

En el contexto filosófico, Ortega se enmarca en la Escuela de Madrid, movimiento de renovación filosófica y cultural en torno a su propia figura que recibe influencias del neokantismo alemán, de la fenomenología de Husserl y de la filosofía de la vida, especialmente de Nietzsche.

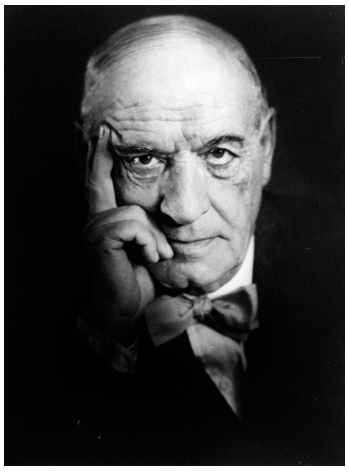


Figura 18.1: José Ortega y Gasset

La filosofía de Ortega se caracteriza por la búsqueda de la claridad, desarrollando una filosofía de la vida y la existencia humana a través de conceptos como la razón vital, con una clara influencia de Nietzsche. Ortega critica tanto el idealismo como el realismo, por lo que pretende una superación desde su postura raciovitalista, que sitúa la vida como realidad radical desde la que iniciar la reflexión filosófica. Fundador de la Revista de Occidente, destaca por su función de escritor y periodista, además de su interés en el arte, la literatura, la política y la historia, entre otros. Entre sus obras principales destacan *Meditaciones del Quijote* (1914), *¿Qué es filosofía?* (1929) y *La rebelión de las masas* (1930).

18.1 Propuesta filosófica

18.1.1 Perspectivismo: «Yo soy yo y mi circunstancia»

En sus primeros años de formación, Ortega recibe influencias del idealismo neokantiano, que pronto criticará por tratar a la realidad como ideas y conceptos independientes de uno mismo y que producen un alejamiento de la propia vida. En su primer libro, Meditaciones del Quijote (1914), Ortega escribió «Yo soy yo y mi circunstancia», ofreciendo un acercamiento a la idea de la propia individualidad de la vida. Para Ortega, la vida no es solo el sujeto, sino que también existe una realidad que nos rodea (creencias sociales y culturales de la época en la que estamos viviendo). A esto es a lo que el filósofo español llamó circunstancia: a las condiciones sociales, históricas y culturales que rodean al sujeto y le permiten formar su propia perspectiva. Para Ortega, cada persona va a conocer la realidad desde una perspectiva propia, dado que las circunstancias no son similares para todos. Este perspectivismo indica que la realidad se conoce desde una perspectiva en relación con el sujeto (yo) y las circunstancias. Por ello, la propuesta de Ortega trata de superar tanto la postura idealista, que da mayor importancia al sujeto en el conocimiento de la realidad, como el objetivismo, que defiende que la realidad se puede conocer con independencia de la perspectiva de cada sujeto. Para Ortega, a diferencia del relativismo, hay una realidad que es común para todos, pero cada uno accede desde su propia perspectiva. Ortega utiliza el ejemplo de un paisaje para explicar que cada ser humano tiene un punto de vista sobre la realidad. Imagina que dos personas están viendo una montaña desde diferentes lugares. ¿Cuál de los dos es el correcto? Ambas pueden ofrecer una visión verdadera, aunque parcial, de la realidad, y el único error sería tratar de buscar una única visión sobre esa montaña. La verdad tiene un carácter histórico y se enmarca dentro de una cultura, por lo que Ortega se aleja del relativismo, dado que existe una realidad objetiva, pero se conoce desde la propia circunstancia. Y es precisamente desde este planteamiento desde el que cada ser humano, desde su propia historia —opuesta a la sustancia que no cambia—, va construyendo su propia vida, haciéndose a uno mismo. Aquí aparece la vida humana como el punto más importante y característico de la filosofía de Ortega.

18.1.2 Raciovitalismo

Con posterioridad al desarrollo del perspectivismo, Ortega recupera el concepto de razón a través del raciovitalismo, en un intento de superar la propuesta de razón pura del idealismo, sustituyéndola por la razón vital; esto es, la imposibilidad de separar la vida, la razón y el pensamiento, dado que no se puede concebir la razón de manera independiente de la vida. Además, la propuesta de Ortega se desmarca del vitalismo irracional que rechaza la razón, por lo que su teoría se sitúa en un punto donde vida y razón están unidas, dado que la razón nos permite comprender la propia existencia y crear un proyecto que oriente nuestra propia existencia. Según el filósofo español, el conocimiento racional está arraigado a la vida, que es una realidad radical, dado que todo lo que acontece (cultura, razón, arte, filosofía) solo tiene sentido si forma parte de la vida y de la propia existencia del ser humano. Lo que Ortega está tratando de expresar al decir que la realidad radical es nuestra vida es que, cuando pensamos en algo —el mundo, Dios, la ética—, siempre lo hacemos desde la vida, porque es desde ella de donde partimos para experimentar, pensar y reflexionar sobre el mundo y la

realidad. Conviene precisar que la referencia a la vida no tiene que ver con su sentido biológico, sino que se refiere al hecho de estar vivo en un mundo donde existen unas circunstancias concretas que nos hacen tener que elegir qué hacer con nuestra propia vida, desarrollando un proyecto vital propio en ese proceso de ir haciéndose y construyéndose uno mismo. Por ello, la vida siempre está en un determinado contexto histórico, por lo que la razón histórica es aquello que permite al ser humano comprender su propia vida prestando atención a la historia y a las circunstancias concretas. En el desarrollo del raciovitalismo, Ortega presenta una crítica a la tradición filosófica, dado que la historia del pensamiento ha descuidado u omitido la vida, concibiéndola como un medio sujeto a otros intereses superiores. En su propuesta filosófica, Ortega coloca la vida en el epicentro de su pensamiento, y aunque rechaza la categoría de vitalista que tuvo Nietzsche, la propuesta del filósofo español busca integrar la razón en la vida.

18.1.3 Conclusión

La amplia propuesta filosófica y periodística de Ortega y Gasset supone una de las aportaciones más importantes de la filosofía española a la historia del pensamiento. Su concepto de razón vital influyó especialmente en María Zambrano con su razón poética, además de en propuestas filosóficas actuales como Adela Cortina con el concepto de razón cordial. Asimismo, el legado de Ortega en una amplia lista de discípulos (Julián Marías, Zubiri o la propia Zambrano), así como su aportación institucional en la difusión de la filosofía y del pensamiento intelectual en la sociedad de su época, permiten situarlo entre los filósofos españoles más destacados, con una propuesta original y propia que permiten vincular el concepto de razón con la vida a través de su postulado raciovitalista.

18.1.4 Definición de conceptos

- Raciovitalismo: Es el nombre que recibe la teoría filosófica desarrollada por Ortega y Gasset que sitúa la vida como realidad radical, dado que es el ámbito en el que estamos insertos los seres humanos y desde el que podemos comprender las demás realidades. Para Ortega, razón y vida no se pueden separar, dado que la razón está incorporada en la vida, y la vida se orienta y realiza a través de la razón
- Razón vital: Es el concepto central que articula la teoría raciovitalista de Ortega. La razón vital se encuentra inserta en la propia vida, nos permite comprenderla y la realidad sólo es comprensible desde la vida. No obstante, Ortega supera así el concepto de razón pura del racionalismo y el vitalismo irracionalista de Nietzsche. Por lo tanto, designa un nuevo concepto de razón arraigada a la propia vida, dado que la razón vital es la propia vida.
- Razón histórica: El ser humano tiene historia, por lo que la razón histórica es aquel concepto de razón que permite al ser humano comprender su propia vida prestando atención a la historia y a las circunstancias concretas.
- Perspectivismo: Indica que la realidad se conoce desde una perspectiva en relación con el sujeto (yo) y las circunstancias. Para Ortega, no podemos conocer el mundo desde fuera de nuestra propia perspectiva, por lo que rechaza tanto la visión puramente objetiva de la realidad como el relativismo que niega la existencia de la verdad. El planteamiento de esta teoría sostiene que la verdad es la suma de las diferentes perspectivas sobre la realidad, que

se enmarcan en la historia.

- Circunstancia: Son las condiciones sociales, históricas y culturales que rodean al sujeto y es fundamental para elaborar su propia perspectiva. La circunstancia es aquello que conforma la propia vida de los sujetos y que influye en su perspectiva para comprender la realidad. La famosa frase de Ortega «Yo soy yo y mi circunstancia», nos confirma que la vida no es solo el sujeto, sino que existe toda una realidad que nos rodea y que Ortega llama circunstancia.

18.1.5 Relación con otros autores o corrientes

Se pueden establecer relaciones entre la propuesta de Ortega y Gasset con respecto al pensamiento filosófico de Nietzsche y María Zambrano.

Por un lado, Ortega recibe influencias del filósofo alemán en su desarrollo de la doctrina raciovitalista, sobre todo en la importancia y el significado de la vida para la reflexión filosófica, junto con la crítica al concepto de razón concebido por el racionalismo. Además, el planteamiento del perspectivismo se puede relacionar con la crítica de Nietzsche a la concepción de la verdad propuesta por la tradición científico-racional de Occidente, que se ejemplifica en la conocida afirmación de que «no existen hechos, solo interpretaciones». Sin embargo, para Ortega si existe una verdad que integra diferentes perspectivas, a diferencia del planteamiento de Nietzsche. Cabe matizar que, a pesar de la influencia que recibe de Nietzsche, Ortega se distancia de su concepción irracionalista, dado que para el filósofo español la verdad sí tiene sentido, aunque se encuentre vinculada a la vida. Por otro lado, María Zambrano se considera discípula de Ortega y pertenece a la Escuela de Madrid, movimiento de autores que se articula en torno a la figura de Ortega. Zambrano comparte con Ortega la experiencia del exilio consecuencia de la Guerra Civil española, que marcó el pensamiento filosófico de la autora en su desarrollo del concepto de razón poética. Esta idea concibe a la razón en confluencia con la dimensión poética, tratando de unir filosofía y poesía a través de un enfoque estético y místico. Además, la influencia de Ortega se percibe en la combinación de desesperación y esperanza desde una perspectiva existencialista. Por ello, el concepto de razón poética es un intento de superar la razón abstracta, y es próximo a la concepción de razón vital de Ortega.



19. María Zambrano (1904-1991)

19.1 Biografía y contexto

María Zambrano Alarcón nació en Vélez-Málaga en 1904 y murió en Madrid en 1991. Hija de los maestros Araceli Alarcón y Blas Zambrano, creció en un ambiente vinculado a la educación, el regeneracionismo y la preocupación por la transformación cultural de España. Pasó buena parte de su infancia y adolescencia en Segovia, donde su familia mantuvo relación con Antonio Machado. Desde 1924 estudió Filosofía en la Universidad Central de Madrid y recibió las enseñanzas de José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri, Manuel García Morente y Julián Besteiro. La influencia inicial más importante fue la razón vital de Ortega, aunque Zambrano fue desarrollando progresivamente un pensamiento propio que buscaba acercar la razón a las dimensiones afectivas, poéticas y espirituales de la existencia.

Su formación coincidió con un periodo de intensa renovación cultural y política: la crisis de la monarquía, la proclamación de la Segunda República, el desarrollo de la Generación del 27 y, posteriormente, la Guerra Civil. Zambrano participó en movimientos estudiantiles, colaboró en publicaciones como Revista de Occidente, Cruz y Raya y Hora de España, y desde 1931 ejerció como profesora auxiliar de Metafísica en la Universidad Central. Su primera obra, Horizonte del liberalismo (1930), refleja su preocupación por la crisis política europea y su defensa de un liberalismo social y humanista centrado en la dignidad de la persona. Durante la Guerra Civil apoyó a la República y participó en actividades culturales e intelectuales



Figura 19.1: María Zambrano

vinculadas a su defensa.

La derrota republicana la obligó a abandonar España en enero de 1939, iniciando un exilio que se prolongó durante aproximadamente cuarenta y cinco años. Vivió y trabajó en México, Cuba, Puerto Rico, Italia, Francia y Suiza. El exilio no fue solamente una circunstancia biográfica, sino una experiencia fundamental de su filosofía: el desarraigo, la pérdida de la patria, la soledad y la esperanza aparecen convertidos en vías de conocimiento. Durante esos años publicó algunas de sus obras más importantes: Filosofía y poesía (1939), La confesión, género literario y método (1943), Hacia un saber sobre el alma (1950), El hombre y lo divino (1955), Persona y democracia (1958), El sueño creador (1965), La tumba de Antígona (1967) y Claros del bosque (1977).

La aportación central de Zambrano es la razón poética, una forma de racionalidad que pretende superar las limitaciones del racionalismo occidental sin renunciar a la razón. Frente a un pensamiento abstracto que convierte la realidad en objeto, propone un saber capaz de integrar razón y sentimiento, filosofía y poesía, conciencia y vida. Su pensamiento recibe influencias de Platón, el estoicismo, san Agustín, los místicos españoles, Spinoza, Nietzsche, Heidegger, Unamuno, Machado, Ortega y Zubiri, pero las reelabora desde una perspectiva profundamente personal. Sus principales temas son la persona, el alma, lo sagrado, la piedad, el sueño, el tiempo, la memoria, el exilio, la esperanza, la democracia y la revelación del ser (Bundgård, 2000; Zambrano, 2016).

Claros del bosque pertenece a la etapa de plena madurez de su pensamiento. En esta obra, escrita durante su exilio europeo y publicada originalmente en 1977, Zambrano desarrolla la razón poética mediante una escritura fragmentaria, simbólica y cercana a la experiencia mística. El bosque representa la oscuridad y complejidad de la existencia, mientras que el claro simboliza los instantes discontinuos en los que la verdad se revela sin quedar completamente sometida al concepto. El fragmento comentado se sitúa dentro de esta crítica a la razón discursiva: el método lógico es insuficiente porque no puede hacerse cargo de todas las dimensiones de la vida. El verdadero método debe respetar la discontinuidad de la conciencia, atender las zonas ocultas del ser y abrirse a una claridad que aparece de manera momentánea y no puede ser dominada. Claros del bosque, De la Aurora y Notas de un método constituyen la culminación de este proyecto filosófico.

Zambrano regresó definitivamente a España en 1984. El reconocimiento de su obra, tardío debido en gran medida al exilio, culminó con el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades en 1981 y el Premio Miguel de Cervantes en 1988. Su pensamiento ocupa actualmente un lugar fundamental en la filosofía española del siglo XX por haber elaborado una forma original de conocimiento capaz de reunir filosofía, poesía, experiencia histórica y vida interior.

19.2 Comentario de *Claros del bosque*

19.2.1 Texto teórico

> Si el método se refiere tan sólo al conocimiento objetivo, viene a ser un instrumento, lógico al fin y sin remedio, aunque vaya más allá del *Organon* aristotélico. Y queda entonces como instrumento disponible a toda hora. Mas no a toda hora el pensamiento sigue la lógica formal ni ninguna otra por material que sea. La conciencia se cansa, decae y la vida del hombre, por muy consciente que sea y por muy amante del conocer, no está empleada continuamente en ello. Y queda así desamparado el ser, queda librado a todo lo demás que en sí lleva, y que si ha sido avasallado, amenaza con la rebelión solapada y con la simple y siempre al acecho inercia. Y así solo el método que si hiciese vida, al fin desamparada de la lógica, incapaz de instalarse como en su medio propio en el reino del logos asequible y disponible, daría resultado. Un método surgido de un *Incipit vita nova* total, que despierte y se haga cargo de todas las zonas de la vida. Y todavía más de las agazapadas por avasalladas desde siempre o por nacientes. Un método así no puede tampoco pretender la continuidad que a la pretensión del método en cuanto tal pertenece. Y arriesga descender tanto que se quede ahí, en lo profundo, o no descender bastante o no tocar tan siquiera las zonas desde siempre avasalladas, que no necesariamente han de pertenecer a ese mundo de las profundidades abisales, de los ínferos, que pueden, por el contrario, ser del mundo de arriba, de las profundidades donde se da la claridad. Mas ¿cómo sostenerse en ella?
>
> M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*. Editorial Seix Barral, Barcelona, 1990. pág. 15

19.2.2 Conceptos fundamentales

Podríamos destacar de este texto los siguientes conceptos que fundamentan y dan claridad al abordaje del texto.

- Método: es el camino que sigue el pensamiento para alcanzar el conocimiento. Zambrano critica que se reduzca a un simple instrumento lógico y propone un método capaz de adaptarse a la vida y atender todas sus dimensiones.
- Conocimiento objetivo: es el conocimiento que analiza la realidad como un objeto exterior mediante conceptos y reglas. Zambrano no lo rechaza, pero lo considera insuficiente para comprender plenamente la existencia humana.
- Lógica, Organon y logos: representan el pensamiento racional, ordenado y disponible. El Organon aristotélico simboliza la lógica como instrumento, mientras que el logos designa el ámbito de lo racional y conceptual. La vida, sin embargo, no puede instalarse completamente en él.
- Conciencia y discontinuidad: la conciencia humana no permanece siempre activa ni racional, sino que se cansa y decae. Por ello, el conocimiento de la vida no puede seguir un proceso completamente continuo y estable.
- Vida y ser desamparado: la vida humana es más amplia que el pensamiento consciente, pues incluye sentimientos, deseos, memoria, sueños y experiencias interiores. Cuando la razón solo atiende a lo lógico, estas dimensiones quedan abandonadas y el ser queda «desamparado».

- Zonas avasalladas, agazapadas o nacientes: son las dimensiones de la persona que han sido reprimidas, ignoradas o que todavía no han llegado a desarrollarse plenamente. Aunque permanezcan ocultas, pueden manifestarse como rebelión interior o como inercia.
- Incipit vita nova y despertar: la expresión significa «comienza una vida nueva». Zambrano la utiliza para indicar que el verdadero método debe producir una renovación integral y permitir que las dimensiones ocultas de la persona despierten y comiencen a manifestarse.
- Razón poética, profundidad y claridad: la razón poética es una forma de conocimiento que une razón, sentimiento e intuición. Desciende hacia las profundidades del ser, pero no solo hacia lo oscuro, sino también hacia aquellas zonas luminosas en las que la verdad aparece de forma momentánea, como un «claro del bosque».

19.2.3 Ideas principales

El fragmento parte de una crítica al método entendido únicamente como instrumento del conocimiento objetivo. Cuando el pensamiento se reduce a la lógica formal y a procedimientos racionales, puede resultar útil para conocer objetos, pero no logra abarcar la totalidad de la existencia humana. La referencia al Organon aristotélico refuerza esta idea, pues presenta la lógica como una herramienta disponible para el pensamiento, aunque insuficiente para comprender la vida en toda su complejidad.

Zambrano señala además que la conciencia humana no funciona de manera continua ni permanece siempre sometida a la lógica. La conciencia se cansa, decae y no puede mantenerse constantemente en actitud de conocimiento. Por ello, existe una distancia entre la continuidad que pretende el método racional y la discontinuidad real de la vida humana. La persona no es solo conciencia lógica, sino que está formada también por sentimientos, deseos, recuerdos, intuiciones y experiencias que no siempre pueden expresarse mediante conceptos.

Como consecuencia de esta reducción racionalista, el ser humano queda desamparado cuando solo se atiende a su dimensión consciente y lógica. Todo aquello que ha sido reprimido, ignorado o subordinado permanece en el interior de la persona y puede reaparecer en forma de rebelión oculta o de inercia. Zambrano advierte así que las dimensiones excluidas de la vida no desaparecen, sino que continúan actuando y pueden provocar una ruptura interior.

Frente a este método limitado, la autora propone un método nuevo que se haga cargo de todas las zonas de la vida. Este método no debe aplicarse desde fuera como una técnica, sino integrarse en la existencia y atender tanto lo consciente como lo oculto, lo ya desarrollado y lo todavía naciente. Su finalidad no es únicamente producir conocimientos, sino despertar al ser humano y permitir que aparezcan dimensiones de la persona que habían permanecido silenciadas.

La expresión «Incipit vita nova» representa el comienzo de una vida nueva y una transformación integral del sujeto. El verdadero conocimiento no consiste solo en acumular información, sino en producir un despertar. El método debe permitir que la persona se renueve, que descubra nuevas posibilidades de existencia y que encuentre una forma de conocimiento más unida a la experiencia vivida.

Este nuevo método debe aceptar también que la verdad no se manifiesta de forma continua, estable y completamente controlable. El conocimiento profundo aparece mediante instantes de

claridad, intuiciones o revelaciones que pueden surgir y desaparecer. Por eso, el método que propone Zambrano no puede pretender la continuidad propia de la lógica, sino que debe respetar el ritmo discontinuo de la conciencia y de la vida.

Finalmente, la autora señala que el acceso a las profundidades del ser implica un riesgo. El pensamiento puede descender demasiado y quedar atrapado en la oscuridad, o puede no profundizar lo suficiente y no alcanzar las dimensiones ocultas de la existencia. Sin embargo, Zambrano aclara que lo profundo no pertenece únicamente al ámbito de lo oscuro o de los «ínferos». Existen también profundidades luminosas en las que puede aparecer la claridad. La pregunta final, «¿cómo sostenerse en ella?», expresa la dificultad de permanecer en esa verdad sin reducirla a una fórmula rígida o convertirla de nuevo en un objeto dominado por la razón.

19.2.4 Explicación de las ideas

Las ideas del fragmento se integran plenamente en la crítica que María Zambrano dirige contra el racionalismo occidental, al que considera responsable de haber identificado la razón con el pensamiento lógico, abstracto y objetivo. Según la autora, esta forma de racionalidad ha permitido alcanzar importantes conocimientos científicos, pero ha dejado fuera dimensiones esenciales de la existencia, como los sentimientos, los sueños, la memoria, la intuición, la esperanza o la experiencia de lo sagrado. Por eso, cuando afirma que el método orientado exclusivamente al conocimiento objetivo se convierte en un «instrumento», está cuestionando una razón que pretende conocer la realidad desde fuera, sometiéndola a conceptos y reglas.

Esta crítica parte parcialmente de la razón vital de José Ortega y Gasset, maestro de Zambrano. Ortega había defendido que la razón no podía separarse de la vida concreta del individuo, pues el ser humano debía comprenderse desde su circunstancia histórica. Zambrano acepta la necesidad de acercar la razón a la vida, pero considera que la razón vital todavía no alcanza sus dimensiones más profundas. Por ello desarrolla la razón poética, una forma de conocimiento que integra pensamiento, sentimiento, intuición y palabra poética, y que trata de comprender la realidad sin reducirla completamente a un objeto.

Desde esta perspectiva, la afirmación de que «la conciencia se cansa, decae» expresa que el ser humano no puede identificarse exclusivamente con su conciencia racional. La persona no permanece continuamente en estado de reflexión lógica, sino que vive también a través de experiencias que no controla completamente. Zambrano considera que existe un fondo más profundo de la persona —el alma, el sentir originario o el ser oculto— que no siempre se manifiesta ante la conciencia. Por eso, un método que solo atienda a lo consciente deja «desamparado el ser» y abandona una parte fundamental de la vida humana.

Las «zonas avasalladas», «agazapadas» o «nacientes» representan esas dimensiones de la existencia que la razón dominante ha reprimido o todavía no ha permitido desarrollarse. Zambrano pretende recuperar mediante la filosofía aquello que tradicionalmente ha sido relegado: lo afectivo, lo simbólico, lo corporal, lo femenino, el sueño, la poesía y la experiencia religiosa. Sin embargo, no propone sustituir la razón por lo irracional, sino construir una razón más amplia y acogedora. La razón poética no renuncia al conocimiento, sino que intenta dar voz a aquello que todavía no puede expresarse mediante conceptos precisos.

La expresión «Incipit vita nova» muestra también que el conocimiento filosófico posee para Zambrano una dimensión transformadora. Conocer no consiste únicamente en acumular información o elaborar teorías, sino en permitir que algo oculto del ser humano despierte y comience a vivir. Esta concepción se relaciona con su interés por la confesión, la poesía y la experiencia mística, formas de expresión en las que la persona no se limita a describir objetivamente la realidad, sino que se revela y se transforma a sí misma. El verdadero método debe conducir, por tanto, hacia un renacimiento interior y una vida más consciente e integrada.

La afirmación de que el nuevo método no puede pretender la continuidad se vincula con el carácter propio de la revelación poética. La verdad profunda no se alcanza siguiendo necesariamente una sucesión ordenada de razonamientos, sino que puede aparecer de manera repentina, como una intuición, una imagen o un instante de lucidez. Esta discontinuidad explica también la forma fragmentaria y simbólica de Claros del bosque: Zambrano no presenta un sistema filosófico cerrado, sino una sucesión de meditaciones que tratan de acompañar los momentos en los que algo oculto se manifiesta.

La imagen del descenso a las profundidades expresa la necesidad de adentrarse en las zonas más ocultas de la persona. Este descenso, presente también en obras como El hombre y lo divino o Los sueños y el tiempo, supone enfrentarse al sufrimiento, la soledad, el miedo y los «ínferos» de la existencia. La experiencia personal del exilio permitió a Zambrano comprender especialmente ese descenso: el destierro significó pérdida y desarraigo, pero también se convirtió en una forma de conocimiento desde la que pudo reflexionar sobre la identidad, la esperanza y la condición humana.

Sin embargo, Zambrano aclara que no toda profundidad es oscura. Existen también «profundidades donde se da la claridad». Esta paradoja concentra uno de los sentidos fundamentales de Claros del bosque: en medio de la oscuridad de la existencia pueden abrirse espacios de revelación. El claro simboliza un instante en el que la verdad se muestra, aunque nunca quede completamente poseída. De ahí la pregunta final, «¿cómo sostenerse en ella?», que refleja la dificultad de permanecer en la claridad sin transformarla de nuevo en un concepto rígido.

19.2.5 Preguntas de actualidad

1. ¿Puede la inteligencia artificial comprender plenamente al ser humano?

Esta pregunta se podría relacionar con la crítica de Zambrano al *conocimiento objetivo e instrumental*: los algoritmos pueden analizar datos, pero no abarcan por completo los sentimientos, la experiencia interior o las dimensiones ocultas de la vida.

2. ¿Estamos dejando espacio para el silencio y la reflexión?

Zambrano sostiene que *la verdad no siempre aparece mediante un razonamiento continuo*. El silencio, la espera y la atención permiten que surjan esos «claros» en los que comprendemos aspectos profundos de nosotros mismos.

3. ¿Puede la educación reducirse a resultados y competencias medibles?

Esta cuestión puede ser tratada con cercanía y conecta con la crítica zambraniana a una razón que *solo valora lo objetivo y cuantificable*. Para Zambrano, la educación debería atender también la sensibilidad, la creatividad, los sentimientos y la transformación personal.

4. ¿Qué pierde una sociedad cuando solo valora lo útil y lo eficiente?

Aquí podríamos relacionarlo con la crítica de Zambrano a la razón instrumental. Cuando todo se juzga por su rendimiento o utilidad, *quedan relegadas dimensiones esenciales como la contemplación, la poesía, el cuidado, la interioridad y la búsqueda de sentido*.



20. Filosofía analítica y existencialismo

20.1 Introducción: un nuevo escenario filosófico

La filosofía de los siglos XIX y XX se desarrolla en un contexto marcado por profundas transformaciones sociales, políticas, científicas y culturales. La Revolución Industrial, el crecimiento de las ciudades, el desarrollo de las ciencias naturales, las nuevas teorías sobre la sociedad y, posteriormente, las dos guerras mundiales provocaron una profunda crisis de las concepciones tradicionales sobre la realidad y el ser humano. En este contexto surgieron numerosas corrientes filosóficas que trataron de responder a los nuevos problemas. Entre ellas destacan especialmente la filosofía analítica y el existencialismo, dos tendencias muy diferentes, aunque ambas reaccionaron frente a determinados problemas de la filosofía anterior y trataron de encontrar nuevas formas de abordar la realidad y la existencia humana.

La filosofía analítica se desarrolló fundamentalmente en el ámbito anglosajón y concedió una importancia central al lenguaje, la lógica y el análisis de los conceptos. El existencialismo, por el contrario, se centró especialmente en la existencia concreta del individuo, la importancia de la libertad y la elección, la responsabilidad derivada de nuestras decisiones, la experiencia de la angustia, la preocupación por la autenticidad y el problema del sentido de la existencia.

20.1.1 La filosofía analítica

La filosofía analítica comenzó a desarrollarse a finales del siglo XIX y principios del XX, principalmente en Gran Bretaña y Austria, y posteriormente adquirió una enorme influencia en Estados Unidos. Sus orígenes están relacionados con la crisis de la filosofía idealista y con el extraordinario desarrollo de las matemáticas, la lógica y las ciencias.

Uno de sus objetivos fundamentales fue evitar que la filosofía se perdiera en grandes construcciones metafísicas difíciles de comprobar. Para los filósofos analíticos, muchos problemas

filosóficos surgen porque utilizamos mal el lenguaje o porque no hemos analizado correctamente el significado de nuestras afirmaciones. Por eso consideran que una de las principales tareas de la filosofía consiste en aclarar el lenguaje y analizar lógicamente las proposiciones.

Entre sus principales representantes destacan Bertrand Russell, Gottlob Frege, G. E. Moore y Ludwig Wittgenstein, aunque la tradición analítica posterior incorporará también autores como Rudolf Carnap, A. J. Ayer, Gilbert Ryle o, de una manera muy importante, J. L. Austin.

20.2 Frege y los orígenes de la filosofía analítica

Gottlob Frege fue uno de los grandes precursores de la filosofía analítica. Su trabajo estuvo especialmente relacionado con la lógica y con los fundamentos de las matemáticas. Frege consideraba necesario construir un lenguaje lógico preciso que permitiera evitar las ambigüedades del lenguaje ordinario.

Una de sus aportaciones fundamentales fue la distinción entre sentido y referencia. Dos expresiones pueden referirse al mismo objeto y, sin embargo, aportar una información diferente. Por ejemplo, las expresiones «el lucero del alba» y «el lucero vespertino» pueden referirse al mismo planeta, Venus, pero no tienen exactamente el mismo sentido, porque presentan ese objeto de dos maneras diferentes.

Esta distinción muestra una preocupación característica de la filosofía analítica: comprender exactamente qué estamos diciendo cuando utilizamos determinadas expresiones.

20.2.1 Bertrand Russell: lógica y análisis

Bertrand Russell desarrolló una filosofía profundamente vinculada a la lógica. Junto con Alfred North Whitehead escribió Principia Mathematica, una obra destinada a mostrar cómo podían fundamentarse las matemáticas mediante principios lógicos.

Russell aplicó además el análisis lógico a problemas filosóficos. Un ejemplo muy conocido es su teoría de las descripciones definidas. Cuando decimos «el actual rey de Francia es calvo», la frase parece afirmar algo sobre una persona concreta. Pero, según Russell, podemos analizarla lógicamente y descubrir que contiene varias afirmaciones: que existe un rey de Francia, que solo hay uno y que ese individuo es calvo. Como actualmente no existe un rey de Francia, la afirmación resulta problemática.

Este tipo de análisis permite a Russell mostrar que algunos problemas filosóficos pueden desaparecer cuando examinamos cuidadosamente la estructura lógica de las proposiciones.

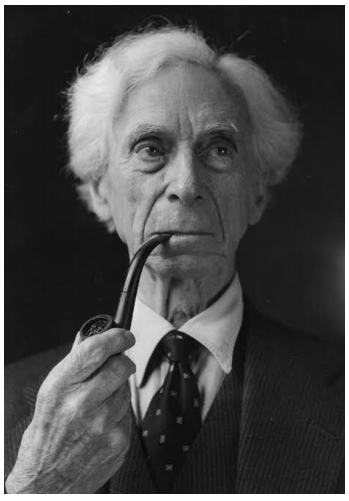


Figura 20.1: Bertrand Russell

20.2.2 Wittgenstein: lenguaje y límites de la filosofía

Ludwig Wittgenstein es probablemente uno de los filósofos más influyentes de la tradición analítica. Su pensamiento suele dividirse en dos etapas.

En su primera etapa, representada fundamentalmente por el Tractatus Logico-Philosophicus, sostuvo que existe una relación entre el lenguaje y la realidad. Las proposiciones pueden representar hechos del mundo. De ahí su famosa afirmación: «Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo».

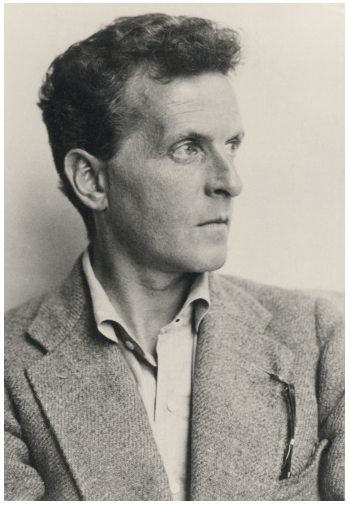


Figura 20.2: Ludwig Wittgenstein

Con esta idea quiere expresar que aquello que podemos formular de manera significativa mediante el lenguaje determina, en cierto sentido, el ámbito de aquello que podemos pensar y expresar con claridad.

En su segunda etapa, Wittgenstein modificó profundamente su concepción. En Investigaciones filosóficas dejó de considerar que el lenguaje tuviera una única estructura lógica fundamental y prestó atención al uso cotidiano de las palabras. Introdujo la idea de los «juegos de lenguaje»: las palabras adquieren su significado a partir del uso que hacemos de ellas en diferentes situaciones.

Por ejemplo, la palabra «juego» puede utilizarse para hablar de fútbol, ajedrez, una partida de cartas o un juego infantil. No existe necesariamente una característica única común a todos ellos. El significado depende de las prácticas lingüísticas en las que utilizamos la palabra.

Para el segundo Wittgenstein, muchos problemas filosóficos aparecen porque sacamos las palabras de su contexto habitual y las utilizamos de manera confusa. Por eso afirma que la filosofía debe ayudarnos a disolver las confusiones producidas por el lenguaje, más que a construir grandes teorías sobre la realidad.

20.2.3 El Círculo de Viena y el positivismo lógico

Los estudios de lógica de Russell y Wittgenstein influyeron notablemente en el llamado Circulo de Viena. Con este nombre se conoce a un conjunto de científicos y filósofos que se reunían periódicamente para debatir problemas relacionados con la ciencia y el pensamiento. También se designa a este movimiento con las denominaciones de Neopositivismo o Positivismo lógico. El grupo fue fundado por M. Schlick a principios de los años veinte, y a él pertenecían, entre otros, R. Carnap, O. Neurath y K. Gödel. El movimiento rechazó cualquier concepción metafísica y defendió un empirismo extremo, el uso de la lógica formal como lenguaje objetivo, la unificación terminológica de la ciencia según el modelo de la física y la delimitación del objeto de la filosofía, cuya única misión consistía en una reflexión sobre los métodos del conocimiento.

La influencia de la filosofía analítica ha sido enorme. Ha transformado especialmente la filosofía del lenguaje, la filosofía de la ciencia, la lógica, la epistemología y la filosofía de la mente. Además, su preocupación por la precisión conceptual ha influido profundamente en la manera contemporánea de hacer filosofía.

20.3 El existencialismo

El existencialismo constituye una de las corrientes filosóficas más características del siglo XX. Aunque sus antecedentes se encuentran en autores del siglo XIX, especialmente Søren Kierkegaard, alcanzó su máxima influencia en Europa, sobre todo en Francia, durante las décadas centrales del siglo XX.

El contexto histórico resulta fundamental para comprenderlo. Las dos guerras mundiales, la violencia política, los totalitarismos, el Holocausto y la experiencia de la destrucción pusieron en cuestión la confianza en el progreso y en la razón como fuerzas capaces de conducir necesariamente a la humanidad hacia un mundo mejor.

Los existencialistas colocaron en el centro de su reflexión al individuo concreto, con sus decisiones, sus conflictos y sus incertidumbres. No les interesa solamente preguntar qué es el ser humano en abstracto, sino cómo vive una persona concreta y cómo debe actuar ante una existencia que no viene necesariamente acompañada de un sentido previamente establecido.

20.3.1 Kierkegaard: existencia, elección y angustia

Søren Kierkegaard, filósofo danés del siglo XIX, es considerado uno de los grandes antecedentes del existencialismo. Frente a los grandes sistemas filosóficos, especialmente el idealismo de Hegel, defendió la importancia de la existencia individual.

Para Kierkegaard, no basta con conocer intelectualmente qué es el bien: el individuo debe elegir y comprometerse personalmente. La existencia implica tomar decisiones y asumirlas.

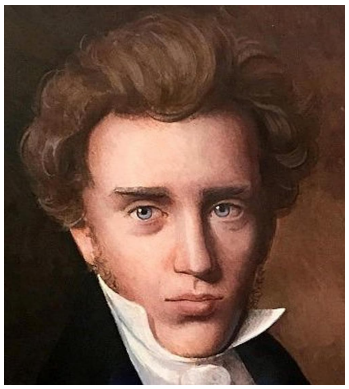


Figura 20.3: Søren Kierkegaard

Un concepto fundamental en su pensamiento es el de angustia. La angustia aparece ante la posibilidad de elegir. Somos libres y precisamente por eso debemos decidir entre diferentes posibilidades. La libertad puede resultar inquietante porque nadie puede tomar por nosotros nuestras decisiones fundamentales.

Por ejemplo, una persona que debe elegir entre permanecer en un trabajo seguro que no le satisface o abandonar esa seguridad para comenzar una nueva vida experimenta la incertidumbre propia de la libertad. La angustia no es simplemente miedo ante un peligro concreto, sino la conciencia de que existen posibilidades y de que somos responsables de elegir.

20.3.2 Heidegger: existencia y autenticidad

Martin Heidegger desarrolló una profunda reflexión sobre el ser humano en Ser y tiempo. Aunque Heidegger rechazó ser considerado simplemente un existencialista, su pensamiento tuvo una influencia decisiva sobre el existencialismo posterior.

Para Heidegger, el ser humano es un «ser-ahí» (*Dasein*), un ser que se encuentra arrojado a un mundo que no ha elegido. Nacemos en unas determinadas circunstancias históricas, familiares y sociales y debemos construir nuestra existencia a partir de ellas.

Un concepto fundamental es la diferencia entre una existencia auténtica y una existencia inauténtica. Con frecuencia vivimos siguiendo las opiniones, costumbres y expectativas de los demás. Heidegger expresa esta situación mediante el concepto de «el uno»: hacemos lo que «se hace», pensamos lo que «se piensa» y actuamos como los demás esperan.

La existencia auténtica implica asumir nuestra propia vida y reconocer que somos responsables de nuestras posibilidades. La conciencia de la muerte desempeña aquí un papel fundamental: saber que nuestra existencia es limitada nos obliga a tomar en serio nuestras decisiones.

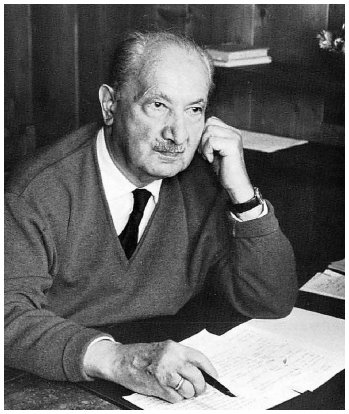


Figura 20.4: Martin Heidegger

20.3.3 Sartre: libertad y responsabilidad

Jean-Paul Sartre fue probablemente el representante más conocido del existencialismo francés. Su filosofía parte de una tesis fundamental: «la existencia precede a la esencia».

Con esta expresión Sartre quiere decir que el ser humano no posee una naturaleza fija que determine de antemano lo que debe ser. Primero existimos y después, mediante nuestras decisiones y acciones, vamos construyendo quiénes somos.

Por ejemplo, una persona no está destinada desde su nacimiento a ser cobarde, generosa, responsable o egoísta. Sus actos van configurando su personalidad. Si una persona decide repetidamente ayudar a los demás, se convierte en cierto sentido en una persona solidaria; si actúa siempre de manera egoísta, construye otra forma de ser.

Esta concepción conduce a una idea radical de libertad. Para Sartre, el ser humano está condenado a ser libre porque incluso cuando intenta no elegir está tomando una decisión. La libertad implica, además, una enorme responsabilidad.



Figura 20.5: Jean-Paul Sartre

Sartre también utiliza el concepto de mala fe para describir la actitud de quien intenta escapar de esa responsabilidad fingiendo que no es libre. Por ejemplo, una persona podría afirmar: «No puedo cambiar, porque siempre he sido así». Desde la perspectiva de Sartre, esta afirmación puede ser una forma de negar la libertad y evitar la responsabilidad sobre las propias decisiones.

20.3.4 Simone de Beauvoir: libertad situada y opresión

Simone de Beauvoir (1908-1986) desarrolló las consecuencias éticas y sociales del existencialismo. Subrayó que nuestra libertad es siempre situada: vivimos dentro de condiciones sociales, económicas, históricas y corporales concretas que pueden ampliar o limitar nuestras posibilidades. Su filosofía permite analizar cómo determinadas estructuras de opresión restringen la capacidad

efectiva de ciertos individuos para desarrollar sus proyectos. La libertad propia, además, está vinculada éticamente a la libertad de los demás.

Ejemplo: afirmar simplemente que dos personas son «igualmente libres» porque formalmente pueden elegir una profesión ignora que una de ellas puede sufrir discriminación, pobreza o restricciones sociales que reducen considerablemente sus posibilidades reales. La libertad humana debe comprenderse dentro de las circunstancias concretas en las que se ejerce.



Figura 20.6: Simone de Beauvoir

20.3.5 Camus y el absurdo

Aunque Albert Camus rechazó la etiqueta de existencialista, suele estudiarse junto a esta corriente por la proximidad de muchos de sus problemas. Su filosofía gira en torno al concepto de absurdo.

El absurdo aparece cuando el ser humano busca un sentido definitivo para su existencia y descubre que el mundo no ofrece necesariamente una respuesta. En El mito de Sísifo, Camus utiliza el personaje mitológico de Sísifo, condenado a empujar eternamente una piedra montaña arriba para verla caer de nuevo, como símbolo de una existencia aparentemente repetitiva y sin finalidad.

Sin embargo, Camus no considera que la respuesta deba ser la desesperación. Frente al absurdo propone la rebelión, es decir, vivir plenamente a pesar de la ausencia de un sentido absoluto garantizado. La vida puede tener valor precisamente porque somos nosotros quienes debemos asumirla y vivirla.

20.4 Visión general de la filosofía analítica y existencialista

Podemos concluir por tanto que la filosofía analítica y el existencialismo son dos corrientes fundamentales de la filosofía contemporánea. La primera centra su atención en el lenguaje y la lógica; la segunda, en la existencia concreta del ser humano, su libertad y su responsabilidad.

La filosofía analítica surgió a finales del siglo XIX y comienzos del XX, principalmente en Gran Bretaña y Austria, relacionada con el desarrollo de la lógica, las matemáticas y las ciencias. Considera que muchos problemas filosóficos aparecen por un uso confuso del lenguaje. Por ello, la tarea de la filosofía consiste en analizar el lenguaje, aclarar los conceptos y estudiar lógicamente nuestras afirmaciones, en lugar de construir grandes sistemas metafísicos.

Entre sus principales representantes destacan Frege, Russell y Wittgenstein. Frege realizó importantes aportaciones a la lógica y distinguió entre sentido y referencia, mostrando que una expresión puede referirse a un objeto sin tener exactamente el mismo significado que otra. Russell desarrolló el análisis lógico y lo aplicó a problemas filosóficos. Wittgenstein tuvo dos etapas: en la primera defendió una estrecha relación entre lenguaje y realidad; en la segunda sostuvo que el significado depende del uso de las palabras en diferentes contextos, a los que denominó «juegos

de lenguaje». Para él, muchos problemas filosóficos surgen por utilizar el lenguaje de manera incorrecta y la filosofía debe ayudar a disolver esas confusiones. El Círculo de Viena o positivismo lógico reforzó estas ideas, defendiendo la experiencia y la lógica y rechazando la metafísica no verificable.

El existencialismo se desarrolló principalmente en el siglo XX y tiene como antecedente fundamental a Kierkegaard. Centra su reflexión en el individuo concreto, especialmente en la libertad, la elección, la responsabilidad, la angustia, la autenticidad y el sentido de la existencia. Kierkegaard destacó que vivir implica elegir y que la libertad genera angustia porque obliga a asumir nuestras decisiones.

Heidegger definió al ser humano como *Dasein*, un ser situado en el mundo que debe construir su propia existencia. Diferenció entre existencia auténtica, en la que asumimos nuestras posibilidades, e inauténtica, en la que seguimos las pautas de los demás.

Para Sartre, la idea fundamental es que «la existencia precede a la esencia»: el ser humano no posee una naturaleza fija que determine lo que será, sino que se construye mediante sus elecciones. Por ello somos radicalmente libres y responsables. La mala fe consiste en negar esa libertad para evitar asumir la responsabilidad de nuestros actos.

Simone de Beauvoir desarrolló el concepto de libertad situada: somos libres, pero nuestra libertad se ejerce dentro de circunstancias concretas que pueden limitar nuestras posibilidades. Camus, aunque rechazó ser llamado existencialista, reflexionó sobre el absurdo, producido por la búsqueda humana de sentido ante un mundo que no ofrece necesariamente un sentido absoluto. Frente a él propone la rebelión, es decir, asumir la existencia y vivir plenamente.

En síntesis, la filosofía analítica busca principalmente aclarar el pensamiento mediante el análisis del lenguaje, mientras que el existencialismo reflexiona sobre cómo debe vivir el ser humano como ser libre, responsable y limitado.



21. Feminismo y filosofía

21.0.1 Introducción: el feminismo como filosofía

El feminismo no es solo un movimiento social, sino una corriente filosófica que analiza la opresión, el poder y la construcción del género. Para comprenderlo en profundidad no basta con recorrer sus manifestaciones políticas; hay que entender que plantea preguntas de raíz filosófica: ¿es la feminidad algo natural o construido?, ¿por qué la modernidad proclamó la igualdad y a la vez excluyó a las mujeres?, ¿puede oprimirse a alguien también en su condición de sujeto que conoce? A estas tres preguntas responden, respectivamente, las tres líneas que vertebran el pensamiento feminista contemporáneo: la crítica política, la crítica de la identidad y la crítica del conocimiento.

- **La promesa incumplida de la Ilustración**

Durante la Revolución Francesa, la igualdad proclamada por los revolucionarios excluía a las mujeres. **Olympe de Gouges** (1748-1793) denunció esta contradicción en su *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana* (1791), donde reclamaba la igualdad de derechos políticos y civiles. Su activismo le costó la vida: fue guillotinada en 1793.



Figura 21.1: Olympe de Gouges

Conviene subrayar que esta exclusión no fue un descuido pasajero, sino un rasgo estructural del pensamiento ilustrado. La igualdad universal se predicaba de un sujeto que, en la práctica, era siempre varón. El **sufragismo** de los siglos XIX y XX prolongó esta lucha organizándose políticamente para reclamar el voto, que se conquistó en momentos distintos: en Estados Unidos en 1919, en el Rei-

no Unido en 1928 y en España en 1931, durante la Segunda República, gracias a figuras como Clara Campoamor. El sufragismo demostró que el cambio político era posible mediante la movilización de las mujeres.

- **Carole Pateman (1940 -) – *El contrato sexual* (1988)**

Pateman ofrece una de las críticas filosóficas más profundas a la tradición contractualista moderna (Hobbes, Locke, Rousseau). El relato clásico sostiene que individuos libres e iguales firman un pacto que funda la sociedad civil y el poder legítimo.

- Pateman pregunta: ¿quiénes son realmente esos individuos? Su respuesta es que son **varones**. Bajo el contrato social late un **contrato sexual** previo y silenciado, mediante el cual los hombres institucionalizan su acceso al cuerpo y al trabajo de las mujeres.
- Así, la «fraternidad» de los ciudadanos libres es, literalmente, un pacto entre hermanos varones. La libertad civil moderna se construyó sobre una subordinación femenina previa.
- Su tesis explica *por qué* el ámbito privado no es un espacio neutral o pre-político: es el lugar donde se ejecuta ese pacto originario que hace posible todo lo demás.

- **Kate Millett (1934-2017) – *Política sexual* (1970)**

Millett es una de las pensadoras clave del **feminismo radical**, corriente que analiza cómo el patriarcado no es solo un problema cultural, sino una estructura de poder política y social.



Figura 21.2: Kate Millett

- El término *patriarcado* procede de la antropología y designa el orden social que estructura el parentesco y la transmisión del poder y la herencia según la línea de los varones. Millett subraya que el patriarcado constituye el fundamento de la dominación de las mujeres por los hombres.
- Su idea de que, en el ámbito privado, tradicionalmente considerado ajeno a la política, se desarrollan las relaciones de poder que están en la base del resto de estructuras de dominación inspiró uno de los lemas más significativos del feminismo de los setenta: **«lo personal es político»**. El feminismo plantea así el análisis de lo privado, la familia y la sexualidad como ámbitos de poder y dominación sobre las mujeres.

La conexión con Pateman es directa: Millett describe el síntoma (lo doméstico como espacio de poder) y Pateman diagnostica la causa (el contrato sexual originario).

- **Simone de Beauvoir (1908-1986) – *El segundo sexo* (1949)**

Beauvoir revolucionó el pensamiento feminista con su frase: **«No se nace mujer, se llega a serlo»**.

- Argumentó que la feminidad es una construcción social impuesta por la cultura, no un destino biológico.
- Explicó cómo la mujer ha sido históricamente definida como **«el Otro»**, es decir, como un ser subordinado y definido siempre por referencia al hombre, que ocupa el lugar de lo universal.

Beauvoir conserva, no obstante, una distinción que resultará decisiva: la que separa el sexo (dato biológico) del género (construcción cultural que se inscribe sobre él).

- **Amelia Valcárcel (1950 -) – *Feminismo en el mundo global***

Filósofa española y una de las principales teóricas feministas de la actualidad, Valcárcel defiende un feminismo basado en la **igualdad real de derechos** y en la construcción de una sociedad verdaderamente democrática. Su pensamiento reivindica la herencia ilustrada del feminismo: no se trata de renunciar a la razón y a la universalidad, sino de exigir que esa promesa de igualdad se cumpla efectivamente para todos.



Figura 21.3: Amelia Valcárcel

- **Judith Butler (1956 -) – *El género en disputa* (1990)**

Butler introdujo una de las ideas más influyentes del feminismo contemporáneo: **el género no es una identidad fija, sino una construcción social y performativa**.

- Radicaliza a Beauvoir: si esta distinguía sexo y género, Butler pregunta si el propio sexo «biológico» no será ya una interpretación cultural disfrazada de dato natural.
- **Performatividad** significa que el género no es algo que se *es*, sino algo que se *hace*: no existe una identidad de género previa a los actos que la expresan; son esos actos reiterados (gestos, formas de hablar, de vestir, de desear) los que producen la ilusión de un núcleo interior de género.
- Su teoría influyó en el **movimiento queer**, que cuestiona la división tradicional entre hombre y mujer y defiende la diversidad de identidades de género. Como el género se sostiene por repetición, también puede subvertirse o parodiarse: ahí reside su potencia emancipadora.

- **Miranda Fricker (1966 -) – *Injusticia epistémica* (2007)**

Fricker abre una tercera dimensión de la opresión, hasta entonces poco explorada: la del **conocimiento**. Sostiene que se puede oprimir a alguien no solo política o materialmente, sino en su condición de sujeto de conocimiento. Distingue dos formas:

- **Injusticia testimonial**: se concede menos credibilidad a alguien por un prejuicio sobre su grupo. A la mujer se la ha escuchado históricamente como “exagerada”, “histérica” o «sentimental», restando valor a su palabra.
- **Injusticia hermenéutica**: más profunda, ocurre cuando a un grupo le faltan los conceptos colectivos para nombrar su propia experiencia. El ejemplo canónico es que, antes de existir el término «acoso sexual», las mujeres que lo sufrían no podían articularlo ni siquiera ante sí mismas: la experiencia existía, pero era hermenéuticamente invisible.

Fricker es, en el fondo, profundamente ilustrada: cree en la razón, en el conocimiento y en la virtud del oyente justo. No niega el proyecto moderno, sino que señala sus puntos ciegos.

Síntesis: las tres exclusiones

La secuencia completa dibuja un mismo edificio de dominación en tres capas. Pateman muestra

que a la mujer se la excluyó del **contrato** (exclusión política); Butler, que se la encerró en una **identidad** naturalizada (exclusión ontológica); Fricker, que se la privó de las **palabras** para entender lo que le pasaba (exclusión epistémica). Las tres son, además, herederas críticas de la Ilustración, no sus enemigas: radicalizan la promesa moderna de emancipación en lugar de abandonarla.

Conclusión: ¿por qué importa el feminismo?

El feminismo ha cambiado la historia y sigue influyendo en el mundo actual. Más allá de las manifestaciones y los discursos políticos, es un campo de reflexión filosófica que nos ayuda a entender cómo se construyen las desigualdades políticas, de identidad y de conocimiento, y cómo podemos avanzar hacia una sociedad más justa. Reconocer estas tres exclusiones no debilita la razón moderna: la completa.

21.0.2 Conceptos fundamentales

Sexo / Género. Dicotomía nuclear del pensamiento feminista. El *sexo* designa el conjunto de rasgos biológicos, mientras que el *género* alude a los roles, comportamientos y significados que la cultura inscribe sobre esos rasgos. Beauvoir la formula por primera vez («no se nace mujer, se llega a serlo»): la feminidad es construcción, no destino. Butler la tensiona después al sostener que también el sexo es ya una interpretación cultural, disolviendo la frontera entre ambos términos.

Patriarcado. Sistema estructural de organización del poder que asegura la dominación de las mujeres por los varones, articulando parentesco, herencia y autoridad según la línea masculina. No designa individuos, sino una estructura política y social que opera incluso en el ámbito privado.

Contrato sexual (Pateman). Pacto originario, previo y silenciado respecto al contrato social clásico, mediante el cual los varones institucionalizan su acceso al cuerpo y al trabajo de las mujeres. Revela que la libertad civil moderna se construyó sobre la subordinación femenina.

Performatividad (Butler). Modo de existencia del género según el cual este no es una identidad interior ni un dato biológico, sino el efecto de una repetición reiterada de actos y normas. El género no se tiene: se hace, y solo persiste mientras se repite.

Injusticia epistémica (Fricker). Daño infligido a alguien específicamente en su capacidad como sujeto de conocimiento. En su forma *testimonial*, se le concede menos credibilidad por prejuicio; en su forma *hermenéutica*, se le niegan los recursos conceptuales colectivos para comprender y nombrar su experiencia.

21.0.3 Relación con otros autores o corrientes

Rousseau (y el contractualismo). Pateman desmonta desde dentro a Hobbes, Locke y sobre todo a Rousseau: el «individuo» libre del pacto social es siempre varón. El *Emilio*, que educa a Sofía para servir a Emilio, prueba que la teoría contractualista pensó a la mujer como excluida del contrato.

Descartes. El sujeto racional cartesiano se presenta como neutro y universal. El feminismo sospecha de esa falsa neutralidad: ese «yo pienso» estaba tácitamente masculinizado. Fricker hereda esa sospecha al mostrar que el sujeto de conocimiento nunca fue neutral.

Kant. La autonomía moral kantiana, el sujeto que se da a sí mismo la ley, es la promesa que el feminismo reclama cumplir universalmente. Pero Kant excluyó a las mujeres de la ciudadanía

plena. El feminismo, y muy señaladamente Valcárcel, radicaliza a Kant contra el propio Kant.

Marx. Millett dialoga con Marx, pero lo desborda: si Marx sitúa la opresión en las relaciones de producción, el feminismo la sitúa también en las de reproducción, sexualidad y familia. «Lo personal es político» amplía el análisis materialista al ámbito doméstico.

Nietzsche. La genealogía nietzscheana (desnaturalizar lo que se presenta como eterno) resuena en Butler, que desnaturaliza el género.

V

Anexos

Index 207



Índice alfabético

A

A posteriori
Kant . . . 123
A priori
Kant . . . 123
Abstracción . . . 71
Aristóteles . . . 41
Absurdo
Camus . . . 198
Accidente
Aristóteles . . . 37
Acción
Arendt . . . 168
Acción conforme al deber . . . 133
Acción contraria al deber . . . 133
Acción por deber . . . 133
Actividad vital
Marx . . . 151
Acto . . . 51
Acto puro . . . 41
Acto y potencia . . . 51
Agustín de Hipona/San Agustín . . . 57
Aislamiento
Arendt . . . 168
Alegoría de la Caverna . . . 26
Aletheia (verdad) . . . 16
Alienación
Marx . . . 147
Alienación económica
Marx . . . 147
Alienación filosófica
Marx . . . 147
Alienación política
Marx . . . 147
Alienación religiosa
Marx . . . 147
Alienación social
Marx . . . 147
Alma
Kant . . . 129
Alma apetitiva . . . 28
Alma irascible . . . 29
Alma racional . . . 29, 52
Alma sensitiva . . . 52
Alma vegetativa . . . 52
Alma y cuerpo
Aristóteles . . . 43
Alteración . . . 51
Analítica trascendental . . . 127
Angustia
Kierkegaard . . . 196
Animal laborans . . . 168
Anselmo de Canterbury . . . 59
Ante rem . . . 71
Antropocentrismo . . . 88
Análisis
Descartes . . . 97
Análisis del lenguaje . . . 193
Análisis lógico
Russell . . . 194
Apatridia
Arendt . . . 168
Arché . . . 50
presocráticos . . . 16
Areté (Virutd) . . . 27
Argumento ontológico
Anselmo . . . 58
Aristocracia . . . 30
Aristóteles . . . 47
Aristotelismo cristiano . . . 64
Aristóteles . . . 37
Armonía del alma . . . 29
Artículos de fe . . . 64
Ascenso dialéctico . . . 31
Asociación de ideas
Hume . . . 115
Atomismo . . . 19
Autarquía
Aristóteles . . . 51
Autenticidad
Heidegger . . . 196
Autonomía de la política
Maquiavelo . . . 90
Autonomía de la razón
averroísmo . . . 60
Autonomía de la voluntad
Kant . . . 132
Autonomía del poder civil
Ockham . . . 83
Autonomía moral

Kant . . . 131
Averroísmo latino . . . 60

B

Banalidad del mal . . . 168
Beauvoir, Simone de . . . 197, 202
Bien común
Aristóteles . . . 47
Maquiavelo . . . 90
Platón . . . 35
Bien inmanente
Aristóteles . . . 45
Bosque
Zambrano . . . 190
Buena voluntad . . . 133
Burguesía . . . 148
Butler,Judith . . . 202

C

Cambio
Aristóteles . . . 50
cualitativo . . . 51
cuantitativo . . . 51
local . . . 51
sustancial . . . 51
Camello
Nietzsche . . . 163
Campos de concentración
Arendt . . . 177
Camus, Albert . . . 198
Capitalismo . . . 148
Categorías
Aristóteles . . . 37
Kant . . . 127
Causa . . . 49
Aristóteles . . . 50
Causa eficiente
Aristóteles . . . 39
Causa final
Aristóteles . . . 39
Causa formal
Aristóteles . . . 39
Causa material
Aristóteles . . . 39
Causalidad
Hume . . . 115
Causas aristotélicas . . . 39
Certeza
Descartes . . . 101
Ciencia moderna . . . 93
Cinco vías . . . 67
causa eficiente . . . 67
contingencia y necesidad . . . 67
gobierno del mundo . . . 67
grados de perfección . . . 67
movimiento . . . 67
Circunstancia
Ortega . . . 183
Ciudad Justa . . . 29
Ciudadanía
Aristóteles . . . 47
Claridad y distinción . . . 101
Claro
Zambrano . . . 190
Clase media
Aristóteles . . . 47
Clases sociales . . . 148
Platón . . . 29
Cogito ergo sum . . . 101
Conceptos empíricos
Kant . . . 127
Conceptos puros
Kant . . . 127
Conciencia
Zambrano . . . 189
Concupiscible . . . 29
Conocimiento
Tomás de Aquino . . . 71
Conocimiento abstractivo
Ockham . . . 79
Conocimiento intuitivo
Ockham . . . 79
Conservación del poder . . . 90
Contemplación
Aristóteles . . . 45
Contractualismo . . . 117
Contradicción
Marx . . . 148
Contrato sexual
Pateman . . . 202
Convencionalismo
sofistas . . . 20
Corrupción . . . 51
Cosa en sí
Kant . . . 129
Cosmovisión mítica . . . 14
Costumbre
Hume . . . 115
Creación ex nihilo . . . 55
Creencia
Hume . . . 115
Criterio de verdad
Descartes . . . 101
Crítica a la metafísica
Nietzsche . . . 154
Círculo de Viena . . . 195

D

Dasein . . . 196
Deber
Kant . . . 132
Deducción
Descartes . . . 97
Definición universal
Sócrates . . . 23
Democracia . . . 30
Aristóteles . . . 47
Derechos legítimos
Ockham . . . 83
Derechos naturales
Locke . . . 108
Desarraigo
Zambrano . . . 190
Destrucción de la persona
Arendt . . . 177
Devenir
Heráclito . . . 17
Nietzsche . . . 154
Dialéctica
Sócrates . . . 23
Dialéctica ascendente . . . 26
Dialéctica trascendental . . . 129
Dignidad
Kant . . . 133
Dioniso
Nietzsche . . . 161
Dios
Aristóteles . . . 41
Kant . . . 129
Discontinuidad
Zambrano . . . 189
Disputatio . . . 58
Diánoia (razón discursiva) . . . 26
Doble verdad . . . 60
crítica de Tomás de Aquino . . . 64
Doctrina sagrada . . . 75

Doxa (Opinión, Creencia) 31
Dualismo epistemológico 25
Dualismo metafísico 26
Duda de los razonamientos 98
Duda de los sentidos 98
Duda hiperbólica 98
Duda metódica 98

E

Educación
  Platón 35
Egipticismo de la razón 154
Eikasía (Imaginación) 26
Elección
  Kierkegaard 196
Emancipación
  feminismo 200
Empirismo 95
  Aristóteles 41
Enajenación
  Marx 147
Entendimiento
  Kant 127
Enumeración
  Descartes 97
Episteme 24
Episteme (Ciencia) 31
Epistemología 24
Erística 20
Escepticismo
  Hume 115
  sofistas 20
Escolástica 58
Esencia 70
Espacio
  Kant 125
Espacio de aparición 168
Estado de naturaleza
  Locke 108
Estética trascendental 125
Eterno retorno 161
Eudaimonía 45
Eudemonismo 45
Evidencia
  Descartes 97
Excelencia 27
Exclusión epistémica
  feminismo 202
Exclusión ontológica
  feminismo 202
Exclusión política
  feminismo 202
Exilio
  Zambrano 190
Existencia 70
Existencia de Dios 67
Existencia precede a la esencia
  Sartre 197
Existencialismo 196
Experiencia
  Hume 115
Extrañamiento
  Marx 151

F

Fe 66
Felicidad
  Aristóteles 45
  Platón 27
Feminismo filosófico 200
Fenómeno
  Kant 129
Fieles e infieles
  Ockham 83
Filosofía analítica 193
Filósofo-gobernante 29
Fin en sí mismo
  Kant 133
Forma 49, 51
Formas de gobierno
  Aristóteles 47
Fortaleza 28
Fortaleza (virtud) 29
Frege 194
Fuerza de trabajo 148
Fuerza y vivacidad
  Hume 115
Fuerzas productivas 148

G

Galileo
  método científico 93
Generación 51
Genio maligno 98
Giro antropológico 19
Giro copernicano
  Kant 124
Gran dragón
  Nietzsche 163
Género
  feminismo 202

H

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 147
Heidegger, Martin 196
Heteronomía
  Kant 131
Hilemorfismo 51
Hipótesis del sueño 98
Homeomerías 19
Homo faber 168
Humanidad como fin 133
Humanismo 88
Hume,David 113
Hábito
  Aristóteles 45
  Hume 115

I

Idea del Bien 31
Idealismo trascendental 129
Ideas
  Hume 115
Ideas trascendentales 129
Ideología
  Arendt 168
  Marx 148
Igualdad
  feminismo 200
Iluminación
  Agustín de Hipona 55
Ilustración 119
Imaginación
  Aristóteles 41
Imitación
  Platón 26
Imperativo categórico 132
Imperativo hipotético 132
Impresiones
  Hume 115
In re 71
Inautenticidad

Heidegger 196
Incipit vita nova 190
Individualidad
Arendt 177
Individuo
Ockham 81
Inducción
Sócrates 23
Infraestructura 148
Injusticia epistémica
Fricker 202
Injusticia hermenéutica
Fricker 202
Injusticia testimonial
Fricker 202
Intelecto agente
Tomás de Aquino 71
Intelectualismo moral 27
Sócrates 23
Intuiciones puras
Kant 125
Intuición
Descartes 97
Zambrano 190
Ironía socrática 23
Irreflexión
Arendt 168
Iusnaturalismo
Tomás de Aquino 71

J

Juegos de lenguaje 195
Juez no propio 83
Juicio
Arendt 168
Juicio analítico
Kant 123
Juicio sintético
Kant 123
Juicio sintético a priori
Kant 123
Justicia 27

K

Kant, Inmanuel 122
Kierkegaard, Søren 196

L

Labor
Arendt 168
Lectio 58
Lenguaje y realidad
Wittgenstein 195
Lenguaje/palabra 52
Ley
Platón 35
Ley moral
Kant 132
Ley natural
Locke 108
Tomás de Aquino 71
León
Nietzsche 163
Libertad
Sartre 197
Libertad situada
Beauvoir 197
Limitación del poder
Ockham 83
Lo personal es político 200
Locke, John 107
Logos 14
Heráclito 17
Lucha de clases 148
Límites del conocimiento
Kant 129

M

Mal radical 168
Mala fe
Sartre 197
Maquiavelo, Nicolás 90
Marx, Karl 146
Matematización de la naturaleza 93
Materia 49, 51
Materia y forma 51
Materialismo histórico 147
Mayéutica 23
Medios de producción 148
Memoria
Aristóteles 41
Metafísica
Aristóteles 50
crítica del positivismo lógico 195
Kant 129
Millett,Kate 201
Mito 14
Modernidad 88
Modo de producción 148
Monarquía
Aristóteles 47
Monismo 16
Morada-prisión 31
Moral de esclavos 154
Moral de señores 161
Movimiento
Aristóteles 50
Muerte de Dios 154
Mundo
Kant 129
Mundo común
Arendt 168
Mundo de las Ideas 25
Mundo inteligible 25
Mundo sensible 25
Máxima
Kant 132
Método
Zambrano 189
Método cartesiano 97
Método experimental 93

N

Natalidad
Arendt 168
Naturaleza
Aristóteles 50
Navaja de Ockham 81
Nietzsche, Friedich 153
Nihilismo
Nietzsche 161
Nihilismo activo 161
Nihilismo pasivo 161
Niño
Nietzsche 163
No-ser
Parménides 18
Nominalismo 81
Nomos y physis
sofistas 20
Nous
Anaxágoras 19

Noúmeno
Kant . . . 129
Nóesis (Inteligencia) . . . 26

O

Ockham, Guillermo . . . 79
Oligarquía . . . 30
Aristóteles . . . 47
Olympe de Gouges . . . 200
Opresión
Beauvoir . . . 197
Ortega y Gasset, José . . . 182

P

Parménides . . . 50
Participación
Platón . . . 26
Paso del mito al logos . . . 14
Pateman,Carole . . . 201
Patriarcado . . . 202
Patrística . . . 55
Pensamiento del pensamiento . . . 41
Percepciones
Hume . . . 115
Percepciones simples y complejas
Hume . . . 115
Performatividad
Butler . . . 202
Persona jurídica
Arendt . . . 177
Persona moral
Arendt . . . 177
Perspectiva
Ortega . . . 183
Perspectivismo
Nietzsche . . . 154
Ortega . . . 183
Pesimismo antropológico
Maquiavelo . . . 90
Phronesis (prudencia) . . . 45
Physis
presocráticos . . . 16
Physis (Naturaleza) . . . 50
Pistis(Creencia) . . . 26
Platón . . . 24
Plenitudo potestatis . . . 83
Pluralidad
Arendt . . . 168
Pluralismo
presocráticos . . . 18
Poder
Arendt . . . 168
Poder espiritual
Ockham . . . 83
Poder temporal
Ockham . . . 83
Polis
Aristóteles . . . 47
Politeia
Aristóteles . . . 47
Positivismo lógico . . . 195
Post rem . . . 71
Potencia . . . 51
Potestad papal
Ockham . . . 83
Praxis
Marx . . . 147
Presocráticos . . . 16
Preámbulos de fe . . . 66
Primer Motor Inmóvil . . . 41
Principio de parsimonia . . . 81
Problema de los universales . . . 58
Producto del trabajo
Marx . . . 151
Profundidad
Zambrano . . . 190
Proletariado . . . 148
Propiedad privada
Marx . . . 147
Prudencia (virtud) . . . 29

Q

Quadrivium . . . 58

R

Racionalismo . . . 95
Raciovitalismo . . . 183
Razón
Kant . . . 129
Razón discursiva
crítica de Zambrano . . . 189
Razón histórica . . . 183
Razón humana
Tomás de Aquino . . . 75
Razón poética . . . 189
Razón práctica
Kant . . . 133
Razón vital . . . 183
Razón y fe
Edad Media . . . 55
Ockham . . . 79
Tomás de Aquino . . . 64
Realidad radical
Ortega . . . 183
Realismo político . . . 90
Rebelión
Camus . . . 198
Relaciones de producción . . . 148
Relativismo
sofistas . . . 20
Relativismo moral . . . 20
Reminiscencia . . . 25
Renacimiento . . . 88
Res cogitans . . . 102
Resentimiento
Nietzsche . . . 154
Responsabilidad
Arendt . . . 168
Sartre . . . 197
Retorno a la caverna . . . 35
Retórica
sofistas . . . 20
Revelación . . . 66
Revelación divina . . . 75
Revelación poética . . . 190
Revolución científica . . . 93
Russell, Bertrand . . . 194

S

Sabiduría . . . 28
Salvación
Tomás de Aquino . . . 75
Santo decir sí
Nietzsche . . . 163
Sapere aude . . . 119
Sartre, Jean-Paul . . . 197
Secularización . . . 88
Sensación
Aristóteles . . . 41
Sensibilidad
Kant . . . 125
Sentido y referencia

Frege 194
Ser
Parménides 18
Ser contingente
Tomás de Aquino 67
Ser genérico
Marx 151
Ser necesario
Tomás de Aquino 67
Seres artificiales 50
Seres humanos superfluos
Arendt 177
Seres naturales 50
Sexo
feminismo 202
Sexo y género 202
Significado como uso
Wittgenstein 195
Sofistas 19, 20
Sophia (sabiduría) 45
Sufragismo 200
Superestructura 148
Superhombre 161
Sustancia
Aristóteles 51
Sustancia pensante 102
Sustancia primera 37
Sustancia segunda 37
Sustancia sensible 51
Símil de la línea 26
Síntesis
Descartes 97
Sócrates 21

T

Teleologismo 38
Aristóteles 39
Templanza 28
Teología natural 64
Teología revelada 64
Teoría de las Ideas o las Formas 24
Terror
Arendt 168
Tiempo
Kant 125
Timarquía/Timocracia 30
Tiranía 30
Aristóteles 47
Ockham 83
Totalitarismo
Arendt 168
Trabajo
Arendt 168
Marx 147
Trabajo enajenado 151
Transformación histórica
Marx 148
Transmutación de los valores 161
Transvaloración de los valores 161
Tres transformaciones del espíritu 163
Trivium 58
Término medio 45
Tú debes
Nietzsche 163

U

Unidad de los contrarios
Heráclito 17
Universales
Ockham 81
Tomás de Aquino 71

V

Vacío
atomistas 19
Valcárcel, Amelia 202
Verdad
perspectivismo 183
Verdad de Dios 75
Verdad efectiva
Maquiavelo 90
Vida
realidad radical 183
Vida, libertad y propiedad 108
Virtud
Aristóteles 45
Virtud política
Maquiavelo 90
Virtudes dianoéticas 45
Virtudes éticas 45
Vita activa 168
Vitalismo
Nietzsche 154
Voluntad de poder 161
Voluntad de verdad 161
Voz 51
Vía de la opinión
Parménides 18
Vía de la verdad
Parménides 18
Vías de la existencia de Dios 69

W

Wittgenstein, Ludwig 195

Y

Yo quiero
Nietzsche 163
Yo soy yo y mi circunstancia 183

Z

Zambrano, María 186
Zoon politikón (Animal cívico) 52

Ápeiron 17
Átomo 19
Ética formal
Kant 131
Éticas materiales
Kant 131
Ínferos
Zambrano 190

“Pensar es el comienzo de toda transformación.”



La filosofía no es solo una disciplina del pasado, sino una herramienta viva para comprender el mundo y a nosotros mismos. Este libro ofrece un recorrido claro y riguroso por las ideas de los grandes pensadores, con el objetivo de acercar la reflexión filosófica de forma accesible, ordenada y esencial. Una guía imprescindible para quienes creen que la filosofía sigue teniendo mucho que decir.

Cuestiones de siempre, preguntas de hoy.





9 788417 251604

FILOSOFAR ES SEGUIR PREGUNTANDO