

Titulo del libro: **Filosofía II: Historia de la filosofía y de la ciencia.**

Este libro está registrado en la Junta de Andalucía, Consejería de educación y Ciencia como libro de texto por un periodo de vigencia desde el 2006 hasta el 2010.

Primera edición revisada, junio 2005.

Segunda edición revisada junio 2008.

Autor: **Antonio Alba Cifuentes.**

Reservado todos los derechos de autor.

Depósito legal: SE - 885-06

ISBN-10: 84-689-6710-6

Obra protegida por la Ley 22/1987 de Propiedad Intelectual.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de esta obra, salvo la autorización del autor.

Maquetación: 1º Producción - Artes Gráficas - I.E.S. Llanes

FILOSOFIA II

PRESENTACIÓN DEL AUTOR

Este libro pretende solucionar algunos problemas que se presentarn en el examen de selectividad para los alumnos de 2º de bachillerato que deseen optar por Filosofía dentro del Distrito Único de Andalucía, orientarlos y encauzarlos para para dicho examen. El libro recoge toda la temática que exige la Coordinadora de la Universidad Andaluza y todos los textos actualizados que se deben trabajar para el examen de selectividad. Así pues, el libro está pensado para dicho examen y para aquellos alumnos que deseen prepararse la selectividad optando por Filosofía. Por lo que considero este libro, eminentemente práctico.

El examen de selectividad de Filosofía presenta dos opciones para elegir una de ellas.

Las dos opciones, a su vez, se subdividen en un texto. De forma que cada subdivisión presenta forzosamente a un autor. Así, en el caso de que saliese Platón necesariamente vendrá acompañado de Santo Tomás, si sale Descartes le acompañará Kant, Marx aparecerá junto a Nietzsche, y por último, Ortega junto a Zambrano. El curso académico puede opcionalmente elegir dos líneas a trabajar: 1ª línea: Platón/Descartes/Nietzsche/Ortega. 2ª línea: Sto. Tomás/Kant/Marx/Zambrano.

Consecuentemente, este libro recoge especialmente un estudio de los autores nombrados anteriormente.

Por otra parte, el examen de selectividad consta de cuatro cuestiones. La primera pregunta hace referencia a la comprensión de términos, conceptos o expresiones, para la cual, cada unidad va a venir acompañada de un vocabulario orientativo para esta pregunta. La segunda pregunta, exige la identificación y explicación de la(s) problemática(s) del fragmento seleccionado, cuestión ampliamente contestada a lo largo de la exposición del tema. La tercera pregunta del examen solicita un análisis del contexto histórico, filosófico y cultural del texto, cada unidad irá precedida, la mayor de las veces, de una síntesis y análisis de esta cuestión. Por último, la cuarta pregunta (quizás la más difícil para el alumno) solicita una comparación con otros autores sobre la(s) problemática(s) del texto, en la que este libro se esfuerza por no olvidarla, por lo que cada unidad irá acompañada de relaciones con otros autores y algunas reflexiones personales que pueden servir de acicate al alumno para llevar a cabo las suyas y motivar la provocación del debate crítico.

Sevilla, mayo 2008

Antonio Alba

1. PLATÓN

| | |
|---|-----------|
| 1.1 Contexto histórico-filosófico..... | pp. 6-14 |
| 1.2 Antropología | pp. 15-18 |
| 1.3 Epistemología | pp. 19-28 |
| 1.4 Ética, paideia y política | pp. 29-31 |
| 1.5 La crítica aristotélica y su relación..... | pp. 32-36 |
| 1.6 La relación con San Agustín de Hipona | pp. 37-38 |
| 1.7 La relación con Descartes y Nietzsche | pp. 38-39 |
| 1.8 Valoración: La luz en Platón | pp. 39-41 |
| 1.9 2ª Valoración: Utopía y república | pp. 42-43 |
| 1.10 Vocabulario | pp. 45-46 |
| 1.11 El texto: <i>La república</i> | pp. 47-55 |

2. STO. TOMÁS DE AQUINO

| | |
|--|-----------|
| 2.1 Contexto histórico-filosófico..... | pp. 58-59 |
| 2.2 Razón y fe | pp. 59-60 |
| 2.3 Epistemología | pp. 60-61 |
| 2.4 Antropología | pp. 61-62 |
| 2.5 Ética y política | pp. 63-64 |
| 2.6 Relación con Aristóteles..... | pp. 65-65 |
| 2.7 Relación con otros autores..... | pp. 66-67 |
| 2.8 Relación con Guillermo de Ockham..... | pp. 67-68 |
| 2.9 Valoración: la escolástica y el tomismo no han muerto..... | pp. 68-68 |
| 2.10 Vocabulario | pp. 69-69 |
| 2.11 Texto: <i>Summa contra gentiles y summa teológica</i> | pp. 70-73 |

3. DESCARTES

| | |
|--|------------|
| 3.1 Contexto histórico y filosófico..... | pp. 76-80 |
| 3.2 Antecedentes filosóficos | pp. 81-81 |
| 3.3 Razón y método: el criterio de la verdad | pp. 81-86 |
| 3.4 La teoría de las tres sustancias..... | pp. 87-90 |
| 3.5 La relación del empirismo con el racionalismo..... | pp. 90-91 |
| 3.6 La crítica de Hume al concepto de sustancia | pp. 91-92 |
| 3.7 La relación Descartes-Platón | pp. 92-93 |
| 3.8 Valoración crítica sobre Descartes | pp. 93-94 |
| 3.9 Vocabulario | pp. 95-96 |
| 3.10 Texto: <i>Discurso del método</i> | pp. 97-104 |

4. KANT

| | |
|--|-------------|
| 4.1 Contexto histórico-filosófico..... | pp. 106-112 |
| 4.2 Los primeros pasos de la ética kantiana | pp. 112-112 |
| 4.3 ¿Qué debo hacer moralmente? | pp. 112-113 |
| 4.4 La obligación moral | pp. 113-114 |
| 4.5 Características de la moral | pp. 114-116 |
| 4.6 Clases de juicio de la razón práctica | pp. 116-119 |
| 4.7 Los postulados de la razón práctica..... | pp. 120-122 |
| 4.8 Síntesis del formalismo moral | pp. 122-123 |
| 4.9 Conclusión | pp. 124-124 |
| 4.10 Antecedentes y relación con otros autores..... | pp. 124-127 |
| 4.11 La defensa del formalismo moral | pp. 127-130 |
| 4.12 La crítica al formalismo moral | pp. 130-133 |
| 4.13 Vocabulario | pp. 134-136 |
| 4.14 Texto: <i>Fundamentación de la metafísica de las costumbres</i> | pp. 137-140 |

5. MARX

| | |
|--|-------------|
| 5.1 Contexto | pp. 142-143 |
| 5.2 Contexto histórico-filosófico..... | pp. 143-150 |
| 5.3 El concepto de alineación..... | pp. 150-162 |
| 5.4 Las ideologías..... | pp. 162-165 |
| 5.5 El materialismo dialéctico | pp. 165-171 |
| 5.6 El materialismo histórico | pp. 171-172 |
| 5.7 Relación del materialismo marxiano frente al idealismo hegeliano | pp. 172-173 |
| 5.8 Relación con Bernstein, Weber y la filosofía de la ciencia | pp. 174-176 |
| 5.9 Vocabulario | pp. 177-178 |
| 5.10 Texto: <i>Contribución a la crítica de la economía política</i> | pp. 178-181 |

6. NIETZSCHE

| | |
|---|-------------|
| 6.1 Contexto histórico-filosófico..... | pp. 184-188 |
| 6.2 Periodos en el pensamiento de Nietzsche | pp. 188-202 |
| 6.3 Crítica a la filosofía | pp. 202-203 |
| 6.4 Relación con los otros autores | pp. 203-204 |
| 6.5 Vocabulario | pp. 205-206 |
| 6.6 Texto: <i>El crepúsculo de los ídolos</i> | pp. 207-209 |

7. ORTEGA

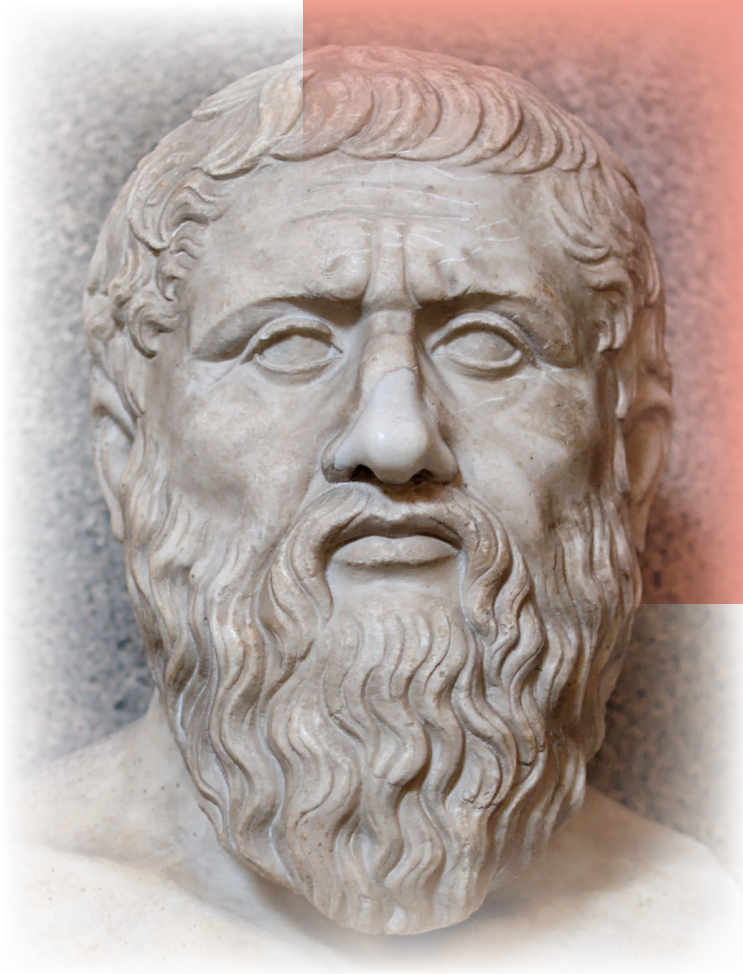
| | |
|---|-------------|
| 7.1 Contexto histórico-filosófico..... | pp. 212-217 |
| 7.2 Racióvitalismo..... | pp. 218-22 |
| 7.3 Las categorías de la vida..... | pp. 223-223 |
| 7.4 La crítica al realismo y al idealismo..... | pp. 223-224 |
| 7.5 La crítica desde el perspectivismo al racionalismo y al relativismo..... | pp. 224-225 |
| 7.6 La relación con Marx, Nietzsche, Kant y otros..... | pp. 225-227 |
| 7.7 Vocabulario | pp. 228-229 |
| 7.8 Texto: <i>El tema de nuestro tiempo: La doctrina del punto de vista</i> | pp. 230-233 |

8. ZAMBRANO

| | |
|--|-------------|
| 8.1 Contexto histórico-filosófico..... | pp. 236-238 |
| 8.2 La razón poética..... | pp. 238-242 |
| 8.3 la lucha contra el racionalismo | pp. 243-243 |
| 8.4 La creación de la persona | pp. 244-246 |
| 8.5 Influencias | pp. 246-248 |
| 8.6 Valoración sobre María Zambrano..... | pp. 248-249 |
| 8.7 Vocabulario | pp. 250-251 |
| 8.8 Texto: <i>Filosofía y poesía</i> | pp. 251-253 |

BIBLIOGRAFÍA

PLATÓN



U 1

El tiempo es la imagen de la eternidad en movimiento.

1.1. CONTEXTO HISTÓRICO-FILOSÓFICO EN PLATÓN

1.1.1. Histórico

Platón fue y continúa siendo un hito en la historia universal. En presencia de Platón todo lo real se transforma en mito. Platón nos despierta de un sueño cuando penetramos en su vida, especialmente en la Carta VII, una reviviscencia del hombre y de su ciudad en el desengaño de sus ideales políticos.

Tres nombres conjugan en nuestra mente, el propio Platón como esfumándose, el Sócrates histórico que camina hacia una muerte llena de esperanza, y ambos inmersos en el areópago, la vida pública de Atenas, la ciudad-Estado cuyo fondo hay que imaginar siempre la acción platónica.

Platón es la imagen justa del perfecto ateniense; maleable en sus deseos, conversador y amante de la vida pública, ansioso de paradigmas universales tanto en la política como en la ciencia e incluso en el amor.

Nos dice Aristóteles en el libro I de la Metafísica capt. VI, que **Platón tuvo como primer maestro a Crátilo** (discípulo de Heráclito). Ocurría esto antes de los 20 años, tiempos de desgarros interior en Grecia, abatida por fuera y dentro. Las ciudades-Estado estaban en conflicto permanente por la hegemonía de unas sobre otras.

Las dos principales potencias eran Atenas y Esparta. Atenas estaba en expansión por el Mediterráneo. Atenas representa el régimen democrático. Tras el triunfo sobre los persas en las **Gueras Médicas**, trajeron consigo un sentimiento nacionalista de unión en la sociedad tanto en el pueblo como en los aristócratas que habían logrado aliarse, los griegos pensaban que habían vencido por varias razones: los dioses los habían protegido, no era justo que venciese el invasor y todos los griegos habían sido solidarios.

Atenas construye un imperialismo de Alianza con todas las ciudades del Mar Egeo, dirigido por Aristides, un magnífico general. Esta Alianza llamada **Liga de Delos** liderada por Atenas se transformó en un imperio gracias a Pericles. Éste fue un aristócrata, estratega, orador, demagogo, dirige la política y establece la Democracia Radical en Atenas.

Es elegido 15 veces consecutivas como jefe de Gobierno, en este largo período le permitió consolidar la democracia ateniense y promover la cultura de la ciudad, además mandó levantar obras en la metrópolis como el Partenón de la Acrópolis en la que participaron los arquitectos Calícrates y Fidias.

En esta época, Atenas alcanzó su siglo de oro (llamado también siglo de Pericles), donde se dan cita historiadores como Jenofonte, Tucídides o Herodoto, escultores como Fidias y Policleto, literatos como Esquilo, Sófocles y Eurípides y comediantes como Aristófanes.

Aristócratas y pueblo se habían unido en la defensa de la polis. Ahora, el pueblo reclama el derecho a gobernar. Ya no es el factor herencia el determinante para participar en las tareas de gobierno.

Se establece la isonomía, la igualdad de todos ante la ley. La vida discurre en el ágora, plazas públicas, asambleas, tribunales, mercados y peluquerías. Todo menos en la casa. Se discuten leyes que convienen por mayoría. Se desenmascaran los intereses privados o de grupo que se esconden tras los discursos. La palabra adquiere una fuerza inmensa. Dice Pericles: *“El que sabe y no se explica es como si no pensara”*.

Otro gran acontecimiento es el de **La Guerra del Peloponeso** en la cual se adoptó el plan que Pericles proponía: guarecerse y encerrarse en las murallas de la ciudad y fortificar el Puerto del Pireo. Pero, vino la peste que asoló la ciudad y le echaron la culpa a él (Platón creció en este esplendor y decaimiento de la Grecia clásica).

Muere Pericles y se pierde la Guerra del Peloponeso contra Esparta. Esta ciudad representaba a la aristocracia y estableció la **Liga del Peloponeso** aliándose con los Estados de la península como Tebas, Delfos, Corinto etc. y de fuera de la península, como Laconia o Argos. Se trata de una Federación de Estados tipo militar.

La guerra duró más de 30 años y acaba con la victoria de Esparta sobre Atenas que perdió su flota, su imperio y sus fortalezas. La polis ateniense entra en una crisis política, y se impone el Gobierno proespartano de los treinta tiranos. En este grupo participan Cármides y Critias (líder de la organización) tíos de Aristocles (Platón). En realidad el grupo estaba formado por 51 ciudadanos: 10 se quedaban en el Pireo (puerto fundamental y centro comercial), 11 en Atenas para el funcionamiento municipal y 30 se ponen al frente del Gobierno.

El gobierno de los treinta llevan a cabo una política reaccionaria. Platón se lleva una desilusión al creer que iba a sacar de la injusticia a la ciudad. Tras un año de desastre del gobierno tiránico y de descontento de la gente en general, se restablece la democracia dirigida por Trasíbulo pero la crisis en el sistema venía acumulándose; la muerte de Sócrates, la caída del esplendor, la pérdida de la guerra. Se produce una crisis institucional y de valores.

La reflexión platónica arranca como defensa del maestro condenado en el momento de la restauración democrática. Platón ante la situación de descontento social aparece huyendo hacia mundos ideales y perfectos.

En síntesis, el contexto histórico cultural en tiempo de Platón se desglosa en los siguientes acontecimientos mencionados abajo.

- a. **Guerras Médicas externas entre Griegos y Persas.**
- b. **Guerras del Peloponeso interna entre Atenas y Esparta.**
- c. **La figura de Pericles y el florecimiento de Atenas.**
- d. **Los distintos regímenes políticos:**
 - d.1 **Democracia de Pericles y Trasíbulo.**
 - d.2 **Tiranía de los 30 dirigida por Critias y Carmides entre otros.**

1.1.2. Biografía

Diógenes Laercio en su libro III nos habla extensamente de la vida de Platón, *“Noble ateniense que nace en la capital del Ática cuando el florecimiento de ésta tocaba ya a su fin, y el nombre de Pericles pasaba a los anales de la historia”*. Platón vino al mundo en la amarga coincidencia con la muerte de Pericles que encarnaba la gloria y la grandeza de Atenas y de la misma Grecia.

Nos dice Antonio Tovar sobre la vida de Platón: *“Sabemos que Platón ha muerto de 80 años de edad y que nació en el 427 a.C. descendiente de la antigua familia real y emparentado por su madre Perictione con Solón, hermana de Cármenes y prima de Critias. Tuvo Platón dos hermanos Glaucón y Adimanto, y una hermana Potona que fue madre de Espeusipo. Cuando Platón era un niño, su padre murió y su madre se casó con un hombre llamado Pirilampes que había sido amigo de Pericles”*.

Según Diógenes Laercio, Platón en su temprana edad era amante de la poesía. No era nada extraño que la amase pues como todos los niños griegos tenía que aprender a Homero y a Hesíodo de memoria, y con ellos la música y la danza.

Todo lo que nos dice Platón en su República es un trasunto de lo que el muchacho de anchas espaldas pasó y de su intento de reformar la educación tradicional. Su nombre propio era **Aristocles**, pero prevaleció el apodo de “Platón” con el que le calificó su profesor de gimnasia por la anchura de su espalda o de su frente. Así pues, de joven sometió su cuerpo a la gimnasia, y además se dedicó a la poesía y tragedia. Pero tras el encuentro con Sócrates previó que lo que más le interesaba en la educación es modelar un alma íntegra.

Platón tuvo siempre en su ánimo la importancia de dirigir bien la marcha de los jóvenes.

En “República”, 377 a-b, nos comenta: *“¿No sabes también que en toda obra lo que importa es el comienzo, especialmente si se trata de jóvenes de la más tierna edad?”*

Posiblemente, Platón no se descubrió a sí mismo hasta que conoció a Sócrates. Esto acontece cumplido los 20 años de edad que, junto a los desvíos políticos le obligaron a reflexionar sobre la conducta de los hombres. En **la Carta VII**, 324,b. con dolor habla del desencanto de la política y no iba a ser el último desencanto. Los años de convivencia con Sócrates fueron realmente decisivos. En el trato con Sócrates nos dice en la Carta VII, *“mi querido y mejor amigo”*, no hay que pensar en relaciones inconfesables con el maestro. Sócrates aparece ensimismado en sus diálogos a una distancia insalvable de su discípulo con el ejemplo de integridad en su conducta.

Desde que conoció a Sócrates permanecerá en su compañía hasta la muerte del maestro, más como amigo que como simple discípulo. Sin embargo, Platón estuvo ausente en los últimos días de Sócrates antes de beber éste la cicuta.

Después de **la muerte de Sócrates (año 399 a.C.)** bien por pertenecer como pariente al grupo de los 30 tiranos, o bien por la democracia que condenó a Sócrates, Platón abandona Atenas, el caso es que criticó con dureza este sistema político ateniense. El poder de las decisiones en la democracia recaía en la Asamblea Popular que era soberana en cuanto asuntos quiera, con lo cual, cualquier orador sin escrúpulos excitaba las pasiones de la muchedumbre y conseguía con éxito sus intenciones. Es por lo que se quejaba de este aspecto de la democracia *“la estupidez es capaz de convencer a la multitud”* (como el caso de la excesiva demagogia de Trasíbulo).

1.1.3. Antecedentes y estructura de la democracia

La democracia ateniense hay que atribuírsela a Pericles, s. V. a.C. siglo de la Ilustración griega. Ciertamente, antes se había dado la predemocracia de Clístenes, precedida a su vez, por regímenes de la aristocracia y reformas de Dracón y Solón.

Remontándonos a los primeros tiempos en Grecia, la primera forma política la constituyó la **monarquía**.

En efecto la sociedad primitiva griega fue monárquica antes del s.VII a. C., época homérica. El rey gobernaba por la fuerza, así, v.gr., es el caso de Ulises de Ítaca que va a Troya. A partir de este siglo surge el régimen aristocrático.

Hesíodo los llama los gordos formado por gentes orgullosas, amantes de la gloria, de su caballo, de las armas y la navegación. Detentaban todo el poder, la justicia de sangre, dueños de las tierras y del ganado.

Como consecuencia de esto fue la aparición de una masa de-thetes (jornaleros) agrícolas miserables. Estos acabarían emigrando, buscando mejorar sus vidas. Entre los que se quedaron pronto comenzaron a reivindicar leyes escritas que en un principio siempre fueron leyes de privilegios para los aristócratas. Esta situación de justicia arbitraria va a dar lugar a los legisladores.

Las reformas no pusieron fin a los descontentos y revueltas lo que provocó la aparición del régimen de la **tiranía**. La figura del tirano se establecía por la violencia y accedía también por engaño con un apoyo de la masa popular descontenta. Se manifestará el tirano como una persona falsamente religiosa y temerosa de los dioses.

Mandarà construir templos, instituir fiestas religiosas nuevas, tratará de perpetuarse en el poder, halagará y domesticará la masa popular, prohibirá la tenencia de armas y desterrará a los peligrosos. Todo el prestigio del tirano lo desarrolla en una política de construcción lo que le perpetúa en su memoria. Pero esta política apuntaba al castigo y empobrecimiento de los ricos y nobles por lo que la deposición de los tiranos fue hecha evidentemente por aquellos.

Tras un período de reformas se implantaría la **democracia**.

La democracia ateniense se basaba en la confianza absoluta en la *ecclesia* o asamblea popular, constituida por todo ciudadano ateniense mayor de 20 años, la cual aprobaba los proyectos de ley y se reunían 10 veces al año. Una vez aprobada la ley la presentaba a la *bule* consejo de los 500. La *bule* ejercía el control político, los impuestos, hacienda, toda la administración, la flota, arsenales, y a veces, ejercían como auténticos tribunales de justicia, incluso condenaban a muerte. Los 500 surgían de 10 distritos y cada uno designaba una *pritanía*(50 consejeros) Los pritanos ejercían la administración de cada distrito y tenían autonomía pero estaban gobernados por un *demarco*. El ejército surgía de los distritos y cada uno tenían un *estratego* o jefe. Al final de cada año político había una *docimasía* (examen de los actos realizados por el que los magistrados podrían incurrir en responsabilidad).

Por otra parte, la democracia contaba con los tribunales formados por un número considerable de ciudadanos que acometían la justicia. No existía ni la figura de abogado defensor ni fiscal sino que el ciudadano tenía que defenderse o inculpar a otro ciudadano. De ahí que el arte de la palabra la retórica era básica para el día a día.

Las clases sociales atenienses estaban formadas principalmente por: ciudadanos atenienses, estructurados, a su vez, por gobernantes, guerreros, comerciantes, artesanos e industriales. La ciudad tenía mucha actividad económica: comercio, construcción de barcos, industria siderúrgica y cerámicas, etc.

Por otra parte, en Atenas también habían extranjeros, *metecos* que pagaban sus impuestos y gozaban de libertad, generalmente se dedicaban al comercio y a la artesanía. Cuando los extranjeros no estaban domiciliados en la ciudad se le consideraban *xenos* y estaban protegidos ante la ley por un *proxeno* es decir, un magistrado.

Por último, la clase social más amplia y numerosa era la de los esclavos que no poseían ningún derecho pero podían comprar su libertad con el trabajo y de este modo acceder al grupo de los metecos.

1.1.4. Las obras de platón

1.1.4.1. Periodo juvenil

Platón conoció tiranías y democracias y fue tras la muerte de Sócrates y con la democracia cuando se ausenta de Atenas para evitar cualquier peligro frente a éstos. Se refugia en Megara donde fue recibido por Euclides. Hacia el 398 a. C., Platón partió para un largo viaje por Creta, Egipto y Cirene, regresando a Atenas en el 396 a. C., fecha en la que se coloca la composición de sus primeras obras:

Las obras del período juvenil siguen bastante de cerca a Sócrates, la presencia y la muerte de su maestro está muy reciente, aparecen cuestiones éticas que deja con bastante frecuencia sin resolver.

A este periodo corresponden sus obras:

1. **Apología de Sócrates:** (Una supuesta defensa del maestro ante el tribunal democrático que lo condena. El tribunal que lo condenó representado principalmente por el poeta Meleto, el político Ánito y el orador Licón decidieron ante y con los demás su culpabilidad).
2. **Critón:** Tratará sobre el deber de la obediencia de las leyes. Sócrates es un ejemplo de ciudadano ante las leyes de la ciudad, demostrándolo en varias ocasiones: ante el tribunal, al no escaparse de la cárcel y en la guerra. La obra también trata sobre una descripción de la condena.
3. **Laques** o sobre el valor en la lucha armada, se va a definir el valor a través de la mayéutica.
4. **Cármides** o sobre la templanza. La sabiduría moral, el autodomínio, el equilibrio y la virtud.
5. **Lisis** o de la amistad entre dos niños de 12 años llena de ingenuidad y candor basado en la semejanza o en la contrariedad.
6. **Eutifrón** o sobre la piedad. Lo sagrado lo permitido por la ley divina, aquello que resulta el agrado de los dioses.
7. **Ión** sobre la Poesía, la Iliada. Ión es el comentarador de Homero.
8. **Protágoras** o de los sofistas. Trata sobre la posibilidad de enseñar la virtud entendida como forma de saber.

1.1.4.2. Periodo de transición

Se va alejando de Sócrates aunque sigue siendo su personaje principal. Va tomando presencia el enfrentamiento contra los sofistas y su crítica a la democracia:

1. **Gorgias** o de la retórica y la justicia, también tratará temas éticos como la virtud, la felicidad y la moderación o la intemperancia.
2. **Menón** o sobre la enseñanza de la virtud, también se comenta el tema de la inmortalidad del alma y la reminiscencia y sobre la verdad innata, temas fundamentales de su filosofía que coinciden con su primer viaje a Sicilia, el contacto con los pitagóricos y la fundación de la Academia.
3. **Cratilo** o de la exactitud de las palabras se reflexiona sobre el lenguaje, es un preparatorio del Parménides o el Teeteto.
4. **Hippias Mayor** sobre la belleza en sí, la idea genérica como concepción del alma
5. **Hippias Menor** sobre la verdad y la mentira, también trata sobre el intelectualismo moral: *“Nadie sabe el mal a sabiendas”*.
6. **Eutidemo** o el discutidor, es una crítica a las logomaquias o “erísticas” sofísticas, también es una exhortación a la filosofía con la alternancia de la dialéctica.

7. **Menéxeno** o la crítica a la oración fúnebre, al público que asiste, a la retórica del elogio y la consolación.

1.1.4.3. Periodo de madurez

Corresponde a los diálogos más importantes, donde expone sus dos temas esenciales: la teoría de las ideas y su teoría política. Durante este periodo permanece en la Academia, en este periodo aparece un Sócrates que más que buscar la verdad ya la tiene:

1. **El Banquete** o sobre el amor y el eros. Se cuenta toda la doctrina sobre el amor. Se trata de forma directa y exclusiva, cuenta el mito del nacimiento de Eros, se analiza el amor como cuerpo, alma, lo bello en sí, como arrebatado y racional.
2. **Fedón** sobre la inmortalidad del alma, se cuenta mientras Sócrates aguarda la muerte en la cárcel, también se expone la teoría de las ideas por vez primera.
3. **La República** o de la Justicia, es la obra más completa.
4. **Fedro** o sobre la belleza del alma. También aparece un análisis de las teorías de las ideas, dialéctica, la belleza, el mito del carro alado, sobre la locura de amor, la retórica, la verdad y la felicidad.

1.1.4.4. Periodo de vejez

Nos encontramos con unas obras críticas y pesimistas, influido seguramente por sus decepcionantes segundo y tercer viaje a Sicilia. Platón en este periodo critica su teoría de las ideas y su teoría política, y a la par trata temas cosmológicos e históricos. Sócrates deja de ser el personaje destacado en sus diálogos:

1. **Parménides** (revisión y crítica de la teoría de las ideas).
2. **Teeteto** (sobre la naturaleza del conocimiento, distinción entre doxa y episteme).
3. **El Político** (sobre el gobierno, los gobernantes y las leyes).
4. **El Sofista** (sobre problemas de lógica).
5. **Filebo** (sobre el placer y el bien).
6. **El Timeo** (sobre la ciencia natural y el origen del mundo).
7. **Las Leyes** (obra de vejez, expone su filosofía política y propone cambios respecto a lo anterior).

Hay también **13 cartas** dirigidas a jefes de Estados y políticos, destaca las cartas a Dión, Dionisio y sobre todo la **Carta VII**.

1.1.5. Contexto filosófico

Hacia el año 390, visita la Magna Grecia, acontecimiento importante de su vida exterior, pues entabla relación con los centros pitagóricos y movimientos órficos por medio de su amigo Arquitas, señor de Tarento. Aristóteles en el libro primero de la Metafísica nos hace ver el parentesco entre Platón y el **pitagorismo**: *“Los pitagóricos afirman, que los seres existen a imitación de los números; Platón que existen por su participación en ellos”* En las obras de Platón se plasma su admiración por la geometría pitagórica, tal como lo podemos ver en la República, 529.a: *“Parece en verdad, que así como los ojos han sido hechos para la astronomía, los oídos lo fueron para el movimiento armónico, y que estas ciencias son como hermanas, al decir de los pitagóricos y de nosotros mismos”*.

Además de los pitagóricos, estuvo Platón ligado a otras escuelas de las que recibió notable influencia, en este sentido podemos destacar la Escuela de Éfeso con **Heráclito** del que expresará en el Crátilo la idea de superar el cambio perpetuo vinculado a las cosas sensibles.

En el Teeteto cuenta Platón la opinión de Sócrates cuando conoció al viejo **Parménides**, mostrándose fervoroso admirador de él: *“Pensar y ser son una y la misma cosa”*.

La gran admiración de Sócrates es la misma que siente Platón. Éste le dedicó uno de sus más famosos diálogos, “el Parménides” en el que expuso la doctrina del eleata de la unidad absoluta del Ser.

Platón también menciona a **Anaxágoras** en sus diálogos en cuanto a la idea del *nous*, a Empédocles, en cuanto a los cuatro elementos, a los Atomistas en cuanto a un espacio lleno de material informe y caótico a **Tales** como padre de la filosofía, etc. Por todo ello su información acerca de los presocráticos era bastante completa.

No debemos olvidar que Platón vivió en plena ebullición de los sofistas. Bien conocidas son sus obras dedicadas a ellos: **Protágoras**, **Gorgias**, **Antifonte**, **Trasímaco** y otras dedicadas a los tiranos **Critias**, **Cármides**, **Hippias de Elis**, **Pródico de Ceos** etc.

El mejor retrato que se puede dar del sofista aparece verificado en su obra “Protágoras” Se trata de cuestiones que se plantea propias de toda la sofística, valga este ejemplo: *“Que la virtud pueda ser enseñada y transmitida, siempre que la organización de la ciudad lo permita: los buenos ciudadanos serán tan hábiles en el gobierno de la ciudad como en la administración de su propia casa”*(Protágoras 319 a.).

De las consecuencias de este arte se deduce la instauración de un relativismo de masas. Ello sería nefasto para la democracia. El arte de la palabra terminó por marcar el paso y se convirtió pronto en retórica artesana de la persuasión. Estas ideas continúan en el maduro y viejo Platón (Fedón o del alma, Fedro o de la belleza, el Teeteto o de la ciencia y el Sofista o del ser). En el Fedro se manda a paseo la verdad, a favor de la verosimilitud en cuestiones de tribunales de justicia. En el Teeteto definitivamente prueba el descrédito de la sofística con el relativismo del Ser, citando al mismo Protágoras, *“El hombre es la medida de todas las cosas”*.

La sofística del tiempo de Platón prestó inestimable servicios a la sociedad y al desarrollo del espíritu crítico ateniense. Sólo la democracia de Atenas y la rivalidad de las opiniones hicieron posible la brillante retórica que arruina casi por completo la razón del conocer. La sofística más bien se convierte en una razón de actuar, en una razón práctica. La búsqueda del éxito por la persuasión de los demás, el espléndido uso del arte de la **antilogía** y de la controversia serán factores determinantes del arte **mayéutico**. No excluye que el mismo maestro Sócrates se sirviera de los mismos métodos, el de oposición de tesis.

1.1.6. Sus viajes a Siracusa (Sicilia)

1. En el año 388 a.n.e. Platón fue a Sicilia y en Siracusa hizo amistad con **Dión** cuñado del tirano de Siracusa, **Dionisio I el viejo**. Fue en Siracusa y no en Atenas donde decidió poner en práctica su convicción de que el filósofo es el que debe ocuparse de la política. Se dio cuenta que nada podía hacer en su país. Atenas era una democracia autosuficiente y Siracusa una tiranía que solicitaba consejos, el consejo de un filósofo que imponía su escala de valores a una comunidad. Nada anheló tanto Platón como ver llevado a la práctica sus ideales políticos acerca del Estado, buscando en Esparta, de régimen militar, su bosquejo ideal, de vida en comunas sin propiedad privada alguna.

2. Puso, pues, Platón sus ideas en práctica a través de tiranos, gracias al poder de éstos. En su primer viaje a Siracusa intentó convencer a Dionisio I, terminando su ensayo como esclavo en **Egina**, vendido en la plaza pública y liberado afortunadamente por un socrático y amigo, **Aníceris**, lo que le permitió regresar a Atenas y fundar con el dinero de su liberación **la Academia**, lugar donde comienza a impartir sus enseñanzas, centradas en el estudio de la matemática y la dialéctica. Fue considerada como la primera universidad en la historia y asilo de adversarios del régimen: tiranos y dictadores.
3. La segunda intentona fue llevada a cabo con **Dionisio II** en Sicilia. El sueño de Platón era modelar filosóficamente al tirano, lo que terminó siendo una nueva decepción y fracaso.
4. El tercer intento y último también en Sicilia lo llevó a cabo convencido y persuadido por su amigo Dión, tío de Dionisio II, pero acabó como los intentos anteriores en total fracaso. Definitivamente Platón abandona Sicilia trasladándose a Atenas, consagrándose el resto de su vida a la actividad docente. **Muere en el 347 a.n.e.** La Academia siguió funcionando hasta el año 529, cuando el emperador **Justiniano** la clausuró, tras prohibir la enseñanza de la filosofía en Atenas.

S
I
N
T
E
S
I
S**Contexto histórico/cultural.**

1. Platón nace en el 427 a. C. coincidiendo con la muerte de Pericles.
2. Pericles llevó a Atenas alcanzar su siglo de oro de máximo esplendor.
3. Se construyó el Partenón (Fidias), destacaron historiadores y literatos como Jenofonte Herodoto y Esquilo, entre otros.
4. Se establece la democracia en Atenas tras pasar por regímenes monárquicos, aristocráticos y tiránicos (como el gobierno de los 30 tiranos).
5. La democracia se basará en la asamblea que dirigirá la vida de la polis, junto al consejo de ancianos (*bule*) y a los tribunales de justicia.
6. La categoría de ciudadano es imprescindible para participar en la vida pública a la que no tenían derecho ni mujeres, esclavos y extranjeros (*metecos* y *xenos*).
7. Antes de que naciese Platón, se habían producidos dos grandes guerras: una externa frente a los persas (Guerras médicas) y otra interna (Guerra del Peloponeso) entre las dos polis líderes Atenas y Esparta.
8. Atenas organizó la Liga de Delos y frente a ésta Esparta organizó la Liga del Peloponeso. Ambas ligas perseguían el dominio del comercio por el Mediterráneo.
9. Así pues, cuando nace Platón decae el imperio de Pericles y crecerá entre la democracia y la tiranía. Tanto un sistema político como otro será decepcionante tal como lo expone en la “Carta VII”.

S
I
N
T
E
S
I
S

Biografía y bibliografía de Platón

1. Su verdadero nombre era **Aristocles** pero lo apodaron Platón gracias a la anchura de su espalda o de su frente.
2. Creció en la educación tradicional bajo la lectura de la obra de Homero. Su primer maestro fue Crátilo (discípulo de Heráclito).
3. A los 20 años conoce a Sócrates, del que no se separaría hasta su muerte al beber la cicuta.
4. Realizó numerosos viajes tras la muerte de Sócrates. Por Megara, Creta, Egipto y Siracusa.
5. El viaje a Siracusa (Sicilia) fue especial, repetido hasta tres veces, con el fin de poner sus ideas políticas en la familia de los tiranos Dionisio, padre e hijo. Sus intentos fueron fracasos.
6. Platón se retira definitivamente a Atenas, dedicándose a la enseñanza en su Academia, la cual perduraría tras su muerte hasta el emperador **Justiniano** que prohibió la enseñanza de la filosofía.

S
I
N
T
E
S
I
S

Las obras de Platón se dividen en cuatro periodos

1. Período Juvenil: Con notable impronta de su maestro Sócrates. Sus obras tienen carácter moralizante, así caben destacar, Apología de Sócrates, Laques, Lisis, etc.
2. Periodo de transición: Sigue siendo Sócrates su protagonista principal. Realiza varias críticas contra los sofistas, a los que da títulos de sus diálogos: Gorgias, analiza el tema de la lengua en Cratilo o de la retórica en Eutidemo
3. Periodo de madurez: Responden en esta época sus obras más importantes: Fedón, Fedro, La República y El Banquete.
4. Periodo de vejez: Sócrates deja de ser el personaje destacado. Realiza una autocrítica de toda su obra, en especial, respecto a las ideas y a la política. Destaca la obra, Parménides, El Timeo, El Político o Las Leyes.

S
I
N
T
E
S
I
S

Contexto filosófico

1. La información sobre los presocráticos fue bastante completa. No obstante, cabe la mención de algunos en especial, así, tanto Heráclito como Parménides influyeron notablemente en su teoría del conocimiento. Las doctrinas místicas pitagóricas estuvieron muy presentes en su teoría del alma. El *nous* de Anaxágoras y la teoría de los cuatro elementos de Empédocles en la construcción del mundo sensible.
2. La influencia sofística en cuanto a los temas del lenguaje, la *erística*, la virtud, y sobre todo, su oposición radical a este movimiento itinerante.
3. La presencia permanente de su maestro Sócrates, llegando a una situación difícil de delimitar, sobre el pensamiento de Platón y el de su maestro. Todo el pensamiento ético/político, el método dialéctico, se funden en uno solo, tanto en uno como en otro.

1.2. ANTROPOLOGÍA: LA NATURALEZA DEL ALMA Y SU RELACIÓN CON EL CUERPO

1.2.1. El alma como especulación, una valoración actual

El problema de hoy, no es sobre la naturaleza del alma sino sobre su existencia. Sin embargo, ningún filósofo griego negó la existencia del alma, aunque fuese un agregado de átomos (Demócrito). Cuando hablamos de alma siempre tenemos en mente la idea de alma que nos han inculcado desde pequeño, el alma es invisible, no muere, es espiritual, irá al cielo al final del mundo tras la resurrección de los cuerpos. Todas son ideas judeocristianas pero que de alguna forma también con influencias platónicas, tal como veremos más adelante.

Si aceptamos el presupuesto que el alma del ser humano es su inteligencia que lo diferencia del resto de los seres vivos, tendremos que admitir la existencia de este tipo de alma. Pero esta idea de alma rompe totalmente con la concepción anterior. Así de esta misma forma, podemos decir que el alma también la constituye los sentimientos humanos, sus emociones, su voluntad y sus actos de libertad, y en esto, nadie lo pondría en duda.

Insisto, si aceptamos estas características que constituyen al alma humana. ¿Quién se atreverá ahora a negarla? El problema del alma no será pues su existencia, sino más bien, sobre su naturaleza perecedera o inmortal.

El tema de la inmortalidad del alma no comienza con Platón, se encuentra inmerso en todo el pensamiento mítico y en todas las creencias religiosas milenarias: egipcia, mesopotámica, judía, china, hindú, y como no, griega. Desde oriente hasta occidente, siempre el hombre desde tiempos arcaicos se ha preguntado sobre la mortalidad o inmortalidad, problema hoy en día abierto y no resuelto, no clausurado.

En el mundo griego nos podemos plantear una disyunción: el alma es impulsora de vida o el alma es impulsora de conocimiento intelectual. Si el alma es principio de conocimiento racional sólo el hombre tiene alma, pero si alma es impulsora de vida también puede ser impulsora de conocimiento racional. Platón defenderá el primer miembro de la disyunción, Aristóteles el segundo.

Así pues, según Platón el alma es el principio del conocimiento intelectual, lo cual nos hace diferenciar del resto de los seres, inertes o vivos. Es exclusividad del ser humano no lo comparte con ningún ser vivo (que en el caso de Aristóteles ya hemos dicho que sí).

Hay una segunda cuestión más embarazosa que la anterior, ¿Es el alma principio intelectual mortal o inmortal? Platón nos dirá que el alma es inmortal; Aristóteles, mortal. Este será el principal escollo que tendrá que salvar Platón, la inmortalidad del alma. Nos tendrá que demostrar su inmortalidad.

1.2.2. Antecedentes

Platón bebe de la matriz sapiencial/suplencial del **logos**, y no es otra que el pozo homérico de la doctrina **órfica**, derivación de la visión **báquica** de la que nos habla.

a) **Eurípides en las Bacantes** y de la que toma Platón las ideas sobre la transmigración, la purificación, sobre lo divino humano. Entresaquemos ideas de las Bacantes: *“Dioniso hijo de Zeus y Perséfone siendo niño es despedazado por los Titanes. Zeus aniquila a los Titanes convirtiéndolos en*

cenizas, de ellas surge el hombre (no muy lejos del polvo judío)” Somos pues, mitad humano (cuerpo) en cuanto Titanes, mitad divino (alma) en cuanto Dioniso.

b) Un tanto igual ocurre con **Orfeo**. Para el creyente del orfismo a diferencia de la visión báquica, la vida es dolor y hastío. Todos estamos condenados, nuestra condena consiste en vivir en la rueda de ciclos interminables de vida y muerte. Únicamente a través de la catarsis, la vida ascética, nos escaparemos de la rueda, y sólo así podremos alcanzar la paz eterna en las estrellas.

En esta misma línea de influencia mística, Platón hereda la idea en el plano místico, ideas de **metempsicosis** y **metemmatosis** pitagórica. c) Los pitagóricos a parte de matemáticos, también tenían una doctrina religiosa de la transmigración. Nos dirán sobre la inmortalidad: “*Así como la composición musical no muere aunque se rompa la lira, así ocurre con el alma respecto al cuerpo*”.

d) **De Empédocles** en los albores del s. V. a.n.e., nos habla en **Katharmoi** de los cuatro estadios del universo. 1. De la inocencia. 2. Del pecado. 3. De la encarnación y transmigración y 4. De la evasión del círculo.

e) **De Sócrates**, que no escribió nada, es Platón quien nos habla de él. Es difícil diferenciar lo que piensa Sócrates del alma de lo que piensa Platón. No obstante, en la Apología, en el Fedón y en el Critón, nos habla Sócrates de sus ideas sobre el alma de un modo más especial. Para Sócrates el alma es un daimon inmortal que le hace hablar, diciendo la verdad y siendo virtuoso.

1.2.3. La estructura del hombre o el dualismo de Platón.

1.2.3.1. Las características del cuerpo

El hombre es un ser compuesto. De un cuerpo de naturaleza sensible, material y de un alma de naturaleza inteligible.

El cuerpo lo originó el Demiurgo (escena que aparece en el Timeo) con materia constituida por los cuatro elementos.

En el ser humano el cuerpo se localiza en el vientre, diafragma y ombligo. Y lo define Platón como lo **concupiscible**. Es la parte humana menos humana, la más inferior, y es constituida por una actividad insaciable, por el mundo de los deseos, del apetito.

Platón nos habla también de otra localización del cuerpo, aquello que aparece en la zona del tronco superior, alrededor del pecho y del corazón, llamada lo **irascible**, mundo constituido por los sentimientos, emociones, el ardor, impulsos y valor (cuestiones comentadas en el Fedro 253e).

Así pues, el cuerpo está constituido de lo concupiscible y de lo irascible y ambas partes pertenecen al mundo sensible, y como tal, es compuesto, visible, cambiante, espacio temporal, multiforme, y sobre todo, lo que diferencia al cuerpo es que es MORTAL, pues el cuerpo es engendrado y perecerá (Fedón 79 e).

De todo esto, se desprende el poco valor que tiene el cuerpo para Platón, hasta tal punto es despreciable y raíz de todo mal, origen de enemistades, discordias e ignorancias. El cuerpo es irracional (cuestión que llevarán al extremo los neoplatónicos).

Por otra parte, el cuerpo no tiene consistencia por sí mismo, sino que es en cuanto está unido al alma. El cuerpo sin el alma no es. Depende absolutamente de ella (es heterónimo). El cuerpo vive porque el alma le da vida, cuando el alma abandona el cuerpo, éste muere. La muerte no es otra cosa que el abandono del alma respecto al cuerpo. El cuerpo de ninguna manera define al hombre, en todo caso, lo aleja de lo humano.

1.2.3.2. Las características del alma

SOBRE EL ORIGEN DEL ALMA: “EL MITO DEL CARRO ALADO”

Las almas según Platón, son infinitas (tienen un origen pero no un fin) El origen se entiende respecto al mundo suprasensible o **hyperuranós**, lo celeste. Así en el Timeo nos cuenta Platón de cómo el Demiurgo coloca en el mundo suprasensible las almas. Por lo tanto, el lugar natural de las almas es el mundo suprasensible o inteligible y no el mundo sensible.

En el mundo **hyperuranós** las almas tienen una actividad: la de ser contempladoras de la verdad, la realidad, la belleza, la justicia y la bondad. Y esta contemplación las hace felices.

Pero hubo un momento (“El mito del carro alado”), en que las almas van de viaje sobre un carro (Fedro, 245c.) conducido por un **auriga**, y tirado por dos caballos, uno blanco y otro negro. El negro se desboca y el alma cae hacia el mundo sensible, topos uranos. Las almas llegan al mundo sensible por error, por equivocación (ése es un pecado), por lo que tendrá que pagar deudas por el error. La presencia del alma en el mundo sensible no es otra que la de castigo que tendrán que saldar y expurgar del error cometido.

1.2.4. Propiedades o funciones del alma (República. IV, 439 c-441 e)

Si hay una función del alma que es superior a las otras, esta no puede ser otra que la **a) Dikaio-sine** (acción del auriga). Esta función tiene la labor de armonizar las distintas funciones, es decir, es la encargada de dar justicia al resto.

Independientemente de ella, el alma al ponerse en contacto con el cuerpo, en parte se corporaliza, se siente afectada por el mundo sensible. La función **b) Thymos** (simbolizada por el caballo blanco), representa la esperanza, la valentía, los sentimientos, las emociones, la ira y la ambición (correspondería a lo irascible del cuerpo).

La función **c) Epithymia** más contaminada por el cuerpo, lo concupiscible, (simbolizado por el caballo negro causante del desboco), representaría el deseo y los instintos.

Tanto **zimos** como **epizimía** no son precisamente lo que hace al alma definirla, ambas funciones destinan al alma a la mortalidad.

Hay una función superior a éstas dos, **d) la Sophía** respecto al cuerpo representa lo racional (en el mito viene definido por el **auriga**) De las tres funciones sólo ésta hace al alma inmortal, y por lo tanto, la hace verdaderamente alma.

Cuando Platón define al hombre como alma, no se refiere a otra que al alma racional, única capaz de pensar en lo puro, en lo inteligible, única capaz de contemplar el mundo inteligible, de lo suprasensible (hiperuranós).

En resumen, el alma pertenece al mundo inteligible, es contrapuesta al cuerpo, es inmaterial, infinita y por lo tanto inmortal.

1.2.5. Relaciones alma-cuerpo

Su relación no es natural, pues como es sabido, el lugar natural de las almas no es el mundo sensible. Su unión es antinatural, es un puro accidente. El alma entra en contacto con un cuerpo en una relación superficial, extrínseca y toma al cuerpo como una cárcel, como un depósito transitorio, acompañante de un pasaje ligero y finito pues el alma trata de evadirse de la cárcel lo antes posible, para que esto suceda el alma tendrá que ganárselo a través de su purificación abso-

luta entrando en un ciclo de transformaciones librándose de toda cadena, que no es otra, que la materialidad.

Si en otro momento comentábamos que el cuerpo dependía del alma, no ocurre igual con el alma. El alma es autónoma respecto al cuerpo, aunque cumple funciones respecto al cuerpo, principalmente la de control sobre las tendencias, deseos e instintos.

Por otra parte, también es importante indicar que el alma es el motor, energía. La energía la define Platón como **el eros** cuya naturaleza responde a la medida y a la armonía entre la necesidad o escasez y la abundancia (Banquete 203a 204e). El eros es fundamentalmente principio de vida, le da vida al cuerpo y lo impulsa a elevarse a través de su **catarsis** y purificación hacia el bien.

Existe una mención por parte de Platón, concretamente en el Fedro en la que el eros a veces se comporta de un modo incontrolado. El **eros** como arrebató, locura, pasión. Esto hace que el hombre actúe con locura y anormalidad, esta explicación de su comportamiento, es rechazada contundentemente por Platón.

1.2.6. La escatología (“El mito de ER”) y las pruebas de la inmortalidad

¿Qué le sucede al alma cuando muere el cuerpo? (República. 614)

A. AL MORIR EL HOMBRE (SU CUERPO) SU ALMA VA A SER JUZGADA POR UN TRIBUNAL

Las que se han purificado totalmente van a la **región de las ideas eternas**. Allí serán felices junto a las estrellas.

Las que se han purificado algo, irán a los **Campos Elíseos**, no serán felices del todo como las primeras.

Las pecadoras irán al **Hades**, región infernal. Allí sufrirán tormentos con castigos atroces (durante 1000 años).

B. PASADO EL TIEMPO MARCADO

Las almas de los Campos Elíseos y del Hades se presentan ante un tribunal formado por tres **Parcas** (diosas del destino). Ante el tribunal las almas deciden libremente la nueva encarnación. La responsabilidad cae sobre quien elige el destino. Antes de reencarnarse todas beben del río **Ameles** (la fuente de la amnesia), con lo que olvidan su anterior existencia.

C. LOS CICLOS PUEDEN SER INFINITOS

Según Platón hay un máximo de nueve reencarnaciones de 10.000 años. Tras este máximo de reencarnaciones el alma regresaría a su lugar de origen, el mundo inteligible, y tras un descanso no precisando de cuanto, volverían a iniciar un nuevo ciclo, así en un proceso infinito. Sólo en el caso de que el alma alcance la purificación absoluta se libera del ciclo de reencarnaciones (ideas muy parecidas aparecen también en el hinduismo).

Las pruebas de la inmortalidad (Fedón 76c 79b)

- a) Teoría de los opuestos u Origen de los contrarios. *“Si de lo que vive se produce lo que está muerto, de lo que está muerto habrá de producirse por necesidad lo que vive”*. Si la vida produce muerte, la muerte origina vida. Vida y muerte son contrarios.
- b) Teoría de la reminiscencia (sólo preexistencia). El conocimiento no es otra cosa que anamnesis, un recordar cosas sabidas. Ya en el alma se había aprendido antes de unirse al cuerpo. Luego preexistía.
- c) La conjunción de ambas pruebas. La continuidad de la existencia se apoya en el origen de los contrarios y en la preexistencia.
- d) La indisolubilidad de lo simple. Lo compuesto se disuelve, se corrompe. Lo simple no se corrompe. Si el alma es simple, luego, el alma es indisoluble.
- e) El alma como armonía. Armonía que impulsa al cuerpo y como la armonía musical no desaparece, así ocurre con el alma, aunque la lira y las cuerdas sí (El alma es la composición musical y el cuerpo las cuerdas y la lira).
- f) De la naturaleza del alma. Si el lugar natural del alma no es este mundo sensible. Si es propia del mundo inteligible la inmortalidad. Y si el alma pertenece a otra realidad, el mundo inteligible, luego el alma es inmortal.
- g) El alma como imperativo ético. ¿Qué sería de la injusticia, sino hubiera otro mundo? ¿Qué sería de la maldad, de las recompensas o castigos incumplidos? Es así que tiene que haber otro mundo donde se haga justicia, y es así que el alma es quien tiene que recibir el premio o el castigo, luego el alma es inmortal ¿Qué perdemos por no creer que sea así? ¿Mucho? Es así que conviene creer y vale la pena el riesgo de creer que sea así.

1.3. EPISTEMOLOGÍA/ONTOLOGÍA: CONOCIMIENTO Y REALIDAD

A. Preámbulo a todo conocimiento.

En toda teoría epistemológica se exige al menos la presencia de un sujeto que conoce o bien de un objeto a conocer. La presencia de los dos polos es característica común de la mayoría de las teorías de esta índole.

Otro asunto bien distinto, es la relevancia de uno de los dos polos en el predominio del sujeto o del objeto. Si el énfasis se encuentra en el sujeto, entonces hablamos de Idealismos, por el contrario, si el peso recae en el objeto entonces hablamos de Realismos. Ya sea de un modo o de otro, el fin que se persigue es el mismo: la verdad o adecuación del objeto con el sujeto o viceversa.

Desde la historia de la filosofía afirmar que Platón es el padre de la epistemología no es alejarse mucho de la realidad, pues es el primero que utiliza un método o camino para el descubrimiento de la verdad (la dialéctica). Ciertamente, debemos a Sócrates ser el primero o inventor de un método, pero su aplicación se ejercita a un campo reducido de la realidad, en estricto, el de la moralidad. La posición epistemológica que marca históricamente Platón es el Idealismo (realismo exagerado).

El optimismo gnoseológico llega con Sócrates y Platón en un momento en que se había llegado al total escepticismo con los sofistas. Así, aquellos afirman que es posible el conocimiento verdadero, que la verdad es inmutable y eterna, la verdad no cambia, es para siempre. Pero si el mundo en el que vivimos y los seres humanos son cambiantes, ¿cómo entonces conocer la verdad? Ante un mundo cambiante, incesantemente mudable, opinable ¿cómo llegar a la verdad absoluta?

El tema del conocimiento en Platón llega, cuando éste ha estudiado a los presocráticos (su primera navegación) que representa el mundo sensible y el conocimiento de lo sensible y de lo físico pero Platón descubre otro mundo (segunda navegación que se emprende cuando desaparece el viento y no sirven las velas y se apelan a los remos) no sensible e inteligible. La segunda navegación nos lleva Platón a reconocer la existencia de dos planos del ser: el fenoménico o visible y el metafenoménico o invisible, material/inmaterial, sensible/suprasensible, empírico/metaempírico, físico/suprafísico (para una mayor profundización leer el artículo “*La luz en Platón*” al final del tema).

B. Antecedentes epistemológicos. (La relación con los pitagóricos, Heráclito, Parménides y Sócrates).

Platón tuvo un conocimiento de los presocráticos que queda bien reflejado en su obra. Así en el Banquete, y en boca de Diotima afirma que nuestros cuerpos son realidades sometidas al cambio continuo, o cuando en Crátilo menciona la cita de Heráclito sobre la imagen del río. En Teeteto continua comentando el tema del devenir y el cambio en boca de Empédocles, Protágoras; y Parménides que dice que lo negó, éste es el presocrático que tuvo más influencia en él y lo cita, en Teeteto, Parménides, Banquete y el Sofista.

De los pitagóricos toma la idea de un mundo que preexiste distinto que éste y que el mundo es conocido a través de categorías geométricas y aritméticas.

Platón conoció directamente a esta escuela a través de los viajes que hizo a la Magna Grecia y va a ver en la verdad matemática un ejemplo claro de la existencia de un ámbito fuera del mundo sensible y cambiante.

De Heráclito acepta:

- a) No hay nada permanente en el mundo sensible.
- b) La realidad sensible es un devenir, un flujo.
- c) La dialéctica infinita (lucha de contrarios).

De Heráclito no acepta:

- a) El principio de contradicción, de disolución del ser.
- b) La exclusividad del mundo sensible.
- c) El realismo ingenuo.
- d) El escepticismo gnoseológico.
- e) La teoría del conflicto permanente.
- f) La intuición sensible como método para conocer.

De Parménides de Elea acepta:

- a) El principio de permanencia o teoría del conservadurismo sustrato.
- b) Que el mundo inteligible es el único verdadero.
- c) Que el mundo inteligible es eterno, inmóvil y estable.
- d) La teoría de los dos mundos (la vía de la verdad y la vía de la apariencia).
- e) Lo que es el SER en Parménides son las IDEAS en Platón (inmóvil, estable, imperecedera).
- f) Los principios lógicos de identidad y de no contradicción.
- g) Dogmatismo gnoseológico.
- h) El método para conocer es el nous (intuición intelectual).

De Parménides de Elea no acepta:

- a) La exclusividad del estatismo del ser: nada cambia, todo permanece.
- b) El monismo del ser.
- c) El único mundo válido es el inteligible.
- d) El idealismo ingenuo: pensamiento=existencia.

De Sócrates tomará la búsqueda de principios universales en la definición. Platón demuestra que las definiciones no se aplican al devenir del mundo sensible, y sí en cambio son de aplicación a una realidad trascendente más allá del cambio heracliteano.

1.3.1. La realidad según Platón (Ontología)

Según Platón el mundo está compuesto (Fedón 78,d) de una parte sensible que es el cuerpo y de una parte inteligible que es el alma (es lo que se conoce por el dualismo ontológico).

1.3.1.1. El mundo sensible

En el Timeo 28, c. nos explica Platón el origen del mundo a través de un demiurgo. Este construye un mundo ordenado pero no perfecto, ya que se compone de materia lo que lleva al mundo al mal y lo negativo existente (el Timeo ha sido la obra más leída a lo largo de la edad media y fue traducida al latín por Cicerón). Así nos describe Platón el origen del mundo: “*Todo lo que nace depende de una causa, la causa del mundo es el demiurgo, el Artífice o Hacedor, no es un dios sino un constructor. La naturaleza del Artífice es de Bondad y Perfección, al llevar a cabo su obra se toma como modelo a sí mismo, luego el mundo surge de la idea de bien y perfección*”.

Siempre ha habido materia caótica. El demiurgo ordena lo desordenado y ajusta el material irregular usando los cuatro elementos. El cosmos aparece construido como una figura geométrica, en concreto, como un dodecaedro, la tierra como un cubo, el agua como un icosaedro, el aire como un octaedro y el fuego como un tetraedro (doce, seis, veinte, ocho, y cuatro caras respectivamente).

Antes del mundo no había ni días ni noches. Luego el tiempo surge al unísono con el mundo que es infinito pues no hay fin de los tiempos. El tiempo se observa en los cambios, cosas que se generan, mueren o envejecen. En cambio, el espacio sí existía antes del cosmos, y su presencia explica el devenir desordenado de los elementos, sin razón, ni medida. Platón define al espacio como un híbrido, pues ni se capta por los sentidos ni por la inteligencia, sólo por razonamientos ilegítimos.

Puso el Demiurgo la inteligencia en el alma, y el alma en el cuerpo, así se dotó al cosmos de alma inteligente siendo éste copia e imagen del Artífice.

1.3.1.2. Características del mundo sensible (gignomena, topo uranós)

- a) El mundo sensible es un gran cuerpo.
- b) Los objetos que aparecen son imágenes, reflejos, apariencias transitorias, pasajeros ocasionales e instrumentales.
- c) Los objetos son participaciones, copias, son cambiables, mudables, imperfectas y caducos. Los objetos que proceden a través de la imaginación, la ilusión o los sueños reciben el nombre de objeto *eikasia* o *estatis*. Aquellos objetos que provienen a través de las sensaciones y de las creencias reciben el nombre de objetos *pistis*. Tanto *eikasia* como *pistis* pertenecen al mundo *gignomena*, y son objetos aparentes no reales en los que no se pueden dar el verdadero conocimiento sólo hay nivel de opinión que es un saber *dóxico*.

1.3.1.3. El mundo inteligible (hiperuranos, onta)

- a) El mundo inteligible es una gran alma.
- b) Los objetos de este mundo constituyen la REALIDAD, luego ésta no se encuentra en el mundo sensible.
- c) El mundo real, hiperuranos, celeste, de las ideas o inteligible es el lugar natural de las almas, es su depósito.
- d) Toda alma por principio tiende a ir a su lugar natural.

- e) Las almas en el mundo de lo inteligible tienen la actividad de una vida contemplativa, lo cual las hace felices. Las almas contemplan las ideas.
- f) Luego las ideas tienen un mundo propio. El mundo de las ideas es ideal y es un mundo totalmente diferente al nuestro.

1.3.1.4. Sobre las ideas

Platón no expone en ninguna de sus obras de forma concluyente la teoría sobre las Ideas, ésta aparece en diversos momentos de sus obras y la trata de forma desigual. Donde la teoría de las ideas alcanza su mejor exposición y claridad es en los diálogos de madurez. Precisamente a este periodo corresponde el comentario que viene a continuación.

Si los objetos *estatis*, *pistis* son los objetos del mundo sensible, las ideas *eidos* son los objetos del mundo inteligible. En el mundo inteligible están las almas. Las ideas son los objetos del conocimiento de las almas en el mundo inteligible. Los objetos que constituyen las ideas son: entes matemáticos y entes eidéticos. Si *estatis* y *pistis* forman la *gignomena*, los entes matemáticos y *eidéticos* forman el mundo onta.

Si pensamos que una idea es una representación mental de un concepto estaremos en un error, para Platón es algo más. Una idea es una entidad real extramental y existen aunque no la pensemos, las ideas constituyen el verdadero ser, el ser por excelencia. Una definición de idea nos podría valer la siguiente: “*La esencia de una cosa*”, “*Aquello que hace que cada cosa sea lo que es*”. Las ideas son realidades en sí, por sí y para sí, lo que indican rasgos del carácter absoluto de las ideas frente a lo relativo. Lo que existe con independencia de las cosas. La idea es una verdad objetiva y sustancial. Al ser conocida por el pensamiento son objeto de definición, su conocimiento es el verdadero objetivo de la ciencia y del verdadero ser.

A lo largo de su obra (Crátilo 440, b, República. 475, d, 507, a) Platón ha ido dando características de las ideas que a continuación citamos una idea (*eidos*) es:

- a) Un paradigma, un modelo permanente de cada cosa, éstas las imitan y participan de ella.
- b) La esencia, lo que es una cosa, la idea también muestra la faz.
- c) Lo que debe ser una cosa.
- d) Un arquetipo.
- e) Única.
- f) Original.
- g) Irrepetible.

No puede darse el caso de que existan varias ideas de una cosa, pues sólo hay una idea en las cosas, no existen copias de ideas o ideas en serie.

Por otra parte, las ideas son inmutables, las ideas no pueden dejarse arrastrar por el devenir que arrastra a las cosas sensibles. Así, las cosas bellas sensibles se vuelven feas con el tiempo, pero esto no implica que se vuelva fea la idea de lo bello que es un valor absoluto por sí mismo.

Finalmente, las ideas son:

- | | |
|-------------------------|--------------------|
| a) Causas de las cosas. | d) Eternas. |
| b) Lo general. | e) Puras. |
| c) Invisibles. | f) Indestructible. |
| | g) Perfectas. |

Las ideas no son percibidas a través de los sentidos, no tienen principio ni fin, no contienen ninguna impureza ni imperfecciones propias de la materia.

En el mundo de las ideas Platón nos habla de una jerarquización en vértice, en cuyo extremo más superior se encuentra la idea de BIEN, junto a ella, las ideas de JUSTICIA, VERDAD Y DE BELLEZA. Luego en el mundo de las ideas hay multiplicidad de ellas, estéticas, morales, sociales etc. Hay un sistema organizado y ordenado, las ideas inferiores implican las superiores. Van elevándose hasta llevar al vértice, la última idea es condición de todas las otras y no resulta condicionada por ninguna.

Cada cosa sensible es un reflejo, una imagen de su idea, participa de ella, tiene algo. La cosa sensible trata de imitar a la idea pero nunca será una idea, pues la idea es la unidad suprema de cada cosa sensible. Un acto bueno es bueno porque participa de la idea del Bien, tiene algo de bueno. Una cosa es justa porque participa de la idea de Justicia tiene algo de ella etc, etc. Puede haber varias cosas que participen de la idea, por ejemplo de la idea de Belleza, porque sean bellas, pero no hay varias ideas de la Belleza, sino sólo una y es irrepetible.

En definitiva, la realidad en Platón está dividida en dos mundos distintos y contrapuestos: un mundo superior, invisible, eterno e inmutable de las ideas. Mundo, verdaderamente real, concreto, medido, fijo, estable y definido. Y un mundo inferior, físico, visible, material, sujeto al cambio e indefinido.

1.3.2. La Evolución de la teoría de las ideas

A lo largo de la obra de Platón cambió su pensamiento sobre la teoría de las ideas. Así podemos encontrar tres períodos bien diferenciados: el primero, que corresponde a la primera época, el Platón joven; por otra parte, una segunda época, el Platón maduro. Para llegar a una tercera época de ancianidad.

En la primera época, Platón llega a afirmar que la idea no es un modelo respecto a la cosa sensible y que hay inmanencia de la idea en la cosa. Así llega a decir, que la belleza en sí está de algún modo en la belleza particular, luego las cosas poseen la idea y está presente en ella. Así pues, en esta época la idea no es concebida como absolutamente separada de la cosa.

En la segunda época, Platón cambia de plano radicalmente, afirmando lo arquetípico de la idea, original y modelo, y sobre todo, independizando, separando la idea de la cosa. La idea tiene su propia vida, simplicidad, eternidad, inmovilidad. Las cosas a lo más imitan de un modo imperfecto a la idea. Así, los números y figuras geométricas que representamos si son imitaciones perfectas no podremos realizarlas sensiblemente, pues un cuadrado sensible es sólo una representación imperfecta de un cuadrado ideal.

Finalmente nos encontramos con el Platón viejo de la obra “el PARMÉNIDES”

Aparece en el escenario Sócrates que es un joven aprendiz de filósofo del maestro de Elea. Presenta diversos absurdos. Así, las cosas son semejantes y desemejantes a la vez. Esto es posible porque participan de la idea de igualdad y desigualdad, pero esto es imposible, pensar que las ideas posean estos atributos.

1. Crítica a la relación Idea-ente particular en todos los casos. Si hay una idea para cada ente posible, habrá también una idea de barro o de mugre. (Parménides). Nos dirá Sócrates: *“Hay una idea de lo plural, de la semejanza, la unidad. Hay una idea de lo justo, de la bondad, pero dudo, de las ideas de hombre o caballo, y es abominable que exista una idea sobre el barro o la suciedad”*.

2. **Crítica a la modalidad de participación de una cosa en su idea.** “¿Cada una de las cosas sensibles, p.e., un caballo participa de la totalidad de la idea de caballo o sólo participa en una parte de ella, así la idea de animal, idea de ser, idea de mamífero, idea de cuadrúpedo, idea de mortal etc?” (Parménides) “Entonces tenemos que aceptar que las ideas tienen partes, o se multiplican en una cosa sensible, lo cual contradice a la simplicidad y a la unidad de la idea”.
3. **Crítica a la noción de participación.** Sócrates afirma que la participación de la idea en la cosa es en su totalidad. Parménides en cambio comentará que la participación implica cierta materialidad de la idea lo cual es contradictorio con su definición. Lleva a cabo su crítica con un ejemplo, así nos dirá Parménides que “La idea de lo pequeño en sí es más grande que lo pequeño, por otra parte, lo pequeño por adición a la pequeñez en sí, es más grande que la pequeñez en sí”.
4. **Crítica a la noción de imitación.** Las cosas imitan a las ideas. Esto supone aceptar una semejanza entre cosa e idea. Luego la idea tiene algo de la cosa. Esto es imposible aceptar.
5. **Crítica a la jerarquía piramidal.** La cúspide va cambiando según el diálogo: A veces es el Bien, otras veces, la Belleza, otras, la Justicia, el Uno, el Ser, etc.

1.3.3. La teoría del conocimiento platónico

1.3.3.1. El mito de la caverna (República. Lib-VII)

“En una caverna hay unos hombres prisioneros mirando al fondo del antro. Junto a la entrada de la cueva hay un camino exterior por el que pasan todo tipo de seres, tras ellos hay un fuego, de modo que sus sombras se ven reflejadas en el fondo de la caverna, y estas sombras es lo único que han visto los hombres prisioneros a lo largo de su vida”.

Las dos interpretaciones más comunes de este mito son los modos de explicar Platón el mundo y el conocimiento humano (ontología y epistemología). Así, el mundo se interpreta desde la duplicación de éste: mundo sensible y mundo inteligible.

El mundo sensible lo constituye las cosas que se nos presenta como sombras y que aparecen en el muro de la pared del fondo de la caverna. Estas sombras son reflejos de la realidad de los objetos. Luego estas sombras tienen algo, participan de la realidad, pero son imperfecciones de la realidad. En el mundo de las sombras lo que vemos, lo percibimos con los sentidos, y percibimos objetos transitorios, efímeros, pasajeros, objetos vistos por los hombres encadenados del antro.

En el exterior de la cueva aparece la luz y el sol y tienen el significado de la realidad y lo real, el mundo inteligible.

“Hubo un momento que uno de los encadenados logra zafarse del amarre y salir del antro al exterior arrastrándose por ella, y con mucha dificultad lo logra. Una vez en el exterior vuelve a la cueva y le cuenta a sus compañeros lo que ha visto fuera. Éstos se quedan asombrados y no se creen el relato del liberado”

El mundo inteligible es la realidad, el exterior del antro, y lo que contemplamos en el exterior son las ideas puras, perfectas, eternas, inmutables, indisolubles y siempre iguales.

Desde el mundo de las sombras (el interior del antro) establecemos una relación con el mundo real (el exterior de la cueva), pues las sombras participan **methesis** de la idea. El mundo de las sombras tiene un valor instrumental pues nos sirven para relacionar un mundo con otro y aprovechar la ocasión de recordar, **anamnesis**, luego todo el conocimiento, según Platón, se reduce a recordar.

Se parte del mundo de los objetos de las sombras y luego se asciende, se eleva hacia el mundo real. El liberado representa el proceso del conocimiento, al salir del mundo sensible y elevarse al

mundo inteligible pero luego vuelve al mundo sensible y tiene que recordar anamnesis lo que ha contemplado previamente.

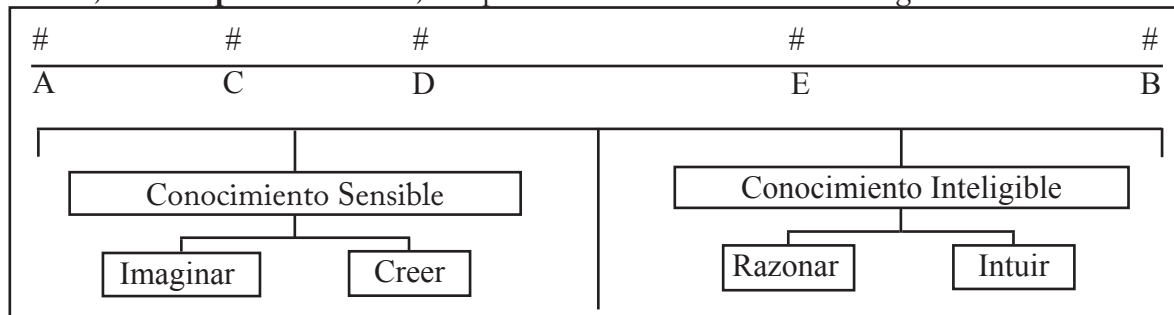
La teoría se ha basado en la distinción entre un mundo sensible, un mundo de apariencias y un mundo inteligible, real. El conocimiento consiste en el paso desde la apariencia hasta la realidad. Platón nos cuenta en otra parte de qué formas posibles se puede acceder al mundo real.

El mito de la Caverna ofrece principalmente cinco interpretaciones:

1. Interpretación ONTOLÓGICA. En el mito aparecen distintos grados de realidad, desde los seres imaginados, sensibles (sombras dentro de la caverna y estatuas que se desplazan). Un muro que representa la línea divisoria entre el M. S. y el M. I., y más allá del muro la verdadera realidad: las Ideas, verdadero ser, simbolizada por el Sol, que representa la máxima idea: la idea del Bien.
2. Interpretación EPISTEMOLÓGICA. El mito también representa los distintos grados de conocimiento: la imaginación y la visión de las estatuas (las creencias). El pasó desde la visión de las imágenes hasta la visión de objetos verdaderos a través de la dianoa (razonamientos matemáticos) y la dialéctica como pura intelección.
3. Interpretación EDUCATIVA-POLÍTICA. El mito manifiesta la concepción educativa/política de Platón. El verdadero político no ama el mando ni el poder, sino que usa éstos como un servicio para llevar a cabo el Bien, del mismo modo el liberado de las cadenas que lo había sometido a la servidumbre vuelve de nuevo a la caverna a ponerse al servicio de sus compañeros pero éstos lo rechazarán, pero tendrá que arriesgarse y liberar al que se haya en la oscuridad. El liberado es el buen gobernante que ha adquirido el conocimiento de la realidad: el Bien y la Justicia. Y lo ha conseguido tras unas duras pruebas de selección educativa. El buen gobernante (el rey filósofo) es aquel que ha conseguido la máxima educación posible.
4. Interpretación ASCÉTICA-TELEOLÓGICA. Los hombres amarrados dentro de la cueva se encuentran sujetos a la materia y a la impureza del M. S. Desde este mundo impuro y contaminado debe elevarse a través del camino de la purificación o **catarsis** hasta llegar a la liberación de la cadena del ciclo de reencarnaciones y conseguir el M. I. puro y perfecto.
5. Interpretación ÉTICA. La felicidad y el bien no pueden conseguirse en el M. S. dentro del antro. La única forma de alcanzar la felicidad plena es alcanzando el M. I. al contemplar la idea de Bien. El M. S. es un camino preparatorio para alcanzar esa felicidad, camino orientado por una vida armoniosa y de **areté**.

1.3.3.2. La alegoría de la línea dividida: los grados del conocimiento

Platón, **en la República Lib. VI**, nos presenta una línea dividida en segmentos:



El segmento A-C, corresponde a las imágenes, sombras y reflejos de las cosas sensibles. Las conjeturas, opiniones sin pruebas que interpretan las imágenes y las sombras. Es un conocimiento engañoso, no fiable y es el grado más ínfimo del conocimiento.

El segmento C-D, corresponde a los objetos materiales, sensibles, cosas artificiales, plantas, animales. Es un conocimiento de creencias que no puede llegar nunca a categoría de ciencia. Es el conocimiento sensible que conseguimos mediante los sentidos. Este grado de conocimiento corresponderá a la Física, la cual no es ciencia para Platón.

El segmento D-E, corresponde a objetos inteligibles. Pero todavía el alma en su búsqueda se sirve de imágenes, de objetos del mundo sensible a modo de hipótesis para llegar a una conclusión, v. gr., las figuras que se dibujan en las demostraciones geométricas. Les corresponde la razón discursiva, propia de las Matemáticas: Aritmética y Geometría. Estas recurren a lo sensible para elevarse a lo inteligible. Este grado de conocimiento es ya ciencia.

El segmento E-B, lo constituyen objetos inteligibles en el que el alma aprende sin recurrir a lo sensible, pasando de Idea en Idea. Les corresponde a este orden de lo inteligible al alma estricta. Propio de la inteligencia pura y la ciencia perfecta que es la Dialéctica la cual conduce a lo absoluto, a la Idea del Bien. El grado supremo del Ser corresponde al grado supremo del conocimiento (IdeasDialéctica), y todas las demás ciencias y artes quedan reducidas a medios preparatorios, propedéuticos, para ascender a esta cumbre que es la propia de los filósofos.

Los hombres comunes, los físicos, se detienen en los dos primeros grados de la primera forma del conocer, en la mera opinión, el conocimiento **dóxico**.

Los matemáticos se elevan hasta la dianóia, y sólo el filósofo accede a la noesis y a la ciencia suprema. El intelecto, dejando de lado las sensaciones y todos los elementos ligados a lo sensible, capta, con procedimientos discursivos e intuitivos, las Ideas puras.

Este procedimiento mediante el cual el intelecto se eleva y avanza de Idea en Idea se le conoce por Dialéctica y por ello el filósofo es un dialéctico.

Con la Dialéctica, la inteligencia se remonta hasta los últimos límites de lo inteligible y alcanza la cumbre más alta a la que puede aspira el conocimiento humano. Y de esta manera se pasa de la opinión a la verdadera ciencia.

La Dialéctica es una liberación de las servidumbres y cadenas de lo sensible. Para Platón el conocimiento sensible es un intermedio entre la ignorancia el no ser y la ciencia el ser. Lo sensible tiene una mezcla de ambas partes, por ello no hablamos de certeza sensible sino de opinión sensible.

Como resumen, diremos que el conocimiento constará de dos fases:

- a) Una aparente, del sujeto sensible o de la opinión, en la que no hay verdadero conocimiento, constituido por creencias y conjeturas pero que servirá de instrumento para discernir, separar lo no verdadero, constituido por sombras, reflejos, objetos físicos y sensibles.
- b) Una fase real, del sujeto inteligible o de la ciencia epistémica, la cual trata de definir. El alma situada en el cuerpo recuerda anamnesia través de bien razonando dianoa (entes matemáticos) o intuyendo dialéctica intelectualmente (entes eidéticos), llegando con ambos procesos a la abstracción, a la generalización, a la universalización de los conceptos. (República, Lib. VII, 510, a).

1.3.3.3. Distintas formas de acceso al mundo inteligible

1. ANAMNESIS. En el Menón establece que el camino del conocimiento es la anamnesis. En el Fedón y en el Fedro se precisa lo anterior, se recuerda lo que el alma conoció de las ideas antes de su reencarnación. La anamnesis es una forma de recuerdo que emerge porque existe desde siempre. Emerge del interior del alma. El alma es inmortal y renace en varias ocasiones. Por lo tanto, el alma ya ha contemplado toda la realidad y la ha conocido. Lo único que debe hacer es extraer de sí misma la verdad que posee y recordar. Gracias a la reminiscencia que queda en el alma se produce el recuerdo al reactivarla.
2. DIALÉCTICA. En sus primeros diálogos se refiere al método socrático, en los diálogos de madurez es el método de ascenso de lo sensible a lo inteligible. Este ascenso Platón lo escenifica a través del mito de la caverna y la alegoría de la línea dividida. A continuación realiza un experimento con un esclavo, que no sabe geometría y consigue que solucione un problema, el teorema de Pitágoras. No sabía la solución pero la ha extraído de sí mismo, de su interior. Se ha acordado, con el método mayéutico. También en el Fedón nos dice que con los sentidos vemos cosas iguales, mayores, menores, cuadradas, circulares, pero nunca se ajustan de un modo exacto y perfecto a su noción, la noción de cuadrado. Hay un desnivel entre sentidos y conceptos. Los sentidos son imperfectos, interiorizándolos encontramos el correspondiente conocimiento perfecto y como no son creados podemos deducir que se hallan en el alma y la recordamos. Dialéctico quiere decir que asciende desde el mundo sensible al inteligible y una vez allí pasa de una idea otra idea.
3. ASCESIS (ÉTICO-RELIGIOSO) Proceso de purificación en la que el alma se eleva hasta alcanzar el supremo conocimiento de lo inteligible. El progreso es moral y es libre, depende de la voluntad de resistir a la corrupción por el camino de la virtud.
4. DIALÉCTICA EMOCIONAL: ERÓTICA. En el Banquete nos habla de una dialéctica desde las cosas sensibles bellas hasta llegar a “lo bello en sí” que es fin y meta del conocer con el eros platónico.

1.3.3.4. La triple intención epistemológica

Platón persigue tres objetivos antisofísticos con su teoría del conocimiento: (Objetivos que no son otros que los mismos que los de Sócrates). Toda la teoría del conocimiento de Platón no es más que una lucha frente a los sofistas, una lucha de titanes, que sólo la historia dará o quitará razón a uno o a otros. El dogmatismo epistemológico platónico permanecerá por los siglos de los siglos. En cambio, el relativismo tendrá que soportar tiempos de sequía y aprovechar algún

meandro. Quizás sea Ortega un punto de encuentro entre las dos oposiciones extremas, un punto de inflexión al que va a llamar, raciovitalismo (Tal como analizaremos finalizando el curso).

- 1.º **Superar el relativismo moral-ético** con el instrumento dialéctico que le ofrece su maestro Sócrates: La mayéutica, la inducción y la definición. Existe pues, una moral universal enseñable. Hay un Bien único y universal, modelo y referencia de nuestras actuaciones.
- 2.º **Superar el escepticismo epistemológico** con su propia dialéctica: con la **dianoética** y la **noesis**. Es posible el conocimiento de la verdad absoluta a través del uso de la inteligencia.
- 3.º **Superar el convencionalismo lingüístico** con la teoría de la inmortalidad del alma demostrará que las palabras existían antes que los hombres y por lo tanto, son preconventionales. Es posible el diálogo, la comunicación y el entendimiento humano.

1.4. ÉTICA, PAIDEIA Y POLÍTICA

1.4.1. Ética

Las obras sobre la ética en Platón corresponden a la etapa de su juventud y tratan sobre la amistad, el valor, el deber, la virtud, la piedad, la moral, la belleza y la falsedad. El principal protagonista es Sócrates, que es presentado por Platón como el buscador del bien. Busca en tu interior, nos dice Sócrates, “*conócete a ti mismo*” Buscándose el hombre y conociéndose sabrá vivir el bien con los demás en la ciudad de Atenas (Este interiorismo lo llevará a cota de la divinidad San Agustín de Hipona y todo el misticismo literario como el de San Juan de la Cruz o Santa Teresa de Jesús).

Platón fundamenta toda su ética y su política en la realidad del mundo de las ideas. Éstas son los verdaderos valores que determinan el sentido práctico de la conducta humana. En las ideas de la Justicia y del Bien se establecen los paradigmas para discriminar cuándo un acto es justo o bueno en la vida moral y política.

La ética en Platón ni es hedonista, ni ascética, más bien un punto de equilibrio, es lo que se conoce por eudemonismo. En el diálogo del Filebo se reflejan las dos interpretaciones que discutían en la Academia.

La misma línea socrática nos dirá Platón en el Filebo que la felicidad es el supremo Bien que todo hombre debe aspirar y alcanzar. Ahora bien, el supremo Bien no se encuentra en el mundo sensible sino en el mundo de las ideas, al cual tiende la vida virtuosa, vida que dona al hombre la felicidad suprema. La virtud es la cosa más preciosa que el hombre puede conseguir. Así nos dice en las Leyes: “*Todo cuanto oro hay encima y debajo de la tierra no es bastante para darlo en cambio por la virtud*”. En la República nos analiza el bien en sí *autó agathón*. En la base del ser está el bien. El ser es bueno ens bonum, el ser es ideal. El malumno es ser, pues es privación. El bien es ser, el mal no ser. Platón ha ampliado el sentido del bien socrático que lo había situado en el plano *gnoseológico* y Platón además lo ha incluido el plano *ontológico*.

En el Teeteto, las Leyes y el Filebo (reflexiones del Platón viejo) nos habla del ascético *Espeusipo*, la sabiduría como esencia del bien y del hedonismo de *Eudoxo* que defiende el sensismo moral, el placer como esencia del bien. El puro placer sensible es considerado como el bien particular de la parte más baja del hombre. Se trata de una vida entregada al placer. Ambas posturas son rechazadas por Platón. La posición de Eudoxo la vida como placer no es humana sino más bien animal, pero el hombre no es sólo inteligencia pura, sabiduría pura, sino que consta también de un cuerpo. Platón va a defender una postura intermedia, que la representa *Filebo*. El bien es una

mezcla de placer regulada por la razón, es un producto de placer y sabiduría. Luego, la felicidad no está reñida con el placer, sino más bien, es un jugo dosificado entre lo placentero y lo racional.

Para que el hombre pueda alcanzar la felicidad debe ser virtuoso, pues el bien se alcanza mediante la virtud. En el Menón nos hace las reflexiones sobre qué es la *areté* la virtud.

La *areté* no es otra cosa que imitar al Artífice, que es el principio, el medio y el fin de las cosas. La perfección es la norma suprema y objetiva de la virtud y sólo en las ideas la encontraremos. La perfección determina el sentido práctico y finalista de la conducta humana.

Para alcanzar una vida virtuosa es necesario la *ascesis* y la *catarsis*, cuyas funciones posibilitan la represión de las pasiones inferiores y la purificación de éstas, para ir encaminándose en el desprendimiento del alma respecto del cuerpo, y así, ir preparándolo para el retorno al estado feliz primitivo de la contemplación de las realidades del mundo ideal. Purificarse es, nos dice en el Fedón: “*Separar lo más posible el alma del cuerpo*”.

Platón en el Filebo nos explica cómo conseguir ser virtuoso:

- A. Siendo armonioso, buscando siempre el equilibrio, unificando los elementos contrarios y sometiendo a la razón, a la medida, la prudencia y moderación. es el sentido de la justicia.
- B. Siendo buscador de la belleza y la perfección, las cuales se alcanzan gracias a la educación que nos dota de orden, norma, proporción y moderación. es el sentido de la belleza.
- C. Siendo buscador del bien, de la verdad y la justicia, es decir, siendo un hombre de ideales. El sentido de la verdad y el bien.
- D. Por último, siendo buscador de placeres puros sin dolor y reprimiendo las pasiones inferiores purificándonos. Es el sentido de la *catarsis*.

En la República en el libro IV nos habla Platón de las clases de virtudes humanas. Clases que aparecen en conformidad con el concepto tripartito de la composición del hombre en cuanto cuerpo y alma: cabeza racional / *sophia* / tronco irascible *thymos* / bajo vientre concupiscible *epithymia*.

1. SOFROSUNE o la Templanza. Virtud encargada de la continencia de los placeres. Representando el autodomínio sobre las partes más inferiores del hombre. Controlando, llevando un orden y una continencia (un grado de castidad y autodomínio). Se trata de controlar moderadamente los instintos. Llevar a cabo una actividad placentera moderada, y por lo tanto, de establecer freno, frente a lo insaciable e incontrolable instintivo. (La moderación ante los excesos en la comida: anorexia o gula).
2. ANDREIA o la Fortaleza. Virtud que implica una gran fuerza interior y exterior. Es más difícil ser valiente que cobarde. Se trata de ser impasible ante el dolor, superar el sufrimiento con holgura y sacrificar el placer por la obligación, la responsabilidad y el deber. (Ejemplos de fortaleza lo han representado, David frente a Goliat y Juan Sin Miedo).
3. PHRONESIS o la Prudencia. Es la virtud que regula el conjunto de las acciones, imprimiendo en éstas un talante de racionalidad, y también, en la toma de decisiones ante el bienagathón y el mal *kakón*. La prudencia es sabiduría ante la previsión y las consecuencias. (El rey salomón ante dos mujeres que dicen ser madre de un hijo).
4. DIKAIOSUNE o de la Justicia. Es la virtud que pone orden, armonía y equilibrio de las otras tres. Es la primera virtud que define en el Filebo, como armonía individual pero que también se da en lo social y en lo universal, por la justicia nos asemejamos a lo divino. (Es propio de la actitud del sabio en general, así Solón de Atenas que formó parte de los siete sabios).

1.4.1.1. Los dos Platón en cuanto a la política

El Platón de la Tercera, Séptima y Octava cartas, el Político y el de las Leyes representa al tiempo de la vejez. Las Leyes fue su última obra. Platón define el Estado, su contenido, división. Aparece un Platón tolerante, moderado en la concepción sobre la comunidad de bienes, de mujeres e hijos aceptando la familia y la privatización. En el Político distingue entre lo ideal y lo mejor que puede ser hecho en la práctica. Define que la ley no debe ser producto del consentimiento democrático sino que debe ser impuesta. Pero ya que en la práctica es difícil conseguir personas competentes y preparadas para el gobierno el consentimiento sería una salida de la menos mala.

El Platón del Critón y sobre todo el de la República corresponde al tiempo de madurez. Acabó de escribir la República justo antes de hacer su segundo viaje a Sicilia, hay todavía esperanzas de llevarla a práctica.

1.4.1.2. Grupos sociales y paideia

1. Gobernantes: arcontes o filósofos que corresponden a hombre de oro
2. Guardianes: vigilantes o soldados que corresponden a hombres de plata
3. Productores: comerciantes e industriales que corresponden a hombres de bronce.
 - 1) Los gobernantes lo constituyen la clase que se conducen por el alma *sophía* y cuya virtud es la prudencia y la justicia. Es la inteligencia de la ciudad. Además, son veraces, generosos, valientes, honrados y concededores de la dialéctica. Es la clase más sacrificada que ninguna. Sólo si el político se transforma en filósofo o al revés podrá construirse la verdadera ciudad. Un Estado basado en el valor de la Justicia y del Bien es aquel que es gobernado por filósofos. La función de los gobernantes será legislar y velar por el cumplimiento de ellas, organizar la educación y administrar la ciudad. No tendrán sueldo propio, vivirán a sueldo de la comunidad como servidores suyos. Tampoco tendrán casa propia. Vivirán en un comunismo de bienes de mujeres e hijos. Tan alta es su misión de servicios al Estado que no pueden verse impedidos por otros asuntos. El bien privado debe transformarse en bien común (¡Gobernantes en servicio de guardia durante 24 horas!).
 - 2) Los guardianes lo constituyen la clase que se conducen por el alma *thymos* y cuya virtud es la fortaleza. El sacrificio y el tipo de vida al servicio de la ciudad son igual que el de la clase de los gobernantes por lo que vivirán también en comunidad, sin derecho a propiedad privada, ni familia. Su función principal será la defensa de la ciudad por lo que su educación los hará fuerte y de noble raza, fieros con los enemigos y mansos con los gobernantes. Fieles, robustos, ágiles, sobrios, moderados y hasta un poco filósofos. Vigilarán el peligro exterior e interior controlando la excesiva riqueza o pobreza de las clases sociales de los productores.
 - 3) Los productores constituidos por la clase más inferior se conducen por el alma *epithymía* cuya virtud será la templanza que tendrá como objetivo el control de los placeres y deseos, el auto-dominio y disciplina y sobre todo, tendrán la capacidad de someterse a las clases superiores. Podrán tener riquezas y bienes propios regulados. Podrán tener mujeres, hijos y familia. Se requerirán sus servicios sobre las necesidades de mantención de víveres, viandas y todo tipo de menesteres materiales para la subsistencia y la vida en comunidad.

1.4.2. La paideia

Para que un ciudadano pueda llegar a ser gobernante tiene que pasar por una educación de 50 años. Para la construcción de un Estado ideal es necesario que la politeia se convierta en paideia.

Lo político es ante todo una institución educativa. Lo que le interesa a Platón no es cómo es el Estado sino, cómo debe ser.

Para conseguir una ciudad perfecta debe de educarse, lo cual implica selección y formación, ética y política.

Las etapas de la educación están divididas en dos partes bien diferenciadas, una primera parte que comprende desde el nacimiento hasta los 16 años inclusive. Es una etapa propia de la clase comerciante, donde aprenden las artes y los oficios a través de la práctica. El niño desde que nace y hasta los 6 años de edad viven en un entorno familiar donde se le enseñan principalmente música, danza y moral. Entre los 7 y los 13 años se le introduce la gimnasia y un inicio en materia de carácter intelectual. Pasando a una siguiente etapa hasta los 16 años donde se le enseñan aritmética, canto y poesía.

1.4.3. Las distintas formas políticas

En Platón la política y la moral se unen. El mayor peligro del político y su mayor amenaza es el poder. Todo el que detenta el poder tiende a corromperse y a destruir el bienestar social. Hay alicientes que impulsan al político al abuso del poder: deseo de enriquecerse, de adquirir grandes bienes para sí y para su familia. Usar el poder para beneficiar a la familia y amigos (¿Tiene vigencia lo que afirma Platón?).

El devenir histórico, el tiempo y el cambio son factores de degeneración. Hay formas políticas más degradadas y más degeneradas. La peor de todas es la tiranía, como resultado del capricho y provecho de uno solo. Surge el tirano cuando sucede los excesos de libertad y anarquismo, el cual suprime por completo la libertad. A continuación en cuanto forma degenerada es la democracia, donde el capricho no está sólo en uno sólo sino en la plebe que actúa con desorden, anarquía y libertinaje, eliminando a lo que no es plebe. Dos formas también degradadas aunque en orden menor, la oligarquía o lucro de los ricos que se caracteriza por la concentración de la riqueza en unos pocos y en último lugar la timocracia o pasión de los militares que se apoderan del poder y de las riquezas. Carentes éstos de reflexión y de finuras. No hay armonía tampoco entre las clases.

Por último, la forma pura, ideal y perfecta, es el gobierno de los mejores. En este régimen no existe división de la propiedad, todas las cosas son comunes y hay equilibrio entre las clases sociales. Se trata de la aristocracia y la monarquía únicas formas correctas donde la virtud y el saber se funden (verdad, justicia y bien). Sólo los filósofos serán los más capacitados para gobernar. El filósofo deberá ser el *basileus* o rey.

1.5. LA CRÍTICA ARISTOTÉLICA (RELACIÓN CON OTROS AUTORES)

Las influencias de Platón sobre Aristóteles fueron absolutamente determinantes siempre. El platonismo es el núcleo en torno al cual se constituye la especulación aristotélica, no obstante, es conveniente saber, que desde el Renacimiento ha habido controversias al respecto. Algunas corrientes filosóficas defienden la oposición de los dos filósofos bajo una antítesis irreductible.

La filosofía de Aristóteles se caracteriza por la fidelidad y la ruptura con Platón. Así, encontramos elementos eminentemente platónicos como: lo universal, el esencialismo y lo necesario como objeto de la ciencia, la prioridad de la forma respecto a la materia, el mantenimiento de la especie, la *entelequia* y el entendimiento agente separado, la teleología cósmica, política y moral,

la contemplación como el Bien Supremo, la superioridad de las virtudes *dianoéticas*, la *eudemonía* etc.

El joven Aristóteles que corresponde al periodo de la Academia y del que sólo quedan algunos fragmentos presenta una notable influencia platónica, así, en *“Eudemo”*, escrito en memoria del joven platónico que murió en la invasión de Sicilia nos trata sobre la inmortalidad del alma.

En *“Grillo”* se expone lo mismo que en el Gorgias platónico, la retórica no es ni arte, ni ciencia

En el diálogo *“Sobre la filosofía”* emprende una crítica directa a la teoría de las ideas de Platón lo cual no le impide seguir considerándose platónico.

“Han sido nuestros amigos los que han creado la teoría de las ideas. Pero hay que seguir el parecer de que para salvar la verdad es preciso sacrificar

Nuestras preferencias, tanto más cuando que también nosotros somos filósofos. Se puede amar a los amigos y a la verdad; pero lo más honesto es dar preferencia a la verdad”

En la misma obra habla de una religión astral tipo platónica y de una reelaboración del mito de la caverna.

Fue en el Liceo, cuando escribe Ética a Nicómaco (su hijo), Sobre el alma, la Política, la Poética y la Retórica cuando abandona definitivamente los temas platónicos metafísicos para dedicarse exclusivamente a las investigaciones científicas. Ya en estas obras se encuentran observaciones distintas y descripciones difícil de superar.

En el último proyecto aristotélico ya es totalmente científico, desarrollando una metodología basada en la observación, continuando la tradición jónica, aceptando de éstos el principio

físico. *“del no ser nada se hace o produce”*, en este sentido destacamos su *“Historia natural”* o sus referencias continuas en la Física y en la Metafísica. Intentando superar a todos los presocráticos. Lo que le llevó a desarrollar su teoría de las causas.

Aristóteles rompe con Platón como pensamiento en general, se trata de un pensamiento más sólido y congruente. Quizá las máximas novedades las podamos encontrar en la negación de los dos mundos platónicos y en la negación del dualismo humano, al afirmar que el individuo concreto es auténticamente real. .

Aristóteles al dar respuesta al pluralismo dualista idealista platónico y al negar la existencia de dos mundos ontológicamente distintos, nos afirmará que tal respuesta resolvía a su vez, el problema del monismo del Ser de Parménides, al afirmar el pluralismo del ser: *“No existe un ser único, sino que existen muchos seres, el universo consta de individuos plurales”*, pero aun admitiendo los seres particulares acepta que hay algo que no se mueve, el ser o la esencia, resolviendo a su vez, el problema de Heráclito sobre el cambio perpetuo.

Aristóteles transformará la epistemología platónica recuperando el conocimiento sensitivo, la memoria, la experiencia y el mundo empírico y como consecuencia, la recuperación de la Física como ciencia.

Desde la ética y la política es Aristóteles más coherente y realista que Platón, reflejando objetivamente diversos sistemas y regímenes de su tiempo.

Las clasificaciones políticas tienen como novedad el régimen de la Politeia o gobierno de la clase media, pero no aparece en su clasificación la timocracia o gobierno de los militares de Platón. Sigue manteniéndose fiel a su maestro en el rechazo de la tiranía, la oligarquía y la democracia, y acepta la idea de ciudadano que sólo alcanza su esencia dentro de la polis.

Durante el *“periodo platónico”* (367-348) Aristóteles escribe el Eudemo, influido por el Fedón platónico. En él se defiende la existencia del mundo de las Ideas y la reminiscencia. Durante el

periodo de transición(347335). Aristóteles revisa sus propias ideas y realiza ataques al platonismo académico. No se trata de una crítica dirigida contra el maestro sino contra el platonismo de escuela enseñado en la Academia.

1.5.1. la relación óptica - epistemológica

La crítica a los principales postulados de la Teoría de las Ideas y del platonismo en general se halla en diversas obras, pero la fuente principal está en su obra *Metafísica*.

1. Aristóteles acepta de Platón el concepto de ciencia. Ésta ha de fundamentarse en la universalidad, necesidad e inmutabilidad. La ciencia es un saber contemplativo, cima del saber que estudia la esencia, los principios, causas y fin de las cosas, pero no acepta de Platón de que estos conceptos existan como Ideas en otra esfera distinta del mundo físico.

2. La noción básica de la filosofía en Platón es la idea, en Aristóteles, la substancia.

Según Aristóteles en el mundo hay algo que permanece (la forma) y algo que cambia (la materia). Las formas o substancias segundas (las ideas en Platón) son prioritarias sobre la materia (lo sensible en Platón). Esta afirmación es totalmente platónica. Pero hay una gran diferencia, pues para Aristóteles estas formas se encuentran en la materia, es decir lo universal se encuentra en lo particular. En Platón hay una separación abismal entre las ideas y lo sensible. Luego, no se rechaza la existencia de la idea (la forma) sino su existencia separada. Se rechaza el mundo celeste platónico, inteligible o de las ideas.

No hay necesidad de escindir idea y cosa. El trascendentalismo de las ideas será innecesario. Las ideas se entienden en las mismas cosas. Se funde idea y forma, en el concepto substancia. En la substancia habrá algo que se mantiene (idea/forma) y algo que cambia (la materia o cuerpo). De este modo resuelve Aristóteles la dualidad del mundo.

Comenta Aristóteles: *“Si se admite la correspondencia entre el concepto y la idea significará multiplicar los entes, pues las ideas deben ser muchas más que los entes sensibles. Ejemplo: de Sócrates habrá una Idea de cada concepto bajo cuya generalidad caiga Sócrates, ser ateniense, ser filósofo, ser barrigudo, ser calvo, ser animal, ser racional etc”*.

Afirma Aristóteles que los argumentos que se apoyan a favor de la existencia de las Ideas valen incluso para aquellos entes cuya Idea sería inadmisibles para un platónico. Es lógico pensar que si de las cosas negativas y de las que devienen hay concepto, deba también haber idea (crítica que realiza el mismo Platón en su obra *“Parménides”*).

3. Hay momentos en que Aristóteles es puramente platónico al hablarnos de las formas puras, libres absolutamente de toda materia. Tal como la causa incausada o primer motor, que es inmaterial y puro.

4. Para Platón dentro del mundo sensible se encuentra la Física y ésta no es ciencia sino un conocimiento, aparente, opinable *“dóxico”*. Mientras que para Aristóteles la Física es ciencia, conocimiento *“epistémico”* y estudia el movimiento de los seres naturales: *“los entes móviles”*.

Si en Platón se hace un menosprecio del mundo sensible en Aristóteles este es el único existente.

5. El concepto unidad mundo evitará la innecesaria existencia del concepto participación platónico, pues éste complica la realidad al dividirla (Argumento del tercer hombre). Es famosa la crítica de Aristóteles a Platón en este sentido:

“Si una cosa participa de su idea hace falta una idea de la participación de la cosa respecto a la idea, y habrá una idea que participe más que la idea de participación que participe más que la idea de participa-

ción anterior, y así, sucesivamente, hasta el infinito. En conclusión, la idea de dividir y duplicar el mundo duplica la dificultad de explicarlo”.

6. Aunque Aristóteles señale la importancia del conocimiento sensitivo como fuente de todos los conocimientos y Platón lo deje relegado a un segundo plano, sin embargo, ambos coinciden en destacar la superioridad del conocimiento intelectual sobre el sensible (posición intelectualista de ambos).

7. Según Aristóteles el hombre no conoce dividido en Platón sí), es uno, el hombre individual, concreto, particular y empírico el que conoce. Conoce como unidad sustancial que es, (materia y forma) aunque posee dos facultades para conocer: la sensitiva y el entendimiento. Gracias a sus sentidos conoce los objetos en cuanto a su particularidad e individualidad, y gracias a su forma (intelectualidad) conoce los objetos en cuanto a su esencia o universalidad (herencia platónica).

8. Aristóteles, por su parte, afirmará que el conocimiento consta de un proceso o fases. La inicial tiene a la base el uso de los sentidos y capta lo particular. La fase intermedia es aquella en la que el sentido común unifica y busca la propiedad común de los objetos. Con la fase final se llega a entender los objetos, lo universal y necesario de ellos, a través de dos clases de entendimiento: el agente (que es acto y forma) que realiza la acción de universalización y el paciente (que es potencia y materia) que recibe la acción. Platón no analizó tal proceso, ni hizo tal distinción en el entendimiento, en cambio, supo diferenciar entre razonamiento o conocimiento dianoético (matemático) y noesis o conocimiento intuitivo intelectual (filosófico), cuestión que Aristóteles lo asimila con el conocimiento epistémico y de nous y lo completa con el conocimiento o saber sofía.

9. Aristóteles rechaza la dialéctica platónica como método de acceso al saber científico, y nos propone la lógica como procedimiento deductivo y la inducción como propedéutica del anterior.

10. Las ideas son inútiles porque no contribuyen a hacer más inteligible la realidad del mundo. No causan el movimiento ni son causa del cambio. Decir que las cosas participan de las ideas no significa nada.

Aristóteles realiza pues una crítica a la teoría platónica de las ideas:

- El mundo de las ideas no permite explicar nada del mundo de las cosas.
- Las ideas son estáticas, luego no pueden dar razón a la existencia del movimiento de las cosas.
- Las ideas no son trascendentes a las cosas sino inmanentes a ellas
- El concepto de participación no pasar de ser una mera palabra o imagen poética.

Aristóteles realiza una crítica a la teoría de los dos mundos:

- Según Aristóteles sólo hay un mundo y no dos mundos como defendía Platón.
- La duplicación del mundo es absurda, pues de este modo hay que dar explicación doble del mundo en lugar de dar una sola explicación.

Aristóteles realiza una crítica a la introducción de la figura mítica del Demiurgo. Aristóteles la considera como algo innecesario para explicar el origen del mundo sensible. El Demiurgo es sustituido por el primer motor.

En consecuencia, Aristóteles no admite de su maestro Platón de que las ideas estén separadas de las cosas. Los principios universales están en el interior de los seres individuales.

11. Corriente filosófica. La posición que defiende Platón se le va a conocer como Realismo Universal Exagerado, o posición “*ante rem*” (las ideas o universales existen realmente de forma anterior a las cosas) más conocido como Idealismo.

Corriente filosófica. La posición que defiende Aristóteles se le va a conocer como Realismo Moderado, o posición “*in re*” (las ideas o universales existen como formas en las cosas, tiene su fundamento en ellas).

Otras posiciones. Frente a la posición de Platón y Aristóteles que admiten la existencia de los universales (ideas o formas) el NOMINALISMO o posición “*post rem*” afirma que los universales no son reales, sino que son meras abstracciones posteriores a las cosas. Dentro de las clases de nominalismos, el EXAGERADO, niega la existencia de cualquier ente abstracto, pues lo tildan de ser meros nombres comunes que designan particulares.

1.5.2. La relación en cuanto a la ética

1. El planteamiento ético de Aristóteles es más realista y práctico (del día a día) que el de Platón que es más idealista y teórico.
2. Aristóteles hará una diferenciación entre virtudes dianoéticas (teóricas y sublimes) de influencia platónicas y virtudes éticas (prácticas) en la que destaca el estudio del término medio entre dos extremos. Platón hará un estudio de varias virtudes: la justicia, la prudencia, la fortaleza y la templanza.
3. Así pues, los dos van a coincidir que el ideal del sabio es el de la actividad contemplativa/teórica, la más elevada y divina, a través de la cual se obtiene la suprema felicidad.
4. Tanto para uno como para otro, la Ética tiene como objetivo (teleología) la felicidad de los ciudadanos —eudemonía el bien supremo. Pero se diferencian en que para Platón este bien supremo se encuentra en el mundo inteligible separado del mundo sensible. Para Aristóteles no existe tal separación.
5. Los dos van a coincidir en que la virtud y la felicidad de los ciudadanos son imposibles de conseguir al margen de la polis, para los dos el hombre es un animal político.
6. Los dos van a estar de acuerdo en que Ética y Política forman parte de una misma moneda. Una parte no puede entenderse sin la otra y viceversa.

1.5.3. La relación en cuanto a la política

1. El planteamiento de Aristóteles se centra en el estudio riguroso y empírico de 158 constituciones de diversas ciudades. En cambio, Platón aunque tuviese como punto de referencia a Esparta, su análisis es idealista y utópico frente al realismo y pragmatismo aristotélico. Aristóteles nos habla sobre lo que sucede en ese momento; en cambio, Platón nos habla de cómo idealmente debería suceder.
2. Coinciden ambos en que el régimen político justo es aquel que tiende al bien común y a la felicidad de todos los ciudadanos. En el caso de Platón, la felicidad se alcanza cuando cada ciudadano cumple con la función que le corresponde por su capacidad y educación; la felicidad en Aristóteles está restringida a soldados, magistrados, sacerdotes y gobernantes.
3. Los dos estarán de acuerdo que tanto la Aristocracia como la Monarquía son regímenes justos y buenos, y ambos rechazarán a la Democracia (Demagogia), la Oligarquía y la Tiranía como regímenes injustos.

4. Para Platón, el régimen político perfecto es el de la Aristocracia (el gobierno de los mejores) o de la Monarquía y si es de uno solo. En cambio para Aristóteles el régimen más equilibrado es aquel que procede de una mezcla entre la Aristocracia (ricos) y Democracia (pobres) lo que daría lugar a una clase media.
5. Aristóteles criticará a Platón porque éste suprimía a la familia y a la propiedad privada a los miembros de las clases dirigentes tanto a soldados como a gobernantes. Aristóteles defenderá a la familia como núcleo básico de la sociedad.
6. A Aristóteles el comunismo le molesta, es mejor que cada uno se ocupe de sus propios asuntos y la propiedad debe ser privada.
7. De mismo modo que es conveniente y bueno que el esclavo exista y sea inferior al amo, al que le debe siempre sumisión y obediencia, así también la mujer debe estar subordinada al hombre. En Platón, la educación permite una igualdad de oportunidades y progreso sin distinción de sexo.
8. Platón dio demasiada importancia al Estado frente a la abolición de la familia. El amor es insípido y el adulterio es permitido.

1.5.4. LA RELACIÓN EN CUANTO AL ALMA

1. Platón defenderá la inmortalidad del alma. Aristóteles negará la inmortalidad del alma individual. Para éste el alma es mortal. No obstante Aristóteles admite un entendimiento incorruptible e inmortal el agente.
2. El planteamiento de Platón tiene connotaciones y antecedentes religiosas (principalmente mitos órficos y pitagóricos) mientras que Aristóteles carece de connotaciones religiosas.
3. El lugar natural de las almas para Platón es el mundo inteligible o de las ideas; para Aristóteles, el lugar natural de las almas será el cuerpo en una unión sustancial.
4. La concepción del hombre en Platón es dualista: el alma se une con el cuerpo de forma accidental. En Aristóteles cuerpo y alma no son una dualidad sino que constituyen una única sustancia natural: el ser vivo. La unión con el cuerpo no es accidental sino sustancial.
5. Para Platón, el alma es principio vital pero sobre todo es principio del conocimiento racional. En Aristóteles, el alma es principio vital del cuerpo.
6. La tarea del alma para Platón es la de controlar el cuerpo, purificarse, contemplar e inteligir las ideas, en cambio para Aristóteles el alma es la forma respecto al cuerpo que es materia, es acto (entelequia) respecto al cuerpo que es potencia (*dynamis*).
7. Mientras que Aristóteles nos habla de tres tipos o partes del alma: la racional, la sensitiva y la vegetativa, en el caso de Platón no está claro que hable de partes sino más bien de funciones o propiedades del alma: *sofía, zimos y epizimía*.

1.6. RELACIÓN ENTRE PLATÓN Y S. AGUSTÍN

1. S. Agustín pertenece a la patrística la cual se basó en gran medida en el pensamiento platónico completado con el pensamiento judeo/cristiano.
2. S. Agustín toma de Platón: a) la figura del Demiurgo pero transformado en el Dios cristiano, b) el mundo suprasensible lo convirtió en el cielo cristiano, c) a la idea de la inmortalidad eliminó las reencarnaciones.
3. Ambos colocan al conocimiento sensible en un segundo plano: aparente e imperfecto.

4. En el conocimiento racional en S. Agustín se establece una correlación entre los datos sensibles y los modelos, productos de las ideas de la mente divina. Al igual que Platón con el conocimiento, al recordar las cosas por imitación de los modelos del mundo de las ideas.
5. En ambos, el conocimiento superior consiste en la contemplación de las ideas eternas y no hay necesidad del dato sensible, ni de razonamiento. Este conocimiento, el contemplativo, es el objetivo de la sabiduría. Pero se diferencia de Platón en que este conocimiento en S. Agustín no es otro que la presencia de Dios en el interior del hombre.
6. Hay diferencia entre ambos en el concepto Idea, ya que para Platón las ideas son autónomas e independientes, existen por sí mismas, en el caso de S. Agustín las ideas están en la mente divina, son los pensamientos de Dios.
7. Hay diferencia entre ambos a la hora de alcanzar el conocimiento de la verdad. Para Platón con la dialéctica o la ascesis se puede alcanzar pero para S. Agustín es necesario la gracia divina, sin ella no podríamos conocer la Verdad. Y es lo que llama "Iluminación".
8. Se diferencian ambos en cuanto a la dirección del alma respecto al cuerpo. Para S. Agustín el alma no siempre puede dirigir el cuerpo debido al pecado original cometido por Adán y Eva. El alma, a veces, no puede dominar al cuerpo y es éste el que domina al alma ya que su voluntad es débil. La elección del alma, "el libre albedrío", está deteriorada y se inclina más al mal que al bien. Entonces el hombre recibe la gracia divina que convierte la acción en libertad. En Platón, el alma, a veces, se deja dominar por el cuerpo en la parte concupiscible e irascible pero no necesita de ninguna gracia divina exterior sino que por sí misma se irá liberando del contaminante cuerpo a través de la catarsis.

1.7. RELACIÓN DE PLATÓN CON DESCARTES Y NIETZSCHE

1.7.1. CON DESCARTES

1. Si Platón es un dualista en todos los planos de la realidad: ontológico, epistemológico, antropológico, sucede lo mismo en Descartes, la res cogitans coincide con el alma platónica, y la res extensa hace referencia al cuerpo platónico.
2. Ambos son racionalistas.
3. Si la res cogitans cartesiana cuyo atributo es pensar y su actividad fundamental es intuir, en Platón el pensamiento se corresponde con la *dianoia* y la intuición.
4. La intuición platónica es capaz de captar ideas, lo mismo sucede con Descartes, la intuición cartesiana capta las ideas innatas (nivel de *noesis* en Platón).
5. Si Platón rechaza como conocimiento el nivel de las creencias (*pistis*) y el de imaginaciones (*eikasía*) del mismo modo Descartes rechaza las ideas adventicias y las ficticias como inapropiadas para el conocimiento de la verdad.
6. Tanto en uno el conocimiento matemático (*dianoia*) como en otro las matemáticas euclidianas representan un nivel de conocimiento epistémico (científico) y desempeñan un papel fundamental en ambas teorías del conocimiento. Todo el pilar del método cartesiano está basado en la deducción matemática. En Platón es un paso previo para alcanzar el nivel del conocimiento filosófico.
7. La posición dogmática en ambos autores se manifiesta en el convencimiento de que la verdad absoluta existe y es posible conocerla.

8. Salvando las diferencias históricas el Demiurgo viene a ser substituído por la substancia divina cartesiana. Ambos ponen en marcha el mundo y son modelos de referencia para el conocimiento y el comportamiento moral.
9. No obstante, ambos pensadores se separan y se diferencian en muchas cuestiones.
10. La carga moral y religiosa que Platón que establece en el alma y el cuerpo no aparece ni de lejos en Descartes. Las teorías de la inmortalidad del alma de acento religioso viene a ser afirmado por Descartes que la substancia pensante el alma pertenece a otro nivel que el cuerpo y que posee sus propiedades y cualidades propias.
11. La teoría y leyes del movimiento sobre el cuerpo cartesiano que le permite tener su propia independencia respecto al alma sería muy difícil catalogarla en el sistema platónico.

1.7.2. Con Nietzsche

1. Si en Platón existen dos mundos: el sensible y el inteligible, en Nietzsche sólo hay uno, el sensible.
2. Si Platón es dogmático al afirmar la existencia de la verdad absoluta, para Nietzsche la verdad no es una propiedad de la realidad sino una valoración subjetiva. Entre la verdad y el error no hay antagonismo.
3. Si la intuición eidética es la capacidad que nos permite captar el pensamiento filosófico como la suma del saber en Platón, para Nietzsche la intuición no tiene nada que ver con la razón, es todo lo contrario, es un método de comprensión de la vida, la define como una especie de adivinación, de mirada penetrante, perspectiva e interpretación..
4. Si en Platón existe un mundo de ideas eternas: verdad, justicia, belleza... en Nietzsche no hay tal mundo pues sólo existe el mundo espacio/temporal experimentable y captable por los sentidos.
5. Frente a la racionalidad platónica la irracionalidad, la inconsciencia, la pasión y la fuerza en Nietzsche.
6. Si Platón es Apolo, racionalidad, orden y armonía, Nietzsche es Dionisos, desorden, caos, instinto y devenir.
7. No, obstante podemos encontrar algunas similitudes:
8. La verdad del señor de Nietzsche es la verdad del filósofo platónico.
9. La clase gobernante platónica sería el niño de Nietzsche, el camello se correspondería con la clase de los productores, la nobleza aristocrática platónica con el aristócrata superhombre nietzscheano y el león se correspondería con la clase militar platónica.

1.8. VALORACIÓN: LA LUZ EN PLATÓN

El tema de la luz en Platón lo toma como una segunda navegación que se emprende cuando desaparece el viento y no sirven las velas y entonces, se apela a los remos. La primera navegación corresponde a las sombras, el mundo de los físicos presocráticos, en el que el conocimiento fundamentalmente es sensible. La segunda navegación, con atisbos en Anaxágoras y Parménides, será el descubrimiento de la luz y la aparición del mundo inteligible.

Las navegaciones nos llevan a descubrir dos planos del ser: la sombra, lo fenoménico, visible, material, sensible, empírico y físico; frente a la luz, lo invisible, metafenoménico, inmaterial, suprasensible, metaempírico, suprafísico, e inteligible.

Los conceptos luz/sombra en la obra de Platón tienen un significado eminentemente simbólicos. Los términos luz/sombra platónico nos lleva más allá de la realidad inmediata, concreta y particular. De ahí, que adquiera estos usos hermenéuticos un valor ontológico y trascendental. Cuando la temática adquiere en Platón mayor profundidad y complejidad entonces, el mito, la alegoría y el símil denotan una presencia notable, utilizando el ateniense estos recursos lingüísticos como matriz sapiencial suplencial del logos.

¿Qué definición de luz se localiza en la obra platónica? De forma negativa, aquello que se opone radicalmente a la sombra, a la ignorancia. De forma positiva, aquello que posibilita la plena realización de la humanidad como alumbramiento, parto o arte mayéutico.

Una vez destacado el papel simbólico de la luz, y definida ésta, corresponde ahora realizar un camino heurístico indirecto, comenzando por su opuesto, la sombra y cerrando el recorrido con la luz. Otras veces, emprenderemos senderos paralelos, luz/sombra o viceversa, en los que ambas entidades se suceden, y por último, la heurística acogerá a la luz en un lugar de preeminencia y distanciamiento respecto a su contrario.

Si a la sombra le corresponde un espacio físico, óptico (mundo sensible); a la luz no le es propio tal espacio, sino que se le sitúa en un lugar trascendental (mundo inteligible).

Nuestro mundo, en el que cohabitamos, mundo gignomena, es el mundo de las sombras, y desde que somos arrojados, paridos al mundo hasta que fallecemos, estamos fatídicamente encadenados en él. El mundo de las sombras del ateniense, se caracteriza porque en él no existe ninguna realidad como la verdad, la justicia, la belleza o el bien. No se da, lisis, laques o la piedad. Nuestra vida está constituida por una falsa apariencia, por unas relaciones oscuras llevadas al engaño, pues la verdad no cohabita entre nosotros. Somos pura manifestación fenoménica, mera apariencia y máscaras de un desolador espectáculo. Vivimos en un estado de esquizofrenia. Es la vida de Matrix, de Harry Potter, mundos en el que la realidad se convierte en virtual y lo virtual en real.

Hay una alegoría bellísima en el libro VII de la República donde nos habla de ésta condición de oscuridad en la que se encuentra toda la humanidad. Me refiero al archiconocido símil de la Caverna, en el que nos viene a contar que, *“en un antro unos hombres se encuentran amarrados desde siempre, y lo único que han percibido ha sido un muro de la cueva, y en este muro aparecen sombras y reflejos que vienen desde el exterior del antro, gracias a que hay una fogata justo en la entrada, de forma que todos los viandantes que se desplazan por la cercanía del antro se reflejan en el muro”*. Los objetos simbolizados por la sombra incluye todo el conjunto de creencias que se basan en la negligencia de las apariencias y en la transitoriedad o fugacidad que representa el tiempo.

Ésta es la condición de toda la humanidad, estar en un mundo de cegera, sujetos y mirando en una sola dirección. Esta situación de génesis humana le permite tener al menos, sensaciones onto, sentir emociones lo concupiscible y sentimientos lo irascible, agarrarse a la fe y creer pistis, soñar e imaginareikasí y escapar en un mundo de las ilusiones y la fantasía. Estas cualidades humanas denotan en Platón una carga peyorativa, pues los objetos que se captan no son realidades sino copias, imitaciones, reflejos y participaciones de lo real. Vivimos pues, en un mundo inverso, un mundo al revés. Caduco, efímero, transitorio, imperfecto, decadente, mudable y temporal, pues no hay nada permanente en este mundo sino un devenir, un flujo continuo, donde los seres que lo constituyen presentan múltiples formas. En este nivel óptico, este mundo de oscuridades adquiere connotaciones de despreciable, cárcel, origen de todo mal e ignorancias.

En síntesis, este mundo nuestro de la penumbra es una copia y una degeneración del mundo lumínico.

Si aquí acabáramos estaríamos en la primera navegación, en un Platón negativo y pesimista, ¿pero, tiene la humanidad alguna posibilidad de salir de esa penumbra en la que se encuentra sometida y llegar a la luz?

Volvamos al mito de la Caverna, y nos encontraremos con un ateniense esperanzado y optimista. Él nos ofrece varias vías. Es posible salir del antro y llegar al exterior, pero no es cosa fácil. Es preciso que podamos volver la mirada hacia otro lugar, que rompamos nuestras ataduras que nos ahogan y que nos esforcemos para poder salir a la luz.

En el símil nos describe el ateniense, *“Cómo uno de los prisioneros logra zafarse de las amarras y tras arrastrarse sale al exterior. Ya en el exterior, la luz lo cegó y no veía nada, para que poco a poco, fuera contemplando la realidad luminosa. Al principio, estaba confuso, no sabiendo distinguir el fenómeno de la ontología, pero más tarde sí pudo distinguir ambos niveles. Posteriormente, regresó al interior del antro a contar a sus compañeros que había contemplado la verdad y que está fuera. Éstos se rieron de él y no se lo creyeron”*.

¿Qué hay de hermenéutica en esta fase de la alegoría? La primera interpretación nos lleva a la posibilidad de salir de este mundo de sombras y esta posibilidad adquiere varios significados: la más conocida es la epistemológica, nos encontramos en una situación de conocimiento dóxico, de pura opinión para ascender dialécticamente hasta un nivel epistémico, científico (Saltar del nivel virtual al nivel real como en la película de Matrix)

La filosofía va a posibilitar la liberación a través de las matemáticas, bajo una estrategia dialéctica pasando desde un mundo sensible a un mundo inteligible gracias a la anamnesis y a la methesis, descubriendo el mundo de la luz, simbolizado por el sol, a través de una mayéutica innatista. Esta hermenéutica gnoseológica se encuentra magníficamente expuesta en el libro VI en la alegoría de la Línea Dividida. Platón divide el conocimiento en cuatro grados y a su vez, dividido en dos mitades desiguales. Cada grado es un orden creciente de claridad respecto a la luz o verdad, o un paso del prisionero en el recorrido hacia el exterior. Se pasa pues, desde el mundo de la opinión (de lo sensible y de las creencias) hasta un mundo científico/real constituido por entes matemáticos *dianoia y eidéticos noesis filosófico*.

Un segundo significado es, y no en menor importancia que el epistémico, el virtuoso, o **areté**. Platón a través, de un cumplimiento riguroso de la **andreia, frónesis, sofrosine** y regulada por la dikaiosine, somete a la areté a la catarsis, nos dirá el ateniense ni Espeusipo (ascetismo) ni Eudoxo (hedonismo) sino Filebo (el punto intermedio). Con la catarsis y el cumplimiento de la areté y en una posición eudemonista se podrá alcanzar la luz, y por consiguiente, el bien.

Un tercer significado, que adquiere entre nosotros una gran relevancia y significación es, la interpretación de las alegorías como **paideia**. La educación no es otra cosa que pasar de la ignorancia y opinión al saber filosófico, objetivo largo y tortuoso para, en definitiva, conseguir sabios gobernantes, expresado en regímenes dispares como la monarquía o una república aristocrática.

Un cuarto significado, expresado principalmente en el diálogo del Banquete, es el de **Eros**. El amor va escalando (lo mismo que el prisionero) desde la belleza de los cuerpos, después al del alma, continuará en la ciencia, y por último, llegará a la luz o sol: la belleza en sí. Ante la satisfacción que encontramos con los cuerpos en la relación amorosa, nos dice el ateniense, este placer no es sino una sombra de la plenitud lumínica.

Por último, descubriendo en los diálogos de la República, la Apología y el Fedón, entre otros, descubrimos la hermenéutica de la muerte. La filosofía es el camino de preparación para la muerte, es un puente entre dos orillas. La luz se encuentra al atravesar el puente. En el mito de Er, de la República nos cuenta los sucesos tras la muerte, en la Apología la compostura de Sócrates ante

la muerte y en el Fedón nos encontramos con una serie de pruebas sobre la inmortalidad. En la alegoría de la Caverna, la vida sería un pasar, o atravesar hacia una vida más plena y contemplativa: la de la verdad, la justicia, la belleza, la realidad y el bien.

Hemos acabado las interpretaciones precisamente de cómo está constituido el mundo de la luz, el inteligible. La luz simbolizada por el sol, la luna, los astros del cielo, que tan magníficamente nos los expone en la República libro VI en el símil del Sol: *“El sol es aquello que hace que otras cosas sean visibles dándole luz, y es la razón de su existencia y crecimiento”*. El sol ilumina a los ojos para que éstos puedan contemplar el bien en la cúspide, acompañado en estratos por la verdad, la justicia, etc. En el símil del antro correspondería el sol como instancia superior e independiente que presenta sus propias cualidades. La luz, el sol, es el mundo real, donde no hay copias sino originales, únicos e irrepetibles, objetos que los llama Platón, onta, eidos, puros, perfectos, eternos, inmutables (en ellos se encuentran la inmovilidad y la estabilidad), indisolubles, idénticos, entes reales, verdadero ser, ser por excelencia. El eidos, la luz es *“Aquello que hace que una cosa (del mundo aparente) sea en sí mismo, la ousía u onta, quiddidad o esencia de la cosa”*. Adquiere los objetos de la luz carácter de absolutez de en sí, por sí y para sí, frente al carácter de los objetos de la sombra que son relativos a, para otro.

En conclusión, la garantía de todo conocimiento real, de la búsqueda de la areté, la perfección en la paideia y el eros con el ánima, sólo lo podremos encontrar, en un mundo que no es éste, mundo de sombras, sino en un mundo de luz distinto, el mundo inteligible.

1.9. 2ª VALORACIÓN: UTOPIA Y REPUBLICA

La obra de la República de Platón es utópica. Platón a diferencia de Aristóteles, no se basa en un estudio de las constituciones de las polis, un estudio empírico, contrastado con la experiencia, sino que inventa, imagina una república gobernada por filósofos, un gobierno de sabios. Aunque puede considerarse la República una obra utópica, Platón siempre tuvo en su mente a Esparta como marco de referencia en muchos aspectos de su obra, sobre todo, en el análisis de la clase social militar, la vida entregada a la ciudad, la educación del cuerpo, la vida en común, la falta de vida privada y propiedad, cuestiones que también abarcaría a la clase gobernante.

Tras la muerte de Platón, las obras utópicas tomarían fuerza en el renacimiento, destaca *Tomás Moro* y su obra *“Utopía”* que dedica el capítulo más largo a la República de Platón. En realidad, el término utopía se lo debemos a Moro que fue quien la inventó y la define como *“un lugar no existente, sin localización”*. Utopía es una isla donde los ciudadanos no tienen propiedad privada y practican una economía autóctona. Una isla en la que reina la justicia y el bienestar. La utopía renacentista se sumerge en el pueblo creando mundos imaginarios de placer y sin dolor: *“La Cucuña”*, *“Jauja”*, *“El país de los gaudules”* o pensando en descripciones paradisíacas con el descubrimiento del mundo, como *“El Dorado”* ilusión de todo europeo en la búsqueda del nuevo continente.

La búsqueda de la justicia como deber de todo gobernante está presente en la obra de Platón. Si Platón entiende la injusticia en los sistemas reprobables, como la democracia, nos está lanzando un mensaje subversivo: que la justicia no se están dando y que se está confrontando dialécticamente con la realidad social de su momento en Atenas. Establece, pues, una confrontación de la política ateniense entre lo que hay y lo que debería de haber. La utopía platónica es por lo tanto, crítica liberadora, pues cuestiona la identidad social asumida.

En esta línea de pensamiento, podemos encontrar la obra de *Tomás Campanella* *“La ciudad del sol”* que nos presenta un comunismo total platónico, donde su jerarca mayor es el metafísico HOH,

rodeado de sus ministros Pon (poder), Sin (sabiduría) y Mor(amor) o Saint Simon con “*Catecismo político*” que nos habla de socialización de la sociedad, u otros como: Fourier (La armonía social) sobre la comunas en el trabajo, Babeuf (La revolución de los iguales) sobre la democracia, igualdad y virtud, Cabe (Viajes a la Icaria) de las comunas, Morris (Viaje a ninguna parte) de una sociedad sin clases, autogestionado, donde la máquinas sustituye al hombre, Huxley (Un mundo feliz) la ingeniería genética y un mundo superindustrializado controlan y dirigen al hombre, con Orwell (Rebelión en la granja) el poder se hace totalitario etc. etc.

Con la obra “*Nueva Atlántida*” de Francis Bacon, se retoma la reflexión sobre el gobierno de los filósofos, de los sabios, también en una isla: “*Bensalem*” Una clase de intelectuales que gobiernan sin contar con el pueblo. Una situación idéntica ocurre en la República de Platón. Las utopías nos presentan diferentes formas de organizar la sociedad y de distribución de poder, variaciones imaginativas de poder y con ello se quiere deslegitimar el poder, poner en cuestión su uso y la autoridad.

Platón nos hablaba del gobierno de los aristócratas, de los mejores, de la élite y el resto de la población debería seguir las pautas y el camino de los más dotados. Ortega y Gasset en sus obras: “*El hombre y la gente* y *La rebelión de las masas*” concibe a la sociedad bajo la rectoría de los mejores y dentro de un Estado reducido al mínimo en su intervención coercitiva. Un ideal platónico: aristocrático espiritual, minoría selecta e intelectual frente a la mayoría o masa social. Éstos (comenta Ortega) deberían dejarse llevar dócilmente por aquéllos, pero la pérdida de conciencia de ejemplaridad de la minoría y la emancipación de la mayoría ha producido la rebelión de las masas que es la mayor amenaza que se cierne sobre los destinos de Occidente.

En una línea de crítica a la posición platónica no encontramos a Popper con su obra: “*La sociedad abierta y sus enemigos*”. Popper realiza un ataque ideológico contra el historicismo como sustento teórico de las ideologías totalitarias, consideradas filosofías reaccionarias y propias de sociedades cerradas. Una sociedad a modo de la República de Platón, organizada con normas y una estructura fija e inmutable, en la que no se admite el ejercicio crítico de la razón. Una sociedad platónica cuyos individuos están encasillados y no cabe la remota posibilidad de libertad alguna, cambio o evolución. Frente a esta sociedad totalitarista platónica, Popper ofrece la posibilidad efectiva de las democracias modernas que rechaza incluso con violencia las tiranías de cualquier signo y ofrece la libre discusión y unas instituciones que protejan la libertad de todos. Y aunque odia la prepotencia del Estado y la arrogancia de las burocracias, el Estado es un mal necesario, resulta imposible eliminarlo del todo.

Popper va en búsqueda de una sociedad racional y realista y no una utopía, donde la libertad y la justicia, en este orden, constituyan los elementos claves de la sociedad democrática. Para Popper, Platón es la expresión de reacción contra la sociedad abierta, un teórico estado ideal donde se detiene todo cambio sociopolítico, un estado petrificado, estructurado sobre una rígida división de clases y sobre el dominio exclusivo de los filósofosreyes. Los filósofos educados por el Estado protegen la decadencia del Estado, e impide cualquier movimiento político. Aparece pues, en Platón, con toda claridad, el tribalismo y el totalitarismo, base de una fe historicista, con un Platón (a diferencia de Sócrates) no buscador de la verdad y demócrata que piensa y actúa críticamente en la polis para mejorar sus leyes, sino un orgulloso poseedor de la verdad.

Toda utopía también puede servir de mecanismo de huida, de evasión, una forma de no afrontar los problemas, fruto de nostalgias u olvido de la no coincidencia entre lo deseable y lo realizable. Respecto a este significado de utopía también puede interpretarse a Platón que huye y se sumerge en sus sueños al fracasar estrepitosamente una y otra vez sus intentos de llevar a cabo sus

ideas políticas en Siracusa. Una forma de evadirse es la de crear mundos de fantasía, surrealismo e ilusión. Este sentido lo podemos encontrar en la pintura renacentista de *El Bosco* con su “*Jardín de las delicias*” o más tarde en el propio surrealismo de Dalí “*Gala mirando al mar mediterráneo*”. La literatura y el cine están llenos de ejemplos, cabe destacar toda la obra de Julio Verne, la De Swift con “*Viajes de Gulliver*”, de Wells, “*La máquina de explorar el tiempo*”, en nuestro tiempo, películas como “*La guerra de las galaxias o Matrix*”.

1.10. VOCABULARIO

1. **Dialéctica.** Es el método de conocimiento más perfecto, su resultado permite la contemplación directa de las Ideas a través de la intuición intelectual “*noesis*”, en especial la Idea del Bien. La dialéctica es un conocimiento científicoepistémico. La dialéctica en su proceso inicial es un ascenso del mundo sensible al inteligible, pero una vez en él, es un acto puro de la inteligencia que no tiene apoyo en el mundo sensible, sino que transcurre de Idea a Idea. Es propio de la filosofía.
2. **Dianoia y razonamiento.** Es el segundo método de conocimiento y es inferior a la dialéctica. Parte de un supuesto general para llegar a la idea. El supuesto tiene un apoyo con el mundo sensible en los casos particulares y necesita dar pasos para llegar a la conclusión es lo que lo hace más imperfecto que la dialéctica que no necesita dar pasos, sino que llega de modo directo. Este método es propio de las matemáticas. Es también un conocimiento científico.
3. **Eikasía o estatis.** Es una facultad cognoscitiva que corresponde al mundo sensible imaginario, y por tanto, es un conocimiento aparente, no real, no científico. Es el grado de conocimiento más inferior, el menos fiable, y abarca también las ilusiones y los sueños. Este acto se apoya en conjeturas y opiniones sin ninguna prueba o fundamento. En definitiva, es un conocimiento engañoso.
4. **Pistis o creencias.** Es una facultad cognoscitiva que corresponde al mundo sensible, y por tanto, es un conocimiento aparente, no real, no científico. Es el segundo grado de conocimiento menos fiable tras la imaginación. La creencia en los objetos materiales o físicos, se trata de un conocimiento sensible que conseguimos mediante los sentidos. Es grado corresponde a la Física, la cual no es ciencia para Platón.
5. **Ideas o eidos.** Es la esencia de las cosas, aquello que hace que cada cosa sea lo que es, la mismidad o quiddidad de la cosa. La idea es un ente real, el verdadero ser de las cosas y existe como realidad extramental, por tanto, una idea no es una representación mental de un concepto. La idea es la realidad “*en sí*”, “*por sí*” y “*para sí*” lo que indica el rasgo de no relatividad sino el carácter de absoluta. La idea es un paradigma, un modelo de lo que debe ser cada cosa. Las cosas participan, se asemejan o imitan a las ideas pero nunca llegarán a ser como ellas que son originales, únicas, puras, inmóviles, invisibles, irrepitibles, inmateriales, invisibles, inteligibles (no captadas por los sentidos), eternas, en definitiva perfectas. Platón establece una jerarquización de las ideas a veces coloca en el vértice la idea del Bien, y otras, la Unidad, el Ser, la Belleza etc, según el diálogo que corresponda. En síntesis, una idea es la unidad suprema de la multiplicidad de las cosas sensibles.
6. **Anamnesis o recordar.** Conocer no es otra cosa que recordar, un recordar cosas sabidas, aquello que el alma ha conocido antes de unirse al cuerpo. En este mundo sensible se establece la relación con el mundo inteligible o real. Las cosas nos hace recordar, nos despierta a través de la participación, semejanza o imitación. El mundo sensible nos sirve de ocasión y de reminiscencia para recordar.
7. **Ascesis** Es uno de los modos de conocimiento. Es una elevación desde el mundo sensible al mundo inteligible a través de la *catarsis*, en un proceso de purificación hasta alcanzar el mundo puro de las ideas.
8. **Virtud.** Es la areté, la imitación del Artífice o Hacedor, principio, medio y fin de las cosas. La perfección es la norma suprema y objetiva de la virtud. La perfección determina el sentido
9. **Felicidad.** La felicidad absoluta le es propia a las almas en el mundo inteligible en su actividad contemplativa de las ideas. En el mundo sensible para ser feliz hay que alcanzar la areté, la virtud, o a través de la purificación catarsis del alma a través de un jugo dosificado entre lo placentero y lo racional. La felicidad no se alcanza solo por el placer o la inteligencia sino por una mezcla de ambas.
10. **Mundo sensible.** En el mito de la caverna lo representa el interior, un mundo oscuro y de sombras en el que los hombres encuentran encadenados. Es un mundo aparente, no real. Es un mundo interior. Este mundo es un gran cuerpo y sus objetos son imágenes, reflejos, apariencias, pasajeros ocasionales e instrumentales, son objetos copias, cambiables, caducos, imperfectos. La actividad cognoscitiva de este mundo es la imaginativa *eikasía* y sensitiva *pistis* actividades que no pueden dar el verdadero conocimiento científico *epistémico* sino que nos da un conocimiento aparente y opinable dóxico. El mundo sensible tuvo un origen, nos lo cuenta en el *Timeo*, la obra más leída en la edad media, nos dice Platón que el mundo fue causado por el Demiurgo, el Artífice o Hacedor. Ordenó lo caótico en una figura geométrica, el dodecaedro, ese es el universo físico.
11. **Mundo inteligible.** En el mito de la caverna lo representa el exterior, un mundo de luz y de felicidad plena. Es un gran alma, y en ella, las almas son felices contemplando las ideas del Bien, la Justicia, la Verdad y la Belleza. Es el mundo real, superior, puro, invisible, eterno, inmutable y perfecto. Es el mundo de las ideaseidos. Es el mundo de las formas, de la pura inmaterialidad formado por dos tipos de entes: matemáticos (figuras y números) y eidéticos (las ideas) En este mundo es donde produce el conocimiento de la verdad y la realidad a través de la actividad intelectual/contemplativa. Desde el mundo sensible se puede ascender al mundo inteligible a través de la anamnesis, la dialéctica, la ascesis y la erótica. Bien razonando dianoia bien intuyendo eidética mente noesis.
12. **Cuerpo.** Tanto el hombre como el mundo tiene un cuerpo de naturaleza sensible, material y mortal. El cuerpo humano lo localiza en el bajo vientre y se define como lo *concupiscible*. Es la parte menos humana, más inferior, y es constituida por el mundo de los deseos e instintos. Hay otra parte del cuerpo situada en el tronco, alrededor del pecho llamada *irascible*, constituida por los sentimientos, emociones y valor. Tanto una parte como otra es visible, cambiante espacio/temporal y raíz de todo mal e ignorancia. El cuerpo es irracional y heterónimo del alma, no tiene consistencia por sí mismo.
13. **Alma.** Según Platón el hombre es un ser compuesto. De cuerpo y alma. El alma es de naturaleza inteligible. Y su

lugar natural no es el cuerpo, este hecho es un puro accidente. Su lugar natural es el mundo inteligible. El alma es lo que verdaderamente define al hombre y su naturaleza es inmortal lo contrario al cuerpo. Las almas tienen una actividad contemplativa de la verdad, la justicia, la belleza y el bien. Y esta contemplación las hace felices. El alma tiene varias funciones: a) *Sophía* o sabiduría, pensar puro, inteligible b) *Thymos* que representa los sentimientos de la nobleza, la esperanza y la valentía c) *Epithimía* representaría la función más contaminada por el cuerpo en la parte concupiscible: los deseos y los instintos d) *Dikaiosyne* o justicia encargada de armonizar las funciones anteriores.

- 14. El bien.** Es entendido en la República como la Idea Suprema. Idea de las ideas simbolizada por el término el Sol. Todas las ideas aspiran a la idea del Bien. Platón nos presenta una jerarquía de las ideas en el mundo inteligible donde la idea del Bien se le coloca en la parte superior de la pirámide. El Supremo Bien no se encuentra en el mundo sensible. Ahora bien, un acto es bueno porque participa methesis, de la idea del Bien. La bondad absoluta no se encuentra en el mundo sensible, pero hay cosas buenas que nos hacen recordar –*anamnesis* la idea del Bien. Todo conocimiento dialéctico tiene como finalidad alcanzar el Bien. Ontológicamente el Bien es Ser y el mal es el Noser. En base del Ser está el Bien. El Ser es Bueno. En el plano de la ética el Bien es una mezcla de placer regulada por la razón, ni ascetismo, ni hedonismo. No obstante, toda vida virtuosa tiende hacia la consecución del Bien. La educación y la formación de los ciudadanos para llegar a ser sabio y gobernantes filósofos deberán haber adquirido la idea del Bien.
- 15. Estado.** Se trata de un Estado ideal, no real. Un Estado ideal, una ciudad perfecta, con un gobierno perfecto: la Aristocracia o la Monarquía. En este Estado ideal cada ciudadano es feliz al realizar la función que le corresponde según educación y virtud. Así los comerciantes tendrán la virtud de la templanza, los guardianes la fortaleza y los

gobernantes la prudencia. Para la construcción de Estado ideal es necesario que la Politeia se convierta en Paideia.

- 16. Ciudadano.** Es aquel que cumple con la función que le corresponde dentro del Estado. No todos los ciudadanos están igual dotados. Cada ciudadano puede llegar a ser gobernantes por sus méritos y nunca por su sangre o linaje. Se distinguen hombres de oro (rey/filósofo) que se rigen por la virtud de la prudencia y dirigirán la ciudad, los hombres de plata (guardianes) se rigen por la fortaleza y defenderán la ciudad y los hombres de bronce (comerciantes) que se rigen por la templanza y cubrirán a la ciudad de las necesidades vitales.
- 17. Gobernante o arconte.** Lo constituye la clase que se conduce por el alma sophía y cuya virtud es la prudencia. Es la inteligencia de la ciudad. Son serviciales, veraces, generosos, valientes, honrados y concededores de la dialéctica. Es la clase más sacrificada que ninguna. Sólo si el político se transforma en filósofo o al revés podrá construirse la ciudad perfecta (no olvidemos que Platón está hablando de una utopía).
- 18. Justicia.** Tiene un sentido legal como función distributiva, de armonía, y de equilibrio tanto a nivel individual como colectivo. Aquello que corresponde hacer cada uno en la ciudad. Pero la justicia tiene también un significado ético. La justicia es una de las virtudes que permite que las otras: la sabiduría, la fortaleza y la templanza tengan un equilibrio. Tanto el sentido legal como ético, el filósofo/rey debe tener conocimiento de ella para que la polis funcione correctamente. Justicia aplicada a cada grupo social cumpliendo cada una con su función específica, la justicia del guardián como la de los artesanos. Dentro de los regímenes políticos sólo se entiende dentro de la Aristocracia/Monarquía en el resto de los casos se produce la injusticia.
- 19. Artesano.** Significa el “demiurgo”, constructor, no creador, del mundo. El dios hacedor, que contando con los cuatro elementos de Empédocles como materia caótica y el espacio híbrido, ordena e inyecta de inteligibilidad y da forma al mundo. El demiurgo colocó las almas en el mundo inteligible y el alma en el mundo sensible.

1.11. INTRODUCCIÓN A LA OBRA DEL TEXTO SELECCIONADO: LA REPÚBLICA

La República es escrita entre su primer y segundo viaje a Siracusa. Representa una de sus obras de máxima madurez en sus teorías filosóficas. Es la obra más completa, pues aparecen todas las cuestiones de su sistema filosófico: antropología, ética, política, ontología, epistemología y paideia.

Los dos libros de la obra que destacamos son el Lib. VI y el VII. Tiene una relevancia especial del Lib. VI, “la alegoría de la línea dividida” al final del texto, y del Lib. VII, merece una especial atención, “el mito de la Caverna”.

Tanto en la alegoría como en el mito Platón parte del supuesto de la dualidad mundo. El mundo sensible y el mundo inteligible. El M.S. ofrece un conocimiento aparente y de opinión (no científico). El M.I. ofrece un conocimiento real y científico.

En la alegoría de la línea dividida aparece una línea dividida en subsegmentos que abarca el conocimiento imaginario y sensible (conocimientos no científicos) y el conocimiento matemático y filosófico (científicos), cuestión que aparecerá en el mito con un mundo de sombras interno y mundo de luz exterior, el conocimiento verdadero.

Texto 1. “La Republica”.

Libro VI, 504 e-511 e ; Libro VII 514a -517 c Edt. Gredos, Madrid, 1992, pp.326-432

LIBRO VI

-Pero ¿acaso, preguntó Adimanto, no son la justicia y lo demás que hemos descrito lo supremo, sino que hay algo todavía mayor? Mayor ciertamente, respondí. Y de esas cosas mismas no debemos contemplar, como hasta ahora un bosquejo, sino no pararnos hasta tener un cuadro acabado. ¿No sería ridículo acaso que pusiésemos todos nuestros esfuerzos en otras cosas de escaso valor, de modo de alcanzar en ellas la mayor precisión y pureza posibles, y que no consideráramos dignas de la máxima precisión justamente a las cosas supremas.

-Efectivamente; pero, en cuanto a lo que llamas ‘el estudio supremo’ y en cuanto a lo que trata, ¿te parece que podemos dejar pasar sin preguntarte qué es?

-Por cierto que no, pero también tú puedes preguntar. Por lo demás, me has oído ¿Por Zeus que me parece que no!

-En todo caso sabes que a la mayoría le parece que el Bien es el placer, mientras a los más exquisitos la inteligencia.

-Sin duda.

-Y además, querido mío, los que piensan esto último no pueden mostrar qué clase de inteligencia, y se ven forzados a terminar por decir que es la inteligencia del bien.

-Cierto, y resulta ridículo.

-Claro, sobre todo si nos reprochan que no conocemos el bien y hablan como si a su vez lo supiesen; pues dicen que es la inteligencia del bien, como si comprendiéramos qué quieren decir cuando pronuncian la palabra ‘bien’.

-Es muy verdad.

-¿Y los que definen el bien como el placer? ¿Acaso incurren menos en error que los otros? ¿No se ven forzados a reconocer que hay placeres malos?

-Es forzoso.

-Pero en este caso, pienso, les sucede que deben reconocer que las mismas cosas son buenas y malas. ¿No es así?

-Sí.

-También es manifiesto que hay muchas y grandes disputas en torno a esto.

-Sin duda.

-Hablar de eso no pocas veces; y ahora, o bien no recuerdas, o bien te propones plantear bien te propones plantear cuestiones para perturbarme. Es esto más bien lo que creo, porque con frecuencia me has escuchado decir que la Idea del Bien es el objeto de estudio supremo, a partir de la cual las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas. Y bien sabes que, si no lo conocemos, por más que conociéramos todas las demás cosas, sin aquello nada nos sería de valor, así como si poseemos algo sin el Bien. ¿O crees que da ventaja poseer cualquier cosa si no es buena, y comprender todas las demás cosas sin el Bien y sin comprender nada bello y bueno

-¡Por Zeus que me parece que no!

-En todo caso sabes que a la mayoría le parece que el Bien es el placer, mientras a los más exquisitos la inteligencia.

-Sin duda.

-Y además, querido mío, los que piensan esto último no pueden mostrar qué clase de inteligencia, y se ven forzados a terminar por decir que es la inteligencia del bien.

-Cierto, y resulta ridículo.

-Claro, sobre todo si nos reprochan que no conocemos el bien y hablan como si a su vez lo supiesen; pues dicen que es la inteligencia del bien, como si comprendiéramos qué quieren decir cuando pronuncian la palabra 'bien'.

-Es muy verdad.

-Cuestiones para perturbarme. Es esto más bien lo que creo, porque con frecuencia me has escuchado decir que la Idea del Bien es el objeto de estudio supremo, a partir de la cual las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas. Y bien sabes que, si no lo conocemos, por más que conociéramos todas las demás cosas, sin aquello nada nos sería de valor, así como si poseemos algo sin el Bien. ¿O crees que da ventaja poseer cualquier cosa si no es buena, y comprender todas las demás cosas sin el Bien y sin comprender nada bello y bueno

-¡Por Zeus que me parece que no!

-En todo caso sabes que a la mayoría le parece que el Bien es el placer, mientras a los más exquisitos la inteligencia.

-Sin duda.

-Y además, querido mío, los que piensan esto último no pueden mostrar qué clase de inteligencia, y se ven forzados a terminar por decir que es la inteligencia del bien.

-Cierto, y resulta ridículo.

-Claro, sobre todo si nos reprochan que no conocemos el bien y hablan como si a su vez lo supiesen; pues dicen que es la inteligencia del bien, como si comprendiéramos qué quieren decir cuando pronuncian la palabra 'bien'.

-Es muy verdad.

-¡Por Zeus que me parece que no!

-En todo caso sabes que a la mayoría le parece que el Bien es el placer, mientras a los más exquisitos la inteligencia.

-Sin duda.

-Y además, querido mío, los que piensan esto último no pueden mostrar qué clase de inteligencia, y se ven forzados a terminar por decir que es la inteligencia del bien.

-Cierto, y resulta ridículo.

-Claro, sobre todo si nos reprochan que no conocemos el bien y hablan como si a su vez lo supiesen; pues dicen que es la inteligencia del bien, como si comprendiéramos qué quieren decir cuando pronuncian la palabra 'bien'.

-Es muy verdad.

-¿Y los que definen el bien como el placer? ¿Acaso incurren menos en error que los otros? ¿No se ven forzados a reconocer que hay placeres malos?

-Es forzoso.

-Pero en este caso, pienso, les sucede que deben reconocer que las mismas cosas son buenas y malas. ¿No es así?

-Sí.

-También es manifiesto que hay muchas y grandes disputas en torno a esto.

-Sin duda.

-Ahora bien, es patente que, respecto de las cosas justas y bellas, muchos se atienen a las apariencias y, aunque no sean justas ni bellas, actúan y las adquieren como si lo fueran; respecto de las cosas buenas, en cambio, nadie se conforma con poseer apariencias, sino buscan cosas reales y rechazan las que sólo parecen buenas.

-Así es.

-Veamos. Lo que toda alma persigue y por lo cual hace todo, adivinando que existe, pero sumida en dificultades frente a eso y sin poder captar suficientemente qué es, ni recurrir a una sólida creencia como sucede respecto de otras cosas —que es lo que hace perder lo que puede haber en ellas de ventajoso; algo de esta índole y magnitud, ¿diremos que debe permanecer en tinieblas para aquellos que son los mejores en el Estado y con los cuales hemos de llevar a cabo nuestros intentos?

-Ni en lo más mínimo.

-Pienso, en todo caso, que, si se desconoce en qué sentido las cosas justas y bellas del Estado son buenas, no sirve de muchos tener un guardián que ignore esto en ellas; y presiento que nadie conocerá adecuadamente las cosas justas y bellas antes de conocer en qué sentido son buenas.

-Presientes bien.

-Pues entonces nuestro Estado estará perfectamente organizado, si el guardián que lo vigila es alguien que posee el conocimiento de estas cosas.

-Forzosamente. Pero, tú, Sócrates, ¿qué dices que es el bien? ¿Ciencia, placer o alguna otra cosa?

-¡Hombre! Ya veo bien claro que no te contentarás con lo que opinen otros acerca de eso.

-Es que no me parece correcto Sócrates, que haya que atenerse a las opiniones de otros y tiempo de esas cosas.

-Pero, ¿es que acaso es correcto decir acerca de ellas, como si se supiese, algo que no se sabe?

-Como si se supiera, de ningún modo, pero sí como quien está dispuesto a exponer, como su pensamiento, aquello que piensa.

-Pues bien —dije, ¿No percibes que las opiniones sin ciencia son todas lamentables? En el mejor de los casos, ciegas. ¿O te parece que los ciegos que hacen correctamente su camino se diferencian en algo de los que tienen opiniones verdaderas sin inteligencia?

-En nada.

-¿Quieres acaso contemplar cosas lamentables, ciegas y tortuosas, en lugar de oírlas de otros claras y bellas? ¡Por Zeus! exclamó Glaucón No te retires, Sócrates, como si ya estuvieras al final. Pues nosotros

estaremos satisfechos si, del modo en que discurriste acerca de la justicia, la moderación y lo demás, así discurre acerca del bien.

-Por mi parte, yo también estaré más satisfecho. Pero me temo que no sea capaz y que, por entusiasmarme, me desacredite y haga el ridículo.

-Pero dejemos por ahora, dichosos amigos, lo que es en sí mismo el Bien; pues me parece demasiado como para que el presente impulso permita en este momento alcanzar lo que juzgo de él. En cuanto a lo que parece un vástago del Bien y lo que más se asemeja, en cambio, estoy dispuesto a hablar, si os place a vosotros; si no, dejamos la cuestión.

-Habla, entonces, y nos debes para otra oportunidad el relato acerca del padre.

-Ojalá que yo pueda pagarlo y vosotros recibirlo; y no sólo los intereses, como ahora; por ahora recibir esta criatura y vástago del Bien en sí. Cuidaos que no os engañe involuntariamente de algún modo rindiéndoos cuenta fraudulenta del interés.

-Nos cuidaremos cuanto podamos; pero tú límitate a hablar. Para eso debo estar de acuerdo con vosotros y recordaros lo que he dicho antes y a menudo hemos hablado en otras oportunidades.

-¿Sobre qué? Que hay muchas cosas bellas, muchas buenas, y así, con cada multiplicidad, decimos que existe y la distinguimos con el lenguaje.

-Lo decimos, en efecto.

-También afirmamos que hay algo Bello en sí y Bueno en sí y, análogamente, respecto de todas aquellas cosas que postulábamos como múltiples; a la inversa, a su vez postulamos cada multiplicidad como siendo una unidad, de acuerdo con una Idea única, y denominamos a cada una 'lo que es'.

-Así es. Y de aquellas cosas decimos que son vistas pero no pensadas, mientras que, por su parte, las ideas son pensadas, mas no vistas. Indudablemente.

-Ahora bien, ¿por medio de qué vemos las cosas visibles?

-Por medio de la vista.

-En efecto, y por medio del oído las audibles, y por medio de las demás percepciones todas cosas perceptibles. ¿No es así?

-Sí. Pues bien, ¿has advertido que el artesano de las percepciones modeló mucho más perfectamente la facultad de ver y de ser visto?

-En realidad, no.

-Examina lo siguiente: ¿hay algo de otro género que el oído necesita para oír y la voz para ser oída, de modo que, si este tercer género no se hace presente, uno no oirá y la otra no se oirá?

-No, nada.

-Tampoco necesitan de algo de esa índole muchos otros poderes, pienso, por no decir ninguno. ¿O puedes decir alguno?

-No, por cierto.

-Pero, al poder de ver y de ser visto, ¿no piensas que le faltó algo?

-Si la vista está presente en los ojos y la lista para que se use de ella, y el color está presente en los objetos, pero no se añade un tercer género, bien sabes que la vista no verá nada y los colores serán invisibles.

-¿A qué te referes?

-A lo que tú llamas 'luz'.

-Dices la verdad.

-Por consiguiente, el sentido de la vista y el poder de ser visto se hallan ligados por un vínculo de una especie nada pequeña, de mayor estima que las demás ligazones de los sentidos, salvo que la luz no sea estimable.

-Está muy lejos de no ser estimable.

-Pues bien, ¿a cuál de los dioses que hay en el cielo atribuyes la autoría de aquello por lo cual la luz hace que la vista vea y que las más hermosas cosas visibles sean vistas?

-Al mismo tiempo que tú y que cualquiera de los demás, ya que es evidente que preguntas por el sol.

-Y a la vista, ¿no es por naturaleza en relación a este dios lo siguiente?

-¿Cómo?

-Ni la vista misma, ni aquello en lo cual se produce —lo que llamamos 'ojo'— son el sol.

-Claro que no.

-Pero es el más afín al sol, pienso, de los órganos que conciernen a los sentidos.

-Con mucho.

-Y a la facultad que posee, ¿no es algo así como un fluido que le es dispensado por el sol?

-Ciertamente.

-En tal caso, el sol no es la vista pero, al ser su causa, es visto por ella misma.

-Así es.

-Entonces ya podéis decir qué entendía yo por el vástago del Bien, al que el Bien ha engendrado análogo a sí mismo. De este modo, lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que se entiende, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve.

-¿Cómo? Explícate.

-Bien sabes que los ojos, cuando se los vuelve sobre objetos cuyos colores no están ya iluminados por la luz del día sino por el resplandor de la luna, ven débilmente, como si no tuvieran claridad en la vista.

-Efectivamente.

-Pero cuando el sol brilla sobre ellos, ven nítidamente, y parece como si estos mismos ojos tuvieran la claridad.

-Sin duda. Del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es, entiende, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia.

-Eso parece, en efecto.

-Entonces, lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al conocer el poder de conocer, puede decir que es la Idea del Bien. Y por ser causa de la ciencia y de la verdad, concíbela como cognoscible; y aun siendo bellos tanto el conocimiento como la verdad, si estimamos correctamente el asunto, tendremos a la idea del Bien por algo distinto y más bello que ellas. Y así como dijimos que era correcto tomar a la luz y a la vista por afines al sol pero que sería erróneo creer que son el sol, análogamente ahora es corre pensar que ambas cosas, la verdad y la ciencia, son afines al Bien, pero sería equivocado creer que una u otra fueran el Bien, ya que la condición del Bien es mucho más digna de estima.

-Hablas de una belleza extraordinaria, puesto que produce la ciencia y la verdad, y además está por encima de ellas en cuanto a hermosura. Sin duda, no te refieres al placer.

-¡Dios nos libre! Más bien prosigue examinando nuestra comparación.

-¿De qué modo?

-Pienso que puede decir que el sol no sólo aporta a lo que se ve la propiedad de ser visto, sino también la génesis, el crecimiento y la nutrición sin ser él mismo génesis.

-Claro que no.

-Y así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo al ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia.

-Y Glaucón se echó a reír:

- ¡Por Apolo!, exclamó. ¡Qué elevación demoníaca!
- Tú eres culpable, repliqué, pues me has forzado a decir lo que pensaba sobre ello.
- Está bien; de ningún modo te detengas, sino prosigue explicando la similitud respecto del sol, si es que te queda algo por decir.
- Bueno, es mucho lo que queda.
- Entonces no dejes de lado ni lo más mínimo.
- Me temo que voy a dejar mucho de lado; no obstante, no omitiré lo que en este momento me sea posible.
- No, por favor.
- Piensa entonces, como decíamos, cuáles son los dos que reinan: uno, el del género y ámbito Inteligibles; otro, el del visible, y no digo `el del cielo` para que no creas que hago juego de palabras, ¿Captas estas dos especies, la visible y la inteligible?
- Las capto.
- Toma ahora una línea dividida en dos partes desiguales; divide nuevamente cada sección según la misma proporción, la del género de lo que se ve y otra la del que se entiende, y tendrás distintas oscuridad y claridad relativas; así tenemos primeramente, en el género de lo que se ve, una sección de imágenes. Llamo `imágenes` en primer lugar a las sombras, luego a los reflejos en el agua y en todas las cosas que, por su constitución, son densas, lisas y brillantes, y a todo lo de esa índole.
- ¿Te das cuenta?
- Me doy cuenta.
- Por ahora la otra sección de la que ésta ofrece imágenes, a la que corresponden los animales que viven en nuestro alrededor, así como todo lo que crece y también el género íntegro de cosas fabricadas por el hombre.
- Pongámoslo.
- ¿Estás dispuesto a declarar que la línea ha quedado dividida, en cuanto a su verdad y no verdad, de modo tal que lo opinable es a lo cognoscible como la copia es a aquello de lo que es copiado?
- Estoy muy dispuesto.
- Ahora examina si no hay que dividir también la sección de lo inteligible.
- ¿De qué modo?
- De éste. Por un lado, en la primera parte de ella, el alma, sirviéndose de las cosas antes imitadas como si fueran imágenes, se ve forzada a indagar a partir de supuestos, marchando no hasta un principio sino hacia una conclusión. Por otro lado, en la segunda parte, avanza hasta un principio no supuesto, partiendo de un supuesto y sin recurrir a imágenes —a diferencia del otro caso—, efectuando el camino con Ideas mismas y por medio de Ideas.
- No he aprehendido suficientemente esto que dices.
- Pues veamos nuevamente; será más fácil que entiendas si te digo esto antes. Creo que sabes que los que se ocupan de geometría y de cálculo suponen lo impar y lo par, las figuras y tres clases de ángulos y cosas afines, según lo investigan en cada caso. Como si las conocieran, las adoptan como supuestos, y de ahí en adelante no estiman que deban dar cuenta de ellas ni a sí mismos ni a otros como si fueran evidentes a cualquiera; antes bien, partiendo de ellas atraviesan el resto de modo consecuente, para concluir en aquello que proponían al examen.
- Sí esto lo sé.
- Sabes, por consiguiente, que se sirven de figuras visibles y hacen discursos acerca de ellas, aunque no pensando en éstas sino en aquellas cosas a las cuales éstas se parecen, discurrendo en vista al Cuadrado en sí y a la Diagonal en sí, y no en vista de la que dibujan, y así con los demás. De las cosas mismas que confi-

guran y dibujan hay sombras e imágenes en el agua, y de estas cosas que dibujan se sirven como imágenes, buscando divisar aquellas cosas en sí que no podrían divisar de otro modo que con el pensamiento.

-Dices verdad.

-A esto me refería como la especie inteligible. Pero en esta su primera sección, el alma se ve forzada a servirse de supuestos en su búsqueda, sin avanzar hacia un principio, por no poder remontarse más allá de los supuestos. Y para eso usa como imágenes a los objetos que abajo eran imitados, y que habían sido conjeturados y estimados como claros respecto de los que eran sus imitaciones.

-Comprendo que te refieres a la geometría y a las artes afines.

-Comprende entonces la otra sección de lo inteligible, cuando afirma que en ella la razón misma aprehende, por medio de la facultad dialéctica, y hace de los supuestos no principios sino realmente supuestos, que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, que es no supuesto, y tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas hasta concluir en Ideas.

-Comprendo, aunque no suficientemente, ya que creo que tienes en mente una tarea enorme, quieres distinguir lo que de lo real e inteligible es estudiado por la ciencia dialéctica, estableciendo que es más claro que lo estudiado por las llamadas 'artes', para las cuales los supuestos son principios. Y los que los estudian se ven forzados a estudiarlos por medio del pensamiento discursivo, aunque no por los sentidos. Pero a raíz de no hacer el examen avanzando hacia un principio sino a partir de supuestos, te parece que no poseen inteligencia acerca de ellos, aunque sean inteligibles junto a un principio. Y creo que llamas 'pensamiento discursivo' al estado mental de los géometras y similares, pero no 'inteligencia'; como si el 'pensamiento discursivo' fuera algo intermedio entre la opinión y la inteligencia.

-Entendiste perfectamente. Y ahora aplica a las cuatro secciones estas cuatro afecciones que generan en el alma; inteligencia, a la suprema; pensamiento discursivo, a la segunda; a la tercera asigna la creencia y la cuarta la conjetura; y ordénalas proporcionadamente, considerando que cuanto más participen de la verdad tanto más participan de la claridad.

-Entiendo, y estoy de acuerdo en ordenarlas como dices

LIBRO VII

-Después de eso, proseguí, compara nuestra naturaleza respecto de su educación y de su falta de educación con una experiencia como ésta. Representate hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar sólo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y más lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique construido de lado a lado, como el biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima del biombo, los muñecos.

-Me lo imagino.

-Imagínate ahora que, del otro lado del tabique, pasan hombres que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres y otros animales, hechos en piedra y madera y de diversas clases; y entre los que pasan unos hablan y otros callan.

-Extraña comparación haces, y extraños son esos prisioneros.

-Pero son como nosotros. Pues en primer lugar, ¿crees que han visto de sí mismos, o unos de los otros, otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tiene frente a sí?

-Claro que no, si toda su vida están forzados a no mover las cabezas

-¿Y no sucede lo mismo con los objetos que llevan los que pasan del otro lado del tabique?

-Indudablemente.

-Pues entonces, si dialogaran entre sí, ¿no te parece que entenderían estar nombrando a los objetos que pasan y que ellos ven?

-Necesariamente.

-Y si la prisión contara con un eco desde la parte que tienen frente a sí, y alguno de los que pasan del otro lado del tabique hablara, ¿no piensas que creerían que lo que oyen proviene de la sombra que pasa delante de ello?

-¡Por Zeus que sí!

-¿Y que los prisioneros que no tendrían por real otra cosa que las sombras de los objetos artificiales transportados?

-Es de toda necesidad.

-Examina ahora el caso de una liberación de sus cadenas y de una curación de su ignorancia.

-¿qué pasaría si naturalmente les ocurriese esto, que uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y marchar mirando a la luz, y al hacer todo esto, sufriera y a causa del encandilamiento fuera incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes? ¿Qué piensas que respondería si se le dijese que lo que había visto antes eran fruslerías y que ahora, en cambio está más próximo a lo real, vuelto hacia cosas más reales y que mira correctamente? Y si se le mostrara cada uno de los objetos que pasan del otro lado del tabique y se le obligara a contestar preguntas sobre lo que son, ¿no piensas que se sentirá en dificultades y que considerará que las cosas que antes veía eran más verdaderas que las que se le muestran ahora.

-Mucho más verdaderas.

-Y si se le forzara a mirar hacia la luz misma, ¿no le dolerían los ojos y trataría de elucidarla, volviéndose hacia aquellas cosas que podía percibir, por considerar que éstas son realmente más claras que las que se le muestran.

-Así es.

-Y si a la fuerza se lo arrastrara por una escarpada y empinada cuesta, sin soltarlo antes de llegar hasta la luz del sol, ¿no sufriría acaso y se irritaría por ser arrastrado y, tras llegar a la luz, tendría los ojos llenos de fulgores que le impedirían ver uno solo de los objetos que ahora decimos que son los verdaderos?

-Por cierto, al menos inmediatamente.

-Necesitaría acostumbrarse, para poder llegar a mirar las cosas de arriba. En primero lugar miraría con mayor facilidad las sombras, y después las figuras de los hombres y de los otros objetos reflejados en el agua, luego los hombres y los objetos mismos. A continuación contemplaría de noche lo que hay en el cielo y el cielo mismo, mirando la luz de los astros y la luna más fácilmente que, durante el día, el sol y la luz del sol.

-Sin duda.

-Finalmente, pienso, podría percibir el sol, no ya en imágenes en el agua o en otros lugares que le son extraños, sino contemplarlo como es en sí y por sí, en su propio ámbito.

-Necesariamente.

-Después de lo cual concluiría, con respecto al sol, que es lo que produce las estaciones y los años y que gobierna todo en el ámbito visible y que de algún modo es causa de las cosas que ellos habían visto.

-Es evidente que, después de todo esto, arribaría a tales conclusiones.

-Y si se acordara de su primera morada, del tipo de sabiduría existente allí y de sus entonces compañeros de cautiverio, ¿no piensas que se sentiría feliz del cambio y que los compadecería?

-Por cierto.

-Respecto de los honores y elogios que se tributaban unos a otros, y de las recompensas para aquel que con mayor agudeza divisara las sombras de los objetos que pasaban detrás del tabique, y para el que mejor se acordase de cuáles habían desfilado habitualmente antes y cuáles después, y para aquel de ellos que fuese capaz de adivinar lo que iba a pasar, ¿te parece que estaría deseoso de todo eso y envidiaría a los más honrados y poderosos entre aquéllos? ¿O más bien no le pasaría como al Aquiles de Homero, y “preferiría ser un labrador que fuera siervo de un hombre pobre” o soportar cualquier otra cosa, antes que volver a su anterior modo de opinar y a aquella vida?

-Así creo también yo, que padecería cualquier cosa antes que soportar aquella vida. Piensa ahora esto: si descendiera nuevamente y ocupara su propio asiento, ¿no tendría ofuscado los ojos por las tinieblas, al llegar repentinamente del sol?

-Sin duda.

-Y si tuviera que discriminar de nuevo aquellas sombras, en ardua competencia con aquellos que han conservado en todo momento las cadenas, y viera confusamente hasta que sus ojos se reacomodaran a ese estado y se acostumbraran en un tiempo nada breve, ¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si se intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?

-Seguramente

-Pues bien, querido Glaucón, debemos aplicar íntegra a 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 de lo inteligible, y no te equivocarás en cuanto a lo que estoy esperando, y que es lo que deseas oír.

-Dios sabe si esto es realmente cierto; en todo caso, lo que a mí me parece es que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la Idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público.

-Comparto tu pensamiento, en la medida que me es posible.

SANTO TOMÁS DE AQUINO



U 2

*Dios, que es acto puro y no tiene nada de potencialidad,
tiene un poder activo infinito sobre las demás cosas.*

2.1. CONTEXTO HISTÓRICO-FILOSÓFICO EN STO. TOMÁS (1225-1274)

Sto. Tomás pertenece a la escolástica (que corresponde al periodo histórico de la baja Edad Media, postrimerías) que significa “el que enseña en una escuela”. La escolástica es una continuación de la patrística (correspondiente a la alta E. Media, inicio) cuyo máximo representante es S. Agustín de Hipona.

La patrística se desarrolló desde los primeros siglos de la era cristiana hasta el S.VII y desde este siglo hasta el S. XIV se desarrolla la escolástica que alcanza su momento cumbre con la Alta Escolástica durante el S XIII y cuyo máximo representante es Sto. Tomás de Aquino. El S. XIV representa el período de crisis o decadencia de la escolástica.

Patrística, Escolástica y Periodo de decadencia es lo que da lugar a la filosofía medieval. Una filosofía dependiente y esclava de la Teología durante toda esta época, limitada y censurada en la libertad de pensamiento. Las únicas investigaciones posibles eran aquellas que favorecían a la Teología. Los temas que se discutían: la relación entre la fe y la razón, Dios mundo o los universales.

Si la patrística tuvo su antecedente en el platonismo y el neoplatonismo; la escolástica se enraíza en el aristotelismo pero también tuvieron importancia la aportación del pensamiento estoico, árabe y judío.

En la época de esplendor (Alta Escolástica) se manifiesta con toda su grandeza el gótico en el que se produce la construcción de las grandes catedrales cristianas. Asimismo, tiene lugar la fundación de importantes órdenes religiosas y la creación de las primeras Universidades europeas. En este momento, la Iglesia alcanza su máximo poder con el objetivo de conseguir una unidad del mundo bajo el signo de la cruz. Controla todas las instituciones, tanto culturales como sociales y políticas.

El imperio romano había sucumbido, pero **Carlos Magno** aspiraba a un imperio que continuara el antiguo Imperio Romano, y a su vez, se interesaba por la formación y protección de la Iglesia creando nuevos monasterios y escuelas. El máximo colaborador de Carlos Magno fue el monje **Alcuino de Cork** (Inglaterra) que crea un modelo de escuela medieval que se va a mantener a lo largo de toda la E. Media. Así pues, el papel de los monasterios, iglesias y catedrales fue de vital importancia como conservadores y transmisores de cultura.

El aprendizaje y la enseñanza medieval se centraban principalmente en las **Artes Liberales**, constituida por el **Trivium** (Gramática, Retórica y Dialéctica) y el **Cuadrivium** (Aritmética, Música, Geometría y Astronomía).

Los escolásticos elaboraban sistemas y comentarios filosóficos teológicos dentro de los dogmas cristianos; primero se llamaron Sentencias, y posteriormente, Sumas. El método de investigación

escolástico se llamaba “**Disputatio**” consistía en una discusión entre un grupo de defensores y otro de críticos, hasta llegar a una conclusión por reducción al absurdo.

Las obras de Aristóteles se extendieron por todo occidente en el S.XII gracias a los grandes comentaristas como: Avicena, Averroes, Maimónides y la Escuela de Traductores de Toledo. En esta época se habían formado **tres corrientes filosóficas**:

- a) **El agustinismo** defendía por la orden de los franciscanos, destacando. S. Buenaventura (se seguía manteniendo la tradición del pensamiento de S. Agustín y como consecuencia del platonismo y neoplatonismo)
- b) **El averroísmo latino** o aristotelismo heterodoxo. Destaca Averroes y sus tres tesis principales: la eternidad del mundo, la negación de la inmortalidad del alma y la teoría de la doble verdad.
- c) **El aristotelismo ortodoxo** cuyo máximo representante era Sto. Tomás.

La influencia agustiniana/platónica iba perdiendo importancia y comienza a difundirse el pensamiento aristotélico a través de la vía árabe. Tomás de Aquino se convierte en el principal valedor y artífice de la síntesis entre cristianismo y aristotelismo del S.XIII.

Tomás cristianizó la filosofía de Aristóteles, y de este modo, perdió el carácter peligroso con el que el mundo cristiano lo percibió en un principio. Efectivamente, achacaban a Tomás su excesivo entusiasmo por Aristóteles cuyos libros habían sido prohibidos por la autoridad papal. En su mayor parte el objeto de estas condenas no eran afirmaciones aristotélicas sino de las interpretaciones que daba Averroes. No obstante, Sto. Tomás aparecía bajo sospecha de ser hereje. Pero la pretensión, como hemos comentado, no era otra que conciliar la filosofía con la teología.

Sto. Tomás perteneció a la orden de los dominicos mendicantes, por cierto, no bien visto por su familia, en especial, su madre.

Tuvo como maestro a S. Alberto Magno que le introdujo en una visión del aristotelismo. Lo apodaban “**el Buey Mudo**”, por su corpulencia y retraimiento. Fue catedrático en la Universidad de París, enseñó también en varias ciudades italianas, fue consultor del Papa y murió a los 49 años.

Sus obras se clasifican en a) “**Comentarios**” destacan sus estudios, en este sentido, sobre Aristóteles. b) Obras Mayores como “**Suma Teológica**” y c) Obras Menores en la que destaca, “**El ente y la esencia**”.

2.2. RAZÓN Y FE

Razón y Fe. La relación razón/fe venía arrastrándose desde el principio con el cristianismo cerrado con el no rotundo a la razón. Esta idea cerrada es defendida por los primeros padres de la Iglesia, “**los apologetas**”, y destacamos en esta posición a Taciano y Hermias. Más tarde, se van tomando posturas más moderadas y ahí encontramos a S. Agustín (entre el S. IV/V) con el que se inicia un periodo de conciliación entre razón/fe. Afirmando que la filosofía puede contribuir a descubrir la verdad cristiana. Toda comprensión debe siempre dirigirse a la fe. La razón debe siempre estar subordinada a la fe. La filosofía será sierva de la Teología. La filosofía de s. Agustín está siempre necesitada de la iluminación de Dios, se trata pues, de una razón barnizada por el halo divino.

En el S. XI surgen las disputas entre **antidialécticos** que limitaban el papel de la razón. Destaca Pedro Damiano con su obra “Sobre la santa simplicidad” que nos dice que la razón es terrestre,

animal y satánica y por otra parte, los dialécticos que otorgaban primacía a la razón. Un representante de esta corriente es Berengario de Tours que nos habla de una teoría de la transubstanciación. Posteriormente, **Averroes** nos hablará de **la teoría de la doble** verdad: verdad de la fe con la que se afirma, por ejemplo, la inmortalidad del alma; y la verdad de la razón que afirma la mortalidad del alma. Sto. Tomás nos dirá que es inadmisibles la teoría de la doble verdad.

La razón en Sto. Tomás. Existen contenidos en la razón que no lo son en absoluto de la fe. La razón es una facultad del alma, cuya actividad es obtener conclusiones a partir de unas premisas conocidas. La razón es algo natural de la que nace una verdad demostrable e inteligible.

La fe en Sto. Tomás. Es el conjunto de dogmas, no evidentes, pero verdaderos. Lo asentimos con el entendimiento, lo impulsa la voluntad y es necesitada de la gracia. La fe es sobrenatural, trata de una verdad inteligible no demostrable por la mente humana, es sólo comprensible en la mente divina. La filosofía no puede demostrar los misterios que son supraracionales. Los misterios no son irracionales, sino que son sólo racionales en Dios. No obstante, la filosofía puede objetar las críticas de los no creyentes dando razón de lo erróneo de sus argumentos.

No se contradicen razón/fe. Ambas tratan de saberes distintos pero de igual contenido: Dios, mundo, alma. La razón conoce de abajo arriba; la fe de arriba abajo.

Intersección. Existen verdades que pertenecen a ambos territorios y se delimitan por una intersección. Es conveniente que se imponga la autoridad de la fe por los posibles errores y limitaciones de la razón. En caso de conflicto habrá siempre que revisar el razonamiento, a fin, de corregir sus deficiencias.

La razón ayuda a la fe. Ofreciendo un conjunto de proposiciones organizadas en forma de sistema teórico. Ofreciendo las propias armas de la dialéctica de la razón para combatir los axiomas que contradigan los artículos de fe. Aportando datos científicos útiles para el esclarecimiento del contenido de fe. Luego, con la razón se puede uno acercar mejor a las verdades reveladas.

La fe colabora con la razón. Debido a que el conocimiento humano parte del mundo sensible y se mueve dentro de ciertos límites, la fe ofrece noticias más allá de los límites de la razón: destino del hombre, Dios, inmortalidad, creación. Además ofrece gratuita información, perfecciona y completa a la razón. La fe es un regalo de Dios para la razón. No hay doble verdad, la fe establece la norma y el criterio a la razón.

La objeción razón/fe. Planteamiento: está bien que Dios haya revelado los misterios, p.e. el de la Trinidad. Solución: la razón llega a los contenidos de la fe pero son pocos los hombres inteligentes que llegan a desvelar los misterios. Dios desea que todos los hombres se salven, hasta el más ignorante. Por esto, se entiende la presencia de la fe.

2.3. TEORÍA EPISTEMOLÓGICA.

2.3.1. El proceso del conocimiento

Debido a que Tomás es un aristotélico con cierta dosis platónica nos produce razonamientos paradójicos. Así, por una parte, nos dice; el conocimiento parte de los sentidos: de abajo a arriba, frente al esquema platónico agustinista de arriba abajo. Y por otra parte, nos dice: lo primero que se nos da es el Ser y de aquí deducimos los seres o ciencias particulares. El ser, es tratado por la teología y por la metafísica, tratando ésta los principios ocupando el tercer grado en abstracción.

La matemática ocupa segundo grado que es a su vez abstracción de lo sensible (la física) que es primer grado.

¿Cómo es posible que lo primero que se nos da es el tercer grado? En otras palabras, cómo en un sentido nos dice que el conocimiento comienza con lo sensible, y posteriormente, nos dice lo inteligible. Tomás nos dirá: la función principal, lo importante y esencial es la actividad del entendimiento. Y es desde el entendimiento desde donde se percibe en principio objetos sensibles que quedan fijados en la imaginación y en la memoria. A estos objetos Tomás los denomina “**fantasmas**” (imágenes) y a la actividad de imaginar la denomina “**fantasía**”.

Así pues, obtenemos una sensación desde el entendimiento, sensación que nos da un conocimiento del objeto, el cual ha sido producido por una impresión de estímulos externos en un órgano sensorial. A la impresión como tal, la denomina Tomás: “**especie sensible impresa**”. Al conocimiento sensible producido por la reacción del órgano lo llama “**especie sensible expresa**”.

En un segunda fase, el conocimiento intelectual basado en lo sensible y actuando a través del entendimiento agente realiza la función abstractiva sobre las imágenes sensibles (fantasmas). Luego, la función abstractiva consiste en separar la esencia de los caracteres individuales, y efectivamente, esta función la realiza el entendimiento agente. A esta esencia separada, la denomina Tomás “**especie inteligible impresa**”. Por otra parte, el entendimiento paciente recibe esa especie inteligible impresa y reacciona conociendo la esencia, es decir, formándose la idea de la cosa conocida. A esta idea la denomina Tomás: “**especie inteligible expresa**”. Efectivamente, desde el entendimiento paciente hemos podido conocer lo universal, luego ya no se trata sólo de una función abstractiva sino también, función cognoscitiva.

De este modo, hemos contestado a la pregunta: el conocimiento real es de lo inteligible. Y ha sido gracias al entendimiento paciente que ha conocido primaria y directamente lo universal, y secundaria e indirectamente, lo individual (desvía su mirada hacia imágenes particulares).

2.4. ANTROPOLOGÍA

La posición principal, problemas, conceptos y sugerencias tomista sobre el hombre está basado principalmente en la concepción que tiene Aristóteles del mismo.

Las ideas principales las tomó de la obra “**De anima**” aristotélica.

Aristóteles definió al hombre como unidad substancial, constituido por una materia (cuerpo) y una forma (alma) substancial primera y única.

A esta definición aristotélica, Sto. Tomás le añadió el pensamiento cristiano.

Por tanto, el ser humano es una unidad substancial de cuerpo y alma, entendiendo ni lo uno ni lo otro por separado.

Una vez muera el cuerpo, éste resucitará y se unirá al alma en el final de los tiempos o juicio final.

Es el alma quien posibilita que esa materia (el cuerpo) pertenezca a la especie humana.

Pero, el alma necesita del cuerpo para poder ejercer sus actividades normales. El alma no tiene las mismas facultades que el cuerpo, pero comparten y ejercitan en común lo orgánico y los sentidos.

El alma posee cualidades especiales que explican que pueden subsistir sin el cuerpo.

U 2 Sto. Tomás de Aquino

Como punto de partida, y en un sentido general, el alma no es otra cosa que vida, impulso vital, en el sentido de movimiento propio. Un alma de esta clase la poseen también los animales y las plantas, se trata del alma sensitiva y vegetativa.

En el caso del hombre, tenemos un caso especial, pues no es sólo un ser viviente, sino además está dotado de racionalidad (pensamiento y voluntad –querer racional libre).

El alma intelectiva es autosuficiente y cubre las funciones sensitivas y vegetativas.

Sto. Tomás se va a separar del estagirita cuando trata sobre el alma cristiana con rasgos platónicos, en cuanto nos habla de la inmortalidad del alma, pero se separa de Platón en cuanto nos dice que el alma no preexiste y es creada de la nada por Dios.

El hombre cristiano tomista es un animal racional que encuentra su realización únicamente con el encuentro hacia Dios. El hombre se dirige hacia Dios, hacia lo trascendente, la perfección beatífica y la felicidad.

El alma cristiana tomista es imagen y semejanza de Dios pero dentro de la escala de seres. Los seres humanos se encuentran detrás de Dios y de los ángeles.

Tanto Dios como los ángeles son inteligencias puras, puras formas, sin ninguna presencia de materia.

La distinción entre Dios y los ángeles, es: que en éstos existen la distinción entre potencia y acto, en Dios sólo hay acto puro, y por lo tanto, carece de potencialidad alguna.

En esta estratificación, el alma humana ocupa el último lugar en la escala de las sustancias intelectuales, pues es la que tiene más potencia y se mezcla con la materia.

2.4.1. Propiedades del alma

Es un impulso vital, impulsa la nutrición, a la reproducción y al deseo; como cualquier ser vivo da automovimiento.

Tiene especiales operaciones y propias: libre como algo espiritual no material. Pensar y entender como algo espiritual no material. Voluntad –querer–.

Es libre gracias a su entendimiento que capta lo universal y a la voluntad como ser de acción y de inclinación que sigue al conocer. Los objetos que se presentan a elegir son muchos, por eso el alma está dotada de libertad *“donde no hay inteligencia domina el determinismo, donde hay inteligencia domina la libertad”*.

El total de potencias del alma son cinco:

- a) Vegetativa (plantas).
- b) Sensitiva (sentidos externos, internos, común, fantasía y memoria).
- c) Apetitiva (instintos y deseos).
- e) Intelectivas (pensar y querer libre) exclusivas del hombre.
- d) Es creada. Cada alma es creada por Dios, según un Plan Providencial trazado por Él. Sto Tomás descarta el traducionismo, el generacionismo y la preexistencia. Al ser creada por Dios no se presenta el alma en ningún momento de forma desorganizada sino que aparece completa de la nada por Dios que la crea en el momento adecuado. Luego, Dios va creando alma por alma, y la crea en un determinado cuerpo. La crea en el momento de la gestación cuando el cuerpo (el feto) adquiere forma humana. Y sólo cuando el hombre alcanza el uso de la razón entonces el alma adquiere su plena madurez.

Es inmortal. Pues sobrevive al cuerpo como algo divino. En razón de su esencial subsistencia no es afectada en su esencia por la muerte del cuerpo. Esta subsistencia del alma sólo tiene sen-

tido como substancialidad individual. Por lo que la resurrección del cuerpo unido al alma será individual y personal.

Es una unidad. En el alma hay unidad, simplicidad, pues carece de partes, tampoco tiene pluralidad de formas, sólo tiene una y la misma forma que confiere a este determinado hombre. Por lo que la forma es única del cuerpo (aristotélico) en su esencia.

Es independiente. Autónoma del cuerpo, cosa que no ocurre con los animales y las plantas que están sujetas a la materialidad.

Es inmaterial. Si fuera materia quedaría atada a lo individual, puesto lo corpóreo es individual. Sin embargo, el alma en cuanto pensamiento capta lo universal.

No tiene espacio. El alma no se encuentra localizada en ninguna parte del cuerpo. No es producto, ni se ejerce a través de algún órgano como el corazón o el cerebro. Luego el alma no tiene un soporte físico, es espiritual.

2.5. ÉTICA/POLÍTICA

El pensamiento ético/político de Sto. Tomás se basa principalmente en la “**Ética a Nicómaco**” y en la “**Política**” de Aristóteles. De forma que ética y política están unidas indisolublemente.

La obra fundamental de Sto. Tomás es la “**Suma Teológica**” (sección 1ª segunda parte) donde nos habla del fin del hombre, la felicidad, los actos humanos, virtudes/vicios y ley, también analiza la temática en “Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes”, “Tratado de la ley, y “Tratado de la justicia”.

El fin de todas las acciones de las criaturas/creaturas es la búsqueda de la felicidad, alcanzar la perfección propia (eudemonía/teleología).

En el caso del hombre alcanzar la perfección propia como ser humano que no es otra que realizar su esencia.

El fin último del hombre no se encuentra en este mundo (no hay un fin natural último); pues sólo en la contemplación beatífica de Dios a través de la gracia divina podremos alcanzar plenamente la felicidad absoluta y eterna (fin sobrenatural).

Así pues, el fin del ser humano es conseguir la felicidad absoluta que consiste en la visión de Dios en el más allá como felicidad absoluta.

Un acto es bueno cuando me acerca a Dios y es malo cuando me aleja de Él.

El hombre desea el sumo bien que es Dios y esa felicidad no la va alcanzar en este mundo.

Dios será el modelo a seguir en la vida de cada hombre, porque Dios es el Bien Absoluto, la Suma Bondad.

Un hombre será feliz cuando llegue a ser santo, a la santidad, y no cuando llegue a ser sabio o filósofo “(*Aristóteles*)”

Según Sto Tomás el principio moral se expresa en el siguiente imperativo: “*Haz el bien y evita el mal*”

La virtud se alcanza con el hábito y la costumbre de obrar bien. Se consigue con el esfuerzo, la voluntad y el ejercicio diario.

Sto Tomás distinguirá dos tipos de virtudes: las intelectuales y las morales, estas últimas refieren a la adecuación entre el exceso y el defecto de nuestras acciones.

Tomás dará prioridad al intelecto sobre la voluntad.

U 2 Sto. Tomás de Aquino

El fundamento de la moral no sólo se basa directamente en Dios sino también en la naturaleza.

La ley natural es aquella que tiene en cuenta todas las inclinaciones naturales del hombre, en tanto que ser natural posee la tendencia a la supervivencia, y en tanto animal, tiende hacia la reproducción y a la conservación.

Ahora bien la ley natural corresponde al Plan Providencial de Dios, los designios de Él. La ley natural es accesible a la razón humana.

La ley natural se basa en la ley eterna o divina que es el orden que Dios impone al mundo, al universo, a la sociedad hacia el bien. Se trata de un bien cósmico establecido por Dios. El bien cósmico está fuera de la razón humana, sólo Dios lo sabe. La ley eterna es el fundamento de la ley natural y de la ley moral.

La ley moral es una participación de la criatura racional en la ley eterna que se aplica a los actos particulares a través de la conciencia individual.

Luego la ley natural también es fundamento de la moral. Algo es bueno en cuanto tiende hacia la ley natural. El bien natural refleja la naturaleza de cada ser. Si el ser humano en su naturaleza es animal/racional será bueno lo que tienda a su naturaleza.

El hombre alcanzará la felicidad cuando desarrolle y ejercite sus potencialidades que le son propias y que sólo el estudio y el conocimiento le puede proporcionar.

Luego el bien natural es ley de la naturaleza que expresa Dios en las criaturas.

La ley positiva es una prolongación de la ley natural y constituye el conjunto de normas morales que le permiten vivir al hombre en sociedad. La ley positiva debe ser siempre un reflejo de la ley natural y nunca puede contradecirla. Luego, toda ley humana deriva de la ley natural. Toda ley social debe acomodarse a la ley natural.

Ahora bien, la ley positiva es el medio en el que los Estados tienen para procurar el bien común cuyos objetivos son: paz social y si es necesario con la fuerzas armadas, moralidad y bien para la supervivencia.

Como Sto. Tomás concibe al hombre como un ser social y como éste tiende a seguir sus caprichos y la vida en sociedad le exige necesariamente que se dirija bien común, es por lo que se ve necesario la presencia del Estado para conseguir una vida feliz y virtuosa de todos los ciudadanos.

Luego, no sólo hay un bien individual sino también un bien común, un bien social y se consigue a través del Estado.

El Estado es una institución natural y se basa en la naturaleza humana.

Si la naturaleza humana ha sido creada por Dios, el Estado es querido por Dios. Dios quiere de la existencia de un gobierno, de un Estado.

Hay dos tipos de fines del hombre: a) uno sobrenatural que sería asunto de la Iglesia, b) natural, que se encargaría el Estado.

Estos fines no son excluyente, sino al contrario, el hombre puede alcanzar su fin natural sin abandonar el camino del fin sobrenatural.

Al ser el fin de la Iglesia sobrenatural es por lo que la hace superior al Estado, y éste debe someterse a la Iglesia en temas sobrenaturales, y aunque el Estado tenga autonomía siempre se dirigirá hacia al Plan Providencial de Dios con la ayuda de Jesucristo y la Iglesia. De modo que los reyes y la nobleza deben someter al orden eclesiástico. En definitiva, el Estado se subordina a la Iglesia.

Sólo cuando la autoridad sale de Dios y es otorgada en su nombre a los gobernantes, a través del pueblo, entonces es posible la justicia.

Una ley civil es injusta si no cumple los objetivos del bien común, y en este caso, el ciudadano puede negarse a cumplirlas pues contradice la ley natural y eterna, como es el caso de la tiranía que no debe ser obedecida sino derrocada.

Luego, en Sto. Tomás, no hay dos fines distintos e independientes en el hombre, a saber, el fin terrenal llevado por el Estado y el fin sobrenatural llevado por la Iglesia sino que afirma que el hombre sólo tiene un fin último y no es otro que el encuentro con Dios (fin sobrenatural).

En cuanto a las formas de gobierno sólo son legítimos aquellos gobernantes elegidos por sus conciudadanos, en interés común. La mejor forma de gobierno es la monarquía constitucional, al gobernar uno sólo es más fácil conseguir una unidad de criterio en la dirección al bien común (una mezcla entre la aristocracia y la democracia).

2. 6. RELACIÓN ENTRE STO. TOMÁS Y ARISTÓTELES

1. Toma de Aristóteles el tema del movimiento y del cambio y lo aplica a su primera vía: *“Todo lo que se mueve es movido por otro”*.

a) Acepta la definición de movimiento, las causas metafísicas del movimiento como la potencia y el acto, y las causas naturales: sustancia, esencia y accidentes.

b) Acepta la teoría del motor inmóvil o causa incausada que será para Tomás, Dios, pero se separará de Aristóteles, en cuanto que Dios es creador, vivo, histórico, encarnado, uno y trino, humano y divino y salvador.

c) Toma de Aristóteles la definición del principio de causalidad *“Todo efecto siempre viene precedido por una causa”*, y lo aplica a la segunda vía de la demostración de la existencia de Dios.

d) Del mismo modo, realiza el estudio de las cuatro causas: intrínsecas (material/formal) y extrínsecas (eficiente/final). En la que la final o teleológica será la preferente y principal, pues es englobante de la formal y eficiente, quedando excluida la material. Dios será esa causa englobante que carece de toda materia.

e) Toma de Aristóteles el concepto teleológico/cósmico, es decir, el orden y la finalidad del universo y lo aplica a la quinta vía de la demostración de Dios.

2. Recoge de Aristóteles la idea de alma como vida o principio vital, y también, las clases de almas: vegetativa, sensitiva y racional. Pero se acerca a Platón al afirmar la inmortalidad del alma, y se separa de ambos al afirmar la creación de las almas como obra de Dios que las crea a imagen y semejanza de él, en esto recoge la influencia de Platón. También se va a separar de Aristóteles al introducir en la actividad racional del alma la voluntad junto al entendimiento como facultades que le son propias.

3. Toma Aristóteles la constitución del ser natural formado por materia y forma (teoría hilemórfica), los tipos de materias, clases de formas. Ahora bien, la materia prima para Aristóteles es eterna, mientras que para Tomás ha sido creada o aniquilada por Dios.

4. Coincide con Aristóteles en cuanto que el fin del hombre es la felicidad. La felicidad suprema es contemplativa e intelectual. La diferencia entre ambos radica en que para Tomás la felicidad es trascendente (como en Platón) y se alcanza contemplando a Dios (como en S. Agustín).

2.7. RELACION CON OTROS AUTORES. (DEL TEXTO “SUMMA TEOLÓGICA”)

2.7.1. Defensa

Un antecedente clásico respecto a las ideas sobre la ley natural tomista lo encontramos en **los estoicos**.

a) Para los estoicos (igual que Sto. Tomás) todo está sometido a la Providencia/Destino/Dios, regulado y medido por la ley eterna. El universo se rige por la necesidad (fatum) inflexible de la ley universal (puro determinismo). La razón universal es un fuego activo. Nada escapa a la ley que rige el todo en la conflagración universal cíclica.

Por lo tanto, todas las criaturas están sometidas a la providencia y a la participación de la Razón eterna.

Vivir bien y ser feliz no es otra cosa que estar de acuerdo con la naturaleza. Vivir en armonía con el todo. Lo que vendrá a decir Sto. Tomás: “*vivir de acuerdo con el plan Providencial de Dios*”.

b) La idea de que el universo está regido por una ley natural cósmica está muy presente en toda la filosofía griega: el nous de Anaxágoras como mente que obra inteligentemente que ordena y explica el cambio, el logos de Heráclito como principio rector y ordenador del cosmos, causa de los ciclos según medida, el Demiurgo de Platón que ordena el caos y los organiza, el primero motor de Aristóteles como causa eficiente y final que establece la ley cósmica en la búsqueda del orden y de la belleza de los más perfecto. Pero, serán los sofistas quienes distinguirán entre ley natural (fisis) y la ley moral (nomos) rompiendo toda la tendencia clásica y separando ley natural y ley moral.

c) A partir de S. Agustín y del cristianismo patristico se retomarán a Dios como creador del mundo, verdad eterna y bien máximo. Para S. Agustín todo está sometido al “Plan providencial de Dios”. Con el racionalismo moderno sobre todo con Spinoza con el que Dios garantizará la correspondencia entre orden de la naturaleza y orden del pensamiento. Dios va a obrar por las leyes de su naturaleza y no coaccionado por nada y es causa inmanente de todo (panteísmo). La naturaleza debe seguir los infinitos modos divinos, luego la naturaleza está determinada por Dios.

d) Para Leibniz, Dios es una unidad primitiva o mónada de la cual deriva las mónadas creadas. Dios preestablece una armonía cósmica por decreto evitando una interacción de unas sobre otras.

e) En la ilustración con Voltaire se introduce la idea del relojero como la analogía más usual así también, ordenador del universo y geómetra.

2.7.2. Crítica

En una línea crítica a Sto. Tomás y a todo lo que llevamos comentado, están los sofistas según lo expresado más arriba y finalizando en la edad media en la crisis de la escolástica con **Guillermo de Okham**.

a) Para G. De Ockham ninguno de los Decálogos corresponde a la ley natural, pues Dios podría haber creado un mundo en el que el odio no fuera pecado sino virtud (voluntarismo) idea defendida también por Scoto, aunque éste es más restringido sólo a los dos primeros preceptos

del decálogo. Por lo tanto, el Decálogo no es natural sino convencional aunque divino, es así porque Dios lo ha querido así pero podría haberlo querido de otra manera.

b) El iusnaturalismo del renacimiento es utilizado por Tomás Moro al identificar derecho natural con razón humana. El principal representante de esta línea será: Hugo Grocio que inspirándose en el estoicismo identifica natural con racional. Se trata de una nueva concepción del derecho natural eliminando las implicaciones teológicas medievales pues ya no dependería de una ley divina eterna como en Sto. Tomás.

c) Hobbes por un lado, siguiendo a Sto. Tomás, nos dirá que el Derecho natural procede de la ley natural cuyo objetivo es preservar la vida y la de sus miembros. Pero es necesario un pacto pues el “hombre es un lobo para el hombre”. Es defensor de la libertad religiosa afirmando que el Estado debe sustituir a Dios, cumpliendo con el mismo poder: soberano y **artófago** un “Leviatán” de forma que nadie debe servir a dos señores: papado y soberano. Hobbes contribuirá en este sentido al proceso de secularización.

d) Es a partir de Kant cuando la naturaleza se entiende autónoma no necesitada de Dios para ser explicada, ya el mismo Newton había sospechado esta transformación: “*un Dios sin dominio, sin providencia y sin causa eficiente*”.

Dios quedaría pues, fuera del sistema mundo, ideas defendidas también por algunos ilustrados lo que viene a conocerse por la desdivinización cosmológica. Desaparece un Dios providente y se implanta un Dios personal.

2.8. STO. TOMÁS EN RELACIÓN CON GUILLERMO DE OCKHAM

Ockham niega todos los conceptos metafísicos: substancia, causalidad, causalidad final, distinción entre esencia y existencia, analogía del ser. Ya que Ockham separa filosofía y teología (en Sto. Tomás hay una buena ligazón entre ambas).

Todas las pruebas de la existencia de Dios carecen de verdadero carácter demostrativo. Sólo son argumentos probables (en Sto. Tomás se demuestran vías a posteriori).

El motor inmóvil no tiene por qué coincidir con Dios (en Sto. Tomás es una conclusión de las vías).

No hay pruebas que demuestren la existencia del alma substancial, material e inmortal (Sto. Tomás sigue una mezcla entre Platón/Aristóteles).

El entendimiento agente es absolutamente innecesario para explicar los conceptos los cuales se forman en nosotros en contacto directo e intuitivo (Sto. Tomás lo establece como modo para explicar su teoría del conocimiento).

Nada impide pensar que el alma sea corporal y que el cuerpo sea el que piense (Sto. Tomás rechaza estas ideas como herejías).

La ética queda desvinculada de cualquier principio racional como ley eterna o natural (idea rechazada por Sto. Tomás).

Los actos son malos o buenos dependiente de la voluntad divina. Cualquier acto reprochable, como matar o robar podría haber sido meritorio si Dios lo hubiera querido (rechazo del voluntarismo).

Hay un fortalecimiento en el poder de Dios y una reducción en el papel de la razón. (Coinciden ambos)

Hay que establecer una separación entre Iglesia/Estado y promover una reforma de la Iglesia. Defendiendo una concepción laica de la sociedad. (Sto. Tomás acepta la relación entre Iglesia y Estado).

El Papa no puede privar de un derecho que no proviene de él sino de Dios. (Para Sto. Tomás el Papa es el representante legítimo de Dios).

El Papa debe estar al servicio de la comunidad que deber ser libre, pobre y espiritual. Sólo los fieles, la comunidad cristiana es infalible y no el Papa ni los Concilios (Cuestiones rechazadas por Sto. Tomás).

En conclusión, el Papa carece de autoridad sobre el Imperio. (Frente a Sto Tomás).

2.9. VALORACIÓN: LA ESCOLÁSTICA Y EL TOMISMO NO HAN MUERTO

No se puede negar el papel que la doctrina tomista a través de la escolástica desempeñó en la filosofía moderna. Es un hecho incontestable que Descartes, hombre de pocos libros, tuvo hasta sus últimos años junto a sí una Suma Teológica. Descartes al tratar de la fe, sus misterios, hace referencia explícita a Tomás de Aquino, incluso la tesis cartesiana de la fe como acto de la voluntad es una tesis tomista. La conexión entre razón y fe se corresponde hasta en lo mínimos detalles con la concepción tomista. Por lo tanto, desde Descartes se pueden trazar líneas hasta Tomás de Aquino. También podemos trazar líneas hacia delante hasta el neotomismo primero en Italia y posteriormente se generaliza la teología católica durante el siglo XIX hasta el Concilio Vaticano I de 1869. Quien inspira a la teología católica y protestante tras la muerte de Descartes no es precisamente éste sino Leibniz y Christian Wolff dándole ambos un buen número de impulsos racionalistas a la Escolástica. Será durante el siglo XX cuando se produce una auténtica renovación teológica tomista. Este cambio se manifiesta bajo cuatro enfoques:

1. Bajo la perspectiva de la teología protestante cuyos máximos representantes: Karl Barth negará milagros y dogmas, Paul Tillic afirmará que la teología natural no es válida y Rudolf Bultman desarrollará una teoría de la desmitificación.

2. En la renovación de la teología católica. El acontecimiento más importante del pensamiento católico fue el Concilio Vaticano II, convocado por Juan XXIII y clausurado por Pablo VI. Se reconcilia filosofía y teología, se produce una gran preocupación social, el mundo del trabajo, el progreso y la justicia social, también se recoge una gran preocupación por la familia, la educación y la sexualidad. La neoescolástica es reforzada por dos encíclicas: Aeterni Patri de León XIII y Pascendi de Pío X. Con el concilio de Juan Pablo II (1962) el cristianismo tiene una posición más abierta pero siempre a la base el tomismo. Cabe destacar dos neoescolásticos: Maritain que afirma que el tomismo soluciona todos los problemas de nuestra época y Gilson que destaca en Santo Tomás la distinción entre esencia y existencia clave para la metafísica. La tradición neotomista ha sido fortalecida por Lagrange que defiende una teología tradicional, Congar con una teología ecuménica, Karl Rahner defensor de un tomismo antropocéntrico, y como más heterodoxos, Von Baltasar que dirá que la teología no es perenne y puede cambiar y T. de Chardin que trata de conciliar la evolución y el espíritu.

3. Van Buren y la muerte de Dios; continuador de la línea de Nietzsche, Feuerbach, Marx y Freud, afirma Buren que la secularización es el fruto maduro del cristianismo.

4. Ernst Bloch "El principio esperanza" Que nos habla de una escatología cristiana fundamental y esencial: "Sin la resurrección y la llegada del reino de Dios no hay esperanza".

2.10.VOCABULARIO

1. **Esencia:** es lo que define al ser, lo que lo constituye, lo que las cosas son. ejemplo, el hombre es un animal racional. la esencia de las cosas es su contingencia y potencia. la esencia de dios es existencia y acto puro.
2. **Existencia:** es el hecho de existir. estar ahí. es la actualización de la esencia. la perfección que hace que las cosas sean.
3. **Contingencia:** comprende a los seres que existen pero podrían no existir. seres que no contienen dentro de sí la razón de su existencia, necesitan de otro ser que sea la razón y el fundamento de su existencia (dios).
4. **Teología natural:** es la ciencia constituida por la razón y trata la primera causa, dios, en cuanto cognoscible por la razón. su primer objetivo es averiguar la existencia de dios y en segundo lugar su naturaleza a través de una demostración racional.
5. **Teología:** tiene el mismo objeto que la teología natural, pero no es una ciencia, se basa en la revelación y en la fe.
6. **Ley natural:** es una parte de la esencia humana por la cual conserva su existencia, procreando y busca el placer como animal que es.
7. **Ley positiva:** es la otra parte de la esencia, como racional que es, conoce y vive en sociedad, tiene un comportamiento moral y adquiere la verdad y la justicia.
8. **Entendimiento agente:** trabaja sobre el fantasma (representación sensible e imaginaciones) y saca a la luz lo que hay de universal despojando los caracteres individuales.
9. **Entendimiento paciente:** es aquel que recibe la especie impresa y sale de su positividad (potencia) y conoce en acto respondiendo con la especie expresa.
10. **Especie sensible impresa:** es la sensación obtenida desde el entendimiento (hay una impresión de un estímulo externo en un órgano sensorial)
11. **Especie sensible expresa:** es el conocimiento sensible obtenido por la especie sensible impresa.
12. **Especie inteligible impresa:** es la esencia separada y recibida por el entendimiento paciente.
13. **Especie inteligible expresa:** es cuando se forma la idea de la cosa conocida.
14. **Especie impresa:** manera como el entendimiento visualiza el objeto. es el resultado final de la actividad del entendimiento agente. es decir, saca a la luz lo que hay de universal despojando lo individual.
15. **Especie expresa:** o verbum mentis, es el concepto universal.
16. **Abstracción:** función que realiza el entendimiento agente, que consiste en un procedimiento que sigue desde el fantasma hasta el concepto universal, separando lo que hay de material y particular de lo que es inteligible y universal.
17. **Fantasmas:** imágenes que se nos representa tras haber captado las cosas por los sentidos. La actividad imaginativa se llama "fantasía".
18. **Libre albedrío:** Capacidad humana de poder elegir entre varias opciones limitadas y es opuesto al determinismo natural que tiene como factores al instinto y las leyes físicas.
19. **Vía:** Camino para llegar a la demostración de la existencia de Dios. Nos habla de cinco vías. Todas parten de un hecho observable, luego se aplica el principio de causalidad o razón suficiente, a continuación, se establece un corolario por un proceso infinito, y finalmente, afirma la existencia de un primer motor: ser necesario, causa eficiente primera, ordenador del universo o suma perfección, es decir, Dios.
20. **El filósofo:** Se refiere a Aristóteles el que es maestro de Tomás, fiel y seguidor del filósofo con las connotaciones de la revelación bíblica. Tomás cristianiza a Aristóteles.

2.11 Texto 2. “Summa contra gentiles”

I, 45 edt. BAC, Madrid, 1952 pp. 102/106

Capt. IV: Propónese convenientemente a los hombres, para ser creída, la verdad divina, accesible a la razón natural.

Existiendo, pues, dos clases de verdades divinas, una de las cuales puede alcanzar con su esfuerzo la razón y otra que sobrepasa toda su capacidad, ambas se proponen convenientemente al hombre para ser creídas por inspiración divina. Mas nos ocuparemos en primer lugar de las verdades que son accesibles a la razón, no sea que alguien crea inútil el proponer para creer por inspiración sobrenatural lo que la razón puede alcanzar.

Si se abandonase el esfuerzo de la sola razón el descubrimiento de estas verdades, se seguirían tres inconvenientes. El primero, que muy pocos hombres conocerían a Dios. Hay muchos imposibilitados para hallar la verdad, que es fruto de una diligente investigación, por tres causas; algunos de por la mala complexión fisiológica, que les indispone naturalmente para conocer; de ninguna manera llegarían éstos al sumo grado del saber humano, que es conocer a Dios. Otros se hallan impedidos por el cuidado de los bienes familiares. Es necesario que entre los hombres haya algunos que se dediquen a la administración de los bienes temporales, y éstos no pueden dedicar a la investigación todo el tiempo requerido para llegar a la suma dignidad del saber humano consistente en el conocimiento de Dios. La pereza es también un impedimento para otros. Es preciso saber de antemano otras muchas cosas, para el conocimiento de lo que la razón puede inquirir de Dios; porque precisamente el estudio de la filosofía se ordena al conocimiento de Dios; por eso la metafísica, que se ocupa de lo divino, es la última parte que se enseña de la filosofía. Así, pues, no se puede llegar al conocimiento de dicha verdad sino a fuerza de intensa labor investigadora, y ciertamente son muy pocos los que quieren sufrir este trabajo por amor de la ciencia, a pesar de que Dios ha insertado en el alma de los hombres el deseo de verdad.

El segundo inconveniente es que los que llegan al hallazgo de dicha verdad lo hacen con dificultad y después de mucho tiempo, ya que por su misma profundidad el entendimiento humano no es idóneo para captarla racionalmente sino después de largo ejercicio; o bien por lo mucho que se requiere saber de antemano, como se dijo; o bien porque en el tiempo de la juventud el alma, “que se hace prudente y sabia en la quietud”, como se dice en el libro VII de la Física, está sujeta al vaivén de los movimientos pasionales y no está en condiciones para conocer tan alta verdad. La humanidad, por consiguiente, permanecería, si para llegar a Dios sólo tuviera expedita la vía racional ya que el conocimiento de Dios, que hace que a los hombres perfectos y buenos en sumo grado, lo lograrían únicamente algunos pocos, y éstos después de mucho tiempo. El tercer inconveniente es que por la misma debilidad de nuestro entendimiento para discernir y por la confusión de fantasma más de las veces la falsedad se mezcla en la investigación racional, y, por lo tanto, para muchos serían dudosas verdades que realmente están demostradas, ya que ignoran la fuerza de la demostración, y principalmente viendo que los mismos sabios enseñan verdades contrarias. También entre muchas verdades se introduce de vez en cuando algo falso que no se demuestra, sino que se acepta por una razón proplable o sofística tenida como demostración. Por esto fue conveniente presentar a los hombres, por vía de fe, una certeza fija y una verdad pura de las cosas divinas.

La divina clemencia proveyó, pues, saludablemente al mandar aceptar como de fe verdades que la razón puede descubrir, para que así todos puedan participar fácilmente del conocimiento de lo divino sin ninguna duda y error.

Capt. V: Las verdades que la razón no puede investigar propónense convenientemente a los hombres por la fe para que las crean.

Creen algunos que no debe ser propuesto al hombre como de fe lo que la razón es incapaz de comprender, porque la divina sabiduría provee a cada uno según su naturaleza. Se ha de probar que también es necesaria al hombre la proposición por vía de fe de las verdades que superan la razón. En efecto, nadie tiende a algo por un deseo o inclinación sin que le sea de antemano conocido. Y porque los hombres están ordenados por la Providencia divina a un bien más alto que el que la limitación humana puede gozar en esta vida —como estudiaremos más adelante, es necesario presentar al alma un bien superior, que trascienda las posibilidades actuales de la razón, para que así aprenda a desear algo y tender diligentemente a lo que está totalmente sobre el estado de la presente vida. Y esto pertenece únicamente a la religión cristiana, que promete especialmente los bienes espirituales y eternos; por eso en ella se proponen verdades que superan a la investigación racional. La ley antigua, en cambio, que prometía bienes temporales, expuso muy pocas verdades no accesibles a la razón natural. En este sentido, se esforzaron los filósofos por conducir a los hombres de los deleites sensibles a la honestidad, por enseñar que hay bienes superiores a los sensibles, cuya labor, mucho más suave, únicamente lo gozan los que se entregan a la virtud en la vida activa y contemplativa. Es también necesaria la fe en estas verdades para tener un conocimiento más veraz de Dios. Únicamente poseeremos un conocimiento verdadero de Dios cuando creamos que su ser está sobre todo lo que podemos pensar de Él, ya que la sustancia divina trasciende el conocimiento natural del hombre, como más arriba se dijo. Porque el hecho de que se proponga al hombre alguna verdad divina que excede a la razón humana, le afirma en el convencimiento de que Dios está por encima de lo que se puede pensar.

La represión del orgullo, origen de errores, nos indica una nueva utilidad. Hay algunos que, engreídos con la agudeza de su ingenio, creen que pueden abarcar toda la naturaleza de un ser, y piensan que es verdadero todo lo que ellos ven y falso lo que no ven. Para librar, pues, al alma humana de esta presunción y hacerla venir a una humilde búsqueda de la verdad, fue necesario que se propusieran al hombre divinamente ciertas verdades que excedieran plenamente la capacidad de su entendimiento.

Otra razón de utilidad hay en lo dicho por el Filósofo en el libro X de la Ética: Cierta Simónides, queriendo persuadir al hombre a abandonar el estudio de lo divino y a aplicarse a las cosas humanas, decía que “al hombre le estaba bien conocer lo humano y al mortal lo mortal”. Y el Filósofo argumentaba contra él de esta manera: “El hombre debe entregarse, en la medida que le sea posible, al estudio de las verdades inmortales y divinas” Por eso en el libro XI de Acerca de los animales dice que, aunque sea muy poco lo que captamos de las sustancias superiores, este poco es más amado y deseado que todo el conocimiento de las sustancias inferiores. Si al proponer, por ejemplo, cuestiones sobre los cuerpos celestes —dice también en el libro II de Sobre el Cielo son éstas resueltas, aunque sea por una pequeña hipótesis, sienten los discípulos una gran satisfacción. Todo esto manifiesta que, aunque sea imperfecto el conocimiento de las sustancias superiores, confiere al alma una perfección, y, por lo tanto, la razón humana se perfecciona si, a lo menos, posee de alguna manera por la fe lo que no puede comprender por estar fuera de sus posibilidades naturales.

A este propósito se dice en el Eclesiástico: “Se te han manifestado muchas cosas que están por encima del conocimiento humano”. Y en la Epístola a los de Corinto: “. Las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios; pero Dios nos las ha revelado por su espíritu”.

SUMMA TEOLÓGICA, VI, 2. “De la ley natural” BAC. Madrid, 1956, pp. 127/131

Dificultades. Parece que la ley natural no contiene muchos preceptos, sino solamente uno.

La ley, como ya anteriormente, dijimos, está contenida en el género de precepto. Si los preceptos de la ley natural fueran muchos, necesariamente las leyes naturales serían también muchas.

La ley natural es consecuencia de la naturaleza humana. Y la naturaleza humana, aunque múltiple en partes, es una en cuanto todo. Por consiguiente, o es uno solo el precepto de la ley natural, en virtud de la unidad que posee el todo de la naturaleza humana, o, son muchos, por razón de la multitud de partes de la misma, y en este caso hasta las inclinaciones del apetito concupiscible habrían de pertenecer a la ley natural.

La ley, como hemos probado, es algo propio de la razón. Pero la razón del hombre es una sola. Por tanto, el precepto de la ley natural será también único.

Por otra parte, los preceptos de la ley natural en el hombre son en el orden práctico lo que los primeros principios en el orden especulativo. Pues bien, los primeros principios son múltiples; luego también lo son los preceptos de la ley natural.

Respuesta; Como hemos dicho, los preceptos de la ley natural son respecto de la razón práctica lo mismo que los primeros principios de la demostración respecto a la razón especulativa: unos y otros son principios evidentes por sí mismos. De dos maneras puede ser evidente una cosa por sí misma: considerada en sí y/o considerada en orden a nosotros. Considerada en sí misma, es evidente de por sí toda proposición cuyo predicado pertenece a la esencia del sujeto. Pero puede suceder que alguno ignore la definición del sujeto, por lo que para él tal proposición no será evidente. Por ejemplo, esta proposición: “el hombre es animal racional”, es evidente por sí misma y por su misma naturaleza, porque al decir “hombre” se implica ya la racionalidad; más, para uno que no sepa lo que es el hombre, esa proposición no será evidente. Por eso, dice Boecio, hay ciertos axiomas o proposiciones que son universalmente evidentes en sí mismas para todos. Tales son aquellas proposiciones cuyos términos nadie desconoce, como por ejemplos, “el todo es mayor que la parte” y “dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí”. Pero hay otras proposiciones que son evidentes únicamente para los sabios, que entienden la significación de sus términos. Así, para el que sabe que el ángel no es un cuerpo, es evidente también que el ángel no ocupa lugar; mas no lo es para los ignorantes, que desconocen la naturaleza angélica.

Entre las cosas que son objeto del conocimiento humano se da un cierto orden. En efecto, lo que primariamente cae bajo nuestra consideración es el ente, cuya percepción va incluida en todo lo que el hombre aprehende. Por eso, el primer principio indemostrable es el siguiente: “No se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa”; principio que está basado en las nociones de ser y no ser, y en el cual se fundan todos los demás principios, como dice el Filósofo. Pues bien, como el ser es lo primero que cae bajo toda consideración, así el bien es lo primero que aprehende la razón práctica; ordenada a la operación, puesto que todo agente obra por un fin, el cual tiene naturaleza de bien. Por tanto, el primer principio de la razón práctica será el que se funda en la naturaleza del bien: “Bien es lo que todos seres apetecen”. Este, pues, será el primer precepto de la ley: Se debe obrar y proseguir el bien y evitar el mal: Todos los demás preceptos de la ley natural se fundan en éste, de suerte que todas las cosas que deban hacerse o evitarse, en tanto tendrán carácter de preceptos de ley natural en cuanto la razón práctica los juzge naturalmente como bienes humanos.

Y puesto que el bien tiene naturaleza de fin, y el mal naturaleza de lo contrario, todas las cosas hacia las que el hombre siente inclinación natural son aprehendidas naturalmente por la inteligencia como buenas y, por consiguiente, como necesariamente practicables; y sus contrarias, como males y vitandas. Por tanto, el orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales. En efecto, el hombre, en primer lugar, siente una inclinación hacia un bien, que es el bien de su naturaleza; esa inclinación es común a todos los seres, pues todos los seres apetecen su conservación conforme a su propia naturaleza. Por razón de esta tendencia, pertenecen a la ley natural todos los preceptos que contribuyen a conservar la vida del hombre y a evitar sus obstáculos. En segundo lugar, hay en el hombre una inclinación hacia bienes más particulares, conformes a la naturaleza que él tiene común con los

demás animales; y en virtud de esta inclinación decimos que pertenecen a la ley natural aquellas cosas que “la naturaleza ha enseñado a todos los animales”, tales como la comunicación sexual, la educación de la prole, etc. Finalmente, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a su naturaleza racional, inclinación que es específicamente suya; y así el hombre tiene como natural conocer las verdades divinas y a vivir en sociedad. Desde este punto de vista, pertenece a la ley natural todo lo que se refiere a esa inclinación, v.gr., desterrar la ignorancia, evitar las ofensas a aquellos entre los cuales tiene uno que vivir, y otros semejantes, concernientes a dicha inclinación.

Soluciones. Todos estos preceptos de la ley natural, en cuanto emanan de un primer precepto, tiene carácter una única ley natural.

Todas estas inclinaciones de cualquier parte de la naturaleza, v.gr., de lo concupiscible y de lo irascible, en cuanto reguladas por la razón, pertenecen a la ley natural y, como hemos dicho en la respuesta, se refunden en un primer precepto. Y así, los preceptos de la ley natural son múltiples en sí mismos, pero todos ellos se basan en un fundamento común. La razón humana, aunque es una en sí misma, ordena todas las cosas que atañen al hombre, de manera que todo lo que puede ser regulado o gobernado por la razón está sometido a la ley de la razón.

DESCARTES



U 3

Daría todo lo que sé, por la mitad de lo que ignoro

3.1. CONTEXTO HISTÓRICO

3.1.1. Contexto histórico

Hacia la mitad del siglo XVI comienzan en Europa una serie de cambios que va a cubrir todo el siglo XVII.

En el plano social se corresponden con el desarrollo de la burguesía. En el plano económico, el desarrollo del capitalismo se verá favorecido por la expansión del comercio marítimo y colonial y la afluencia de metales preciosos en las minas europeas y americanas que provoca un alza de precios hasta que se detiene a mitad del siglo XVII. Se trata de un principio del capitalismo de tipo comercial. Aparecen las bolsas y las grandes compañías comerciales en forma de sociedades por acciones. (Descartes vive como rentista de una herencia de su padre).

El capitalismo industrial surge en Inglaterra en la primera mitad del S. XVII como consecuencia de la primera revolución industrial, precursora de la gran revolución del S. XVIII. Los inventos en técnicas marítima, industrial y agrícola son numerosos. Se perfila el tipo de capitalismo, emprendedor, enérgico, inteligente y práctico con pocos escrúpulos que reclama la libertad individual frente a corporaciones, municipios y señoríos.

En el plano político, se da un periodo de gran inestabilidad y de crisis, se manifiesta en una serie de guerras y revoluciones. Es la época del expansionismo colonial que lleva a los estados europeos a luchar en todos los mares. Se consolidan los Estados modernos, independientes y soberanos, que se enfrentan en sus afanes imperialistas.

En el plano de la mentalidad o del espíritu de los hombres se manifiesta en un progreso de la ciencia desde los tiempos del Renacimiento. Hacia la mitad del siglo va perdiendo fuerza la creencia en hechicerías y ganando terreno la mentalidad racionalista por influencia del desarrollo científico. Muchos representantes del racionalismo son científicos, físicos, con gran interés por la medicina y sobre todo, matemáticos. Algunos, como Descartes hicieron grandes aportaciones coordinadas cartesianas o Leibniz con el cálculo infinitesimal.

Teniendo en cuenta que Descartes nace en 1596 y muere en 1650, su filosofía se desarrolla en el siglo XVII que se caracteriza por tres realidades culturales:

El absolutismo regio no es sólo una doctrina ni una época histórica, sino que es una mentalidad, una actitud. El absoluto es el rey, el señor, que puede ejercer el derecho sobre cualquier súbdito, esclavo o subordinado. La mentalidad absolutista consagra el despotismo y el servilismo como formas básicas de comportamiento humano, sea cual sea la clase social donde se produzca este fenómeno. Esta mentalidad hace que se crean los mejores, los únicos sabios, los que lo pueden todo, y esta actitud es particularmente enemiga de la democracia.

El absolutismo se produce tras un proceso que se inicia en la E. Media con la lucha de la monarquía contra la nobleza. Este proceso se manifiesta de un modo especial en Francia.

Los reyes en esta lucha contra la nobleza ganan la batalla debido a varias causas:

Al apoyo de la burguesía que veían en la monarquía una garantía de paz y seguridad frente a la arbitrariedad de los nobles.

Al cansancio de las guerras y a la fuerte personalidad de los soberanos.

Los problemas religiosos también influyeron en la creación de los Estados absolutos: los países protestantes necesitan una autoridad que dé estabilidad a la Reforma.

En la Paz de Augsburgo (encaminada a clarificar las relaciones entre católicos y protestantes) se le otorga al Soberano la facultad de decidir cuál debe ser la religión de sus súbditos. De esta manera, el Soberano llega a concentrar todos los poderes: poder ejecutivo, legislativo y judicial. El reino se convierte en una propiedad privada del rey.

En el plano social, el absolutismo implica una serie de privilegios concedidos a unos pocos, que son los que poseen riquezas y los honores, y en los cuales se apoya el rey para ejercer su poder absoluto. En este ambiente sucede la Guerra de los 30 años (1618-1648) en la que toma parte Descartes (participó en la guerra primero como protestante en el ejército holandés y posteriormente como católico en el de Baviera. Y es en esta fecha cuando tiene la intuición de un nuevo camino filosófico.

El 10 de noviembre de 1619 se produce el famoso episodio de la estufa “Hacía frío y me metía en una estufa por la mañana y permanecía todo el día meditando”.

Un año antes había conocido en Breda a Beeckmann que le contagia su entusiasmo por la físicamatemática y la geometría)

En un principio es una guerra entre católicos y protestantes de Alemania, pero pronto acaba siendo una contienda de ámbito europeo.

Con el cardenal **Richelieu** ministro de Luis XIII se alcanzó el mayor impulso del absolutismo.

Este período absolutista y preparatorio de la Revolución francesa es el que vive Descartes. Descartes pretendía fundar un saber absoluto, una filosofía única, de valor universal. Con Luis XVI se acababa la época absolutista en Francia.

Se llama **Reforma** al movimiento protestante que se inicia con **Lutero** y seguido por **Calvino**, y **Contrarreforma**, al movimiento de la Iglesia católica durante el s. XVII.

La lucha ideológica por mantener la pureza doctrinal se desarrolla de un modo violento, por la fuerza, sobre todo a través del tribunal de la Inquisición (sus orígenes se remonta al siglo XIII) en el que muchas veces estuvieron de acuerdo protestantes y católicos, en otras se enfrentan por la hegemonía de unos países que habían sido católicos y que al pasar al protestantismo habían roto la unidad europea.

El hecho más significativo de la Contrarreforma fue el **Concilio de Trento** que sería la gran arma de la Iglesia y la fundación de la Compañía de Jesús en el influjo sobre la educación de la juventud. Los colegios y las Universidades entran en decadencia debido a la lucha por el control entre protestantes y católicos, siendo centros sin autonomía propia y sin libertad de pensamiento. Las Universidades no acogen las nuevas corrientes filosóficas ni científicas en las que sí se abre paso en las Academias. El caso de Descartes fue el de la contrarreforma, educado en su juventud en el colegio de los jesuitas de la Flèche inmerso en la filosofía escolástica. Fue Descartes un católico que estudia Humanidades y la filosofía de Francisco Suárez, máximo representante de la

escolástica. Descartes acaba sus estudios licenciándose en Derecho. La valoración de sus años de estudio aparece ampliamente en la primera parte del *“Discurso del Método”*.

Copérnico, Kepler y Galileo, asientan los pilares para el edificio de la nueva ciencia experimental. Descartes compartió las ideas de Galileo, condenadas por la iglesia en 1633, año en que escribe Descartes *“El mundo o Tratado de la luz”* que no se publicará hasta después de su muerte en 1664. Condenado Galileo, las obras de Descartes aparecen incluidas en el *“Índice Romano de libros prohibidos”* hasta que sean corregidos. Es lo que le lleva a Holanda el país de la tolerancia, donde se refugian los filósofos y librepensadores. A Descartes le condenan las Universidades de Utrecht y de Leyden, es acusado de ateísmo varias veces lo que le hace ir a Suecia por invitación de la reina Cristina para ser su profesor, muere en menos de un año enfermo de pulmonía.

Las obras cartesianas que destacamos son: *“Reglas para la dirección del espíritu”*, *“Tratado del mundo”* (construida sobre las hipótesis de Copérnico) renuncia a su publicación al tener noticia de la condena a Galileo. *“Discurso del método”*, *“Meditaciones”*, *“Principios de filosofía”*, *“Tratado de las pasiones”*.

3.1.2 Contexto filosófico

En el siglo XVII el racionalismo no es nada nuevo. Tuvo sus orígenes en la filosofía griega: la preferencia del conocimiento racional sobre el sensible; más tarde, continuaría en la filosofía medieval, sobre todo con la Escolástica; continuó después en el Renacimiento, para posteriormente colocarse en la Modernidad. Sin embargo, cuando se habla sobre el término Racionalismo, se supone que nos estamos refiriendo al movimiento filosófico europeo que marca el comienzo de la modernidad, y situado a lo largo del siglo XVII.

Hablar de Racionalismo es hablar de Descartes como el padre de una nueva época de la filosofía que se caracteriza por la autonomía absoluta de la razón y de la propia filosofía. La autonomía de la razón no será una exclusividad del Racionalismo moderno sino de todo el pensamiento moderno. La autonomía implica que la filosofía moderna no sea coartada o regulada por ninguna instancia exterior y ajena a la razón misma, sea ésta la tradición, la autoridad o la fe religiosa.

A lo largo de la Edad Media la filosofía ha sido esclava de la teología, con San Agustín estaban totalmente unidas fe y razón, con San Anselmo se culmina el proceso de identidad, con Sto. Tomás se divide los dos campos y con Ockam se establece una separación total entre las dos y prepara el camino para el Racionalismo en el que la razón será por fin independiente. . El hecho de que Dios o la fe deje de ser el centro de la preocupación filosófica como lo fue en la Edad Media no implica que las cuestiones religiosas y teológicas queden totalmente marginadas sino que se tratan desde un punto de vista polémico y crítico. . Todos los filósofos en el pasado se han preocupado de algún modo por el problema del conocimiento, pero en muchos casos éste aparecía subordinado a la resolución de otros problemas. Ésta es la primera vez en la historia en que se considera la cuestión del conocimiento como previa a todo otro análisis de la realidad y constituye una característica fundamental de la Edad Moderna.

La autonomía de la razón implica también que ésta es el principio y el tribunal supremo a quien corresponde juzgar lo verdadero y lo conveniente, tanto en el ámbito del conocimiento teórico como en el de la actividad práctica moral y política. Esta excesiva confianza en la razón es lo que lleva al racionalismo a ser dogmático y acrítico consigo mismo, aunque no respecto a otras formas de pensamientos, como el escolástico, que todavía domina en la Universidad europea de la época.

El racionalismo hace un balance negativo de la existencia de teorías contrapuestas en filosofía y la falta de acuerdo entre los filósofos (propio del escolasticismo medieval).

No hay teoría aceptada comúnmente, a diferencia de lo que sucede con las matemáticas o la física. Se va a rechazar el argumento de autoridad como garantía de verdad que había sido aceptado tradicionalmente.

En general, podemos decir que el Racionalismo es una corriente filosófica del S.XVII, movimiento filosófico continental europeo, cuyos representantes más destacados son: **Descartes, Leibniz, Spinoza y Malebranche**. Corriente a la que siempre se ha presentado enfrentada a otro movimiento filosófico, el **Empirismo**, más propio del S. XVIII, aunque el padre del empirismo anglosajón, **Locke**, pertenece por entero al S. XVII, pero será con **Hume** cuando el empirismo alcance su máxima madurez.

Como definición específica, diremos que el Racionalismo es la corriente filosófica que explica:

a) El origen del conocimiento; los conocimientos válidos y verdaderos acerca de la realidad proceden de la Razón, del entendimiento.

b) Explica la ciencia; Si la ciencia se construye a partir de ciertas ideas y principios evidentes, ¿de dónde provienen estas ideas y principios? Las ideas y los principios de la ciencia son innatos al entendimiento; éste los posee en sí mismo, al margen de toda experiencia sensible. La experiencia no aporta más que la ocasión para que la mente perciba la verdad como evidente en sí misma, por pura reflexión racional, sin necesidad de la experiencia. Existe pues, una confianza total en el conocimiento racional, único conocimiento válido para el conocimiento de la realidad, siendo la facultad cognoscitiva fundamental, minusvalorando el conocimiento sensible, pues el conocimiento sensible nos engaña y nos induce a errar. El conocimiento sensible es limitado, por lo que no puede ser universal, sólo es válido para los casos experimentados, ni es necesario, no nos explica que tenga que ser así y no de otra manera. Luego, la validez de las ideas no está en la experiencia sensible, sino en el innatismo de las ideas, las cuales tendrán que ser universales y necesarias. Una ciencia será válida, como las matemáticas, porque es universal y necesaria.

El principio que explique el mundo, la realidad, deberá a su vez, ser universal y necesario. Para los racionalistas el principio de causalidad física es necesario. Se defiende la pura racionalidad del mundo. Todo lo que sucede en el mundo tiene una explicación y una justificación, nada es casual o fortuito. Además podemos conocer esa justificación a través de la razón.

El objeto de todo racionalista es la construcción de un sistema completo, totalizante, hermético, cerrado pero a la vez ilimitado, debido a la dinamicidad constante de la razón que no tiene límite. Un sistema constituido por un conjunto de teorías basado en las matemáticas y en la física que sirvan de modelo universal, modelo único, universal y necesario. Los filósofos racionalistas del s. XVII se sienten atraídos por el razonamiento matemático, porque las matemáticas proporcionan un modelo de claridad y certeza, deducción ordenada que no tenía la filosofía. Lo que caracteriza a todo racionalista es su ideal de deducir, a partir de principios ciertos, claros e indubitables, un sistema de verdades que nos proporcionen una información certera de lo que es el mundo y el hombre. El uso de este método correcto y cierto puede hacer de la filosofía una ciencia en pleno sentido de la palabra, en vez de un campo de discusiones. Pues, la variedad de las opiniones filosóficas era un espectáculo deprimente, es preciso buscar una filosofía única, verdadera y de saber universal, válida para todos, no sólo en el campo de la teoría sino también en la práctica, un saber que sea rector de la vida humana.

Ante la pregunta, ¿por qué la filosofía no ha llegado a este saber definitivo, universal y necesario? La respuesta es bien sencilla, porque no ha utilizado un método válido y adecuado. Todo racionalista tratará de presentar un saber en el que no quepan pluralismos, y las soluciones sean universalmente admitidas. El primer desengaño de Descartes fue el de los estudios realizados. Se siente torturado desde su juventud por haber aceptado una serie de verdades como ciertas, sin haberlas comprobado por sí mismo.

3.1.3. Síntesis del contexto histórico-Filosófico

El S. XVII coincide con el inicio de la Edad Moderna, y con el inicio de la filosofía moderna, cuyo padre no es otro que René Descartes.

Época de crisis caracterizada por:

Afianzamiento del absolutismo regio. Luis XIV fue uno de los máximos exponentes. Se presentaba como la mejor forma de garantizar la paz y la seguridad de los Estados. El poder del soberano es absoluto, reúne los poderes ejecutivo, legislativo y judicial (la filosofía de Descartes pretende ser única y absoluta).

Creación de los Estados Nacionales.

Luchas religiosas, enfrentan a católicos y protestantes en la Guerra de los 30 años, (en la que participa Descartes) que culmina con la Paz de Westfalia y trajo la tolerancia religiosa.

También se produce el movimiento de la Contrarreforma con el Concilio de Trento; destaca la fundación de la Compañía de Jesús por san Ignacio de Loyola (Descartes se educó en los jesuitas) y la reforma de Carmelo a cargo de Sta. Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz.

Surge un incipiente capitalismo, la expansión del comercio y las primeras bolsas.

Progreso de las ciencias basada en la observación y la experimentación. Se inventa el termómetro, destacan: Torricelli, Pascal, Leibniz, Kepler, Newton, o el mismo Descartes que se enfrentó a los científicos de su tiempo.

El siglo del método. Confianza en la lógica y la matemática como capaces de descifrar el mundo superando a posiciones basadas en lo empírico y lo abstracto. Se inspiran en el método de Galileo (Escuela de Padua). Descartes se apoyará en ellos.

Desde la filosofía. Se pone en duda la visión ordenadora del mundo por parte de Dios (Escolástica). Comienza con la crítica de Ockham, se prescinde del criterio de autoridad y se deposita la confianza en la razón. Se cambia el punto de vista en la E. Media se parte de la certeza de Dios y se llegaba a la certeza de sí mismo; ahora se parte de la certeza de sí mismo y se llega a la certeza de Dios. En el lugar del teocentrismo se coloca el antropocentrismo, antes, Dios era el centro, y el hombre giraba en torno a Él, ahora, el hombre es el centro, y es Dios el que gira en torno suyo.

La epistemología. La razón del hombre está en el centro sostenido sobre sí mismo, no sobre la fe. Con Descartes comienza la primacía del sujeto sobre el objeto, la conciencia sobre el Ser, la epistemología sobre la Ontología.

La Teología. La autonomía de la razón que esperábamos encontrar queda sofocada por la Teología; seguimos con Descartes igual que antes; nuestras ideas y conocimientos son reales porque vienen de Dios, autor de todo lo creado. Y esto es posible porque Descartes deja fuera de la duda a la fe y a sus creencias; y parece que son éstas las que de algún modo le traicionan en la construcción de su nueva filosofía ¿Cómo salir del embrollo del sujeto pensante? Descartes se ve obligado a acudir a Dios, su filosofía no la puede construir al margen de la Teología.

3.2. ANTECEDENTES FILOSÓFICOS

LA ESCOLÁSTICA: Entra en contacto con la escolástica en el colegio de los jesuitas y tuvo como maestros a: Juan de Sto. Tomás, Pedro Fonseca y Francisco Suárez que intentaron adecuar la obsoleta o vieja escolástica a las exigencias del momento. Descartes la considera como un pseudosaber, basado en un método verbalista ineficaz: el silogismo. Descartes realiza una crítica al silogismo por las siguientes razones:

- a) La deducción silogística parte de principios incuestionables basados en la fe o la autoridad.
- b) Hay controversias y enfrentamiento en el ámbito de verdades particulares.
- c) La conclusión no añade nada nuevo pues está contenida en las premisas.
- d) El número de reglas es numeroso y complejo.
- e) No es otra cosa, que un método expositivo, no añade nada nuevo.

EL ESCEPTICISMO: La duda cartesiana es un método para erradicar los errores y los prejuicios de la filosofía. No se trata de una duda real.

EL ESTOICISMO: Que influye en su moral provisional mientras encuentra la fundamentación de la ética.

EL AGUSTINISMO: Parte del argumento de S. Agustín para demostrar la existencia de Dios basado en la evidencia del sujeto que se engaña, a través de la presencia de ideas innatas colocadas por Dios.

ONTOLOGISMO: Para demostrar la existencia de Dios también tiene en cuenta la prueba ontológica de S. Anselmo basada en el concepto de infinitud.

MATEMÁTICA Y GEOMETRÍA: Se basó en el método deductivo de Euclides que extrae una serie de conclusiones (teoremas) a partir de unos principios evidentes y simples (axiomas, postulados y definiciones). A veces tiene que salvar obstáculos (escolios) a través de proposiciones auxiliares (lemas). Las matemáticas y la lógica son modelos de ciencia (aunque sea un segundo motivo de duda).

EL ÁLGEBRA: Le influyó de un modo especial aunque lo consideró demasiado abstracto.

LA NUEVA CIENCIA: Descartes no tuvo en cuenta la observación y la experimentación, por este motivo, se enfrentó a los nuevos científicos que defendían la experiencia/experimento sobre la razón cartesiana.

3.3. DESCARTES: RAZÓN Y MÉTODO (EL CRITERIO DE VERDAD)

3.3.1. Características del racionalismo

Es un movimiento filosófico continental europeo del s. XVII, cuyos representantes más ilustres son los siguientes: Descartes como padre de la filosofía moderna, Leibniz, Spinoza y Malebranche.

El movimiento filosófico que siempre se ha presentado como el oponente al racionalismo es un movimiento anglosajón que se mueve entre el S. XVII y XVIII, recibe el nombre de EMPIRISMO. Sus representantes más destacados:

Locke como padre del empirismo, Berkeley y sobre todo, David Hume.

El tema común que los enfrentan pero a la vez los une a ambos movimientos: el interés por el conocimiento del hombre.

El R. rechaza el criterio de autoridad, tanto del tradicionalismo como la fe.

La aceptación de la razón es dogmática, acrítica, sin discusión alguna, es un dogma de fe. Se produce una permuta, el papel que había adquirido en antaño la fe ahora la ocupa la razón, la confianza en la capacidad de la razón es absoluta.

Esta confianza culminará durante el siglo XVIII con la Ilustración, estableciéndose a la razón como “diosa” a la que se le debe culto, exaltación y adoración.

La razón es autónoma, no necesita nada más que a ella misma, es la única fuente válida del conocimiento sobre la verdad.

Para el R. el origen del conocimiento está en la razón. A su vez, la razón es un producto de la conciencia, y como tal, es subjetiva. Los contenidos de la razón son ideas no cosas.

Para el R. las ideas privilegiadas por la razón las constituyen las ideas INNATAS que se hallan en el entendimiento, es lo que se conoce por el innatismo o apriorismo de la razón.

Para el R. el conocimiento sensible, los sentidos, son engañosos, no son fiables. Hay una infravaloración del conocimiento sensible que no puede fundamentar un conocimiento científico universal.

La razón es tribunal y juez sobre la verdad. Afirmar razón es afirmar realidad, de forma que hay una identidad entre razón y realidad. El R. nos conduce a un Idealismo de la razón.

La realidad o mundo se basa en el principio de CAUSALIDAD (todo efecto viene siempre precedido por una causa) El mundo se reduce a verdades de razón frente a las verdades de hechos.

El poder de la razón reside por excelencia en su capacidad de llegar a las verdades primeras, a los fundamentos METAFÍSICA.

Así pues, la metafísica será la ciencia de los fundamentos de la realidad y a partir de estos fundamentos el conocimiento podrá construir deductivamente el SISTEMA MUNDO.

El mundo está constituido por la FÍSICA y la deducción de este mundo se ha realizado a través de las MATEMÁTICAS. Las matemáticas es el modelo deductivo de ciencia.

Bien la INTUICIÓN filosófica de cara a los principios, bien la DEDUCCIÓN matemática de cara al mundo serán los métodos únicos posibles para el pensamiento y el conocimiento.

El sistema del R. está constituido por un conjunto de teorías herméticas y totalizantes (cerrado y universal), que se obtiene a través de la exactitud del método matemático deductivo.

El objeto del R. es el sistema y su actividad. La actividad en la construcción del sistema es ilimitada. La razón es dinámica y constante.

El sistema construido será el MODELO de una ciencia única, universal y necesaria que sirve de referencia a toda la realidad. Razón y ciencia son únicas.

3.3.2. El proyecto cartesiano

El proyecto de Descartes es el de unificar todas las ciencias en una ciencia única y el descubrimiento de un único método válido para todo el conocimiento universal. Con Bacon se puso de relieve la importancia de un método, pero ahora con Descartes, es toda una obsesión.

Este proyecto pretende superar la variedad de las opiniones filosóficas que presentan un espectáculo bochornoso y deprimente, un campo de discusiones banales, y eso ocurre con la Escolástica, donde los objetos de la ciencia son diferentes, y cada ciencia posee su propio método. Hasta ahora, los filósofos anteriores no habían llegado a esta ciencia universal porque no utilizaron un método válido y adecuado. De ahí su fracaso.

Para conseguir este sueño, Descartes tendrá que construir un sistema de ciencia único y universal. Buscar una filosofía única, verdadera que sea válida para todos, tanto en el orden teórico como en el prácticomoral, un saber que sea rector de la vida humana.

Esta ciencia única y universal, según Descartes, de berá estar constituida por una serie de principios, de cuyo objeto tratará la metafísica, y de una serie de contenidos que dé razón a la realidad, y será tratada por la física, todo ello deducido matemáticamente.

Descartes se fija en el modelo matemático; éste presenta un saber en el que hay progreso y las soluciones son universalmente válidas. Las matemáticas ofrecen certeza, claridad y seguridad. Su método, el deductivo, nos lleva a una verdad cierta, y a partir de ella, a las demás verdades.

Así pues, sólo se podrá construir un edificio sólido, filosóficamente asentado sobre un fundamento seguro, si se parte de la metafísica como ciencia intuitiva de los principios, y si de ellos surgen por deducción las matemáticas y la física, como un árbol verdadero de la ciencia.

En síntesis, para conseguir el proyecto cartesiano es necesario: Formular un método. Estructurar, cimentar y desarrollar las ciencias: metafísica, matemáticas, física y demás ciencias. Establecer de momento una moral provisional mientras no se alcance una definitiva.

3.3.3. El método

El método tendrá un enfoque de descubrimiento (que sirva para progresar ordenadamente en la adquisición de nuevas verdades) y no de justificación (que no sea sólo de una mera función expositiva que no avanza). Y por otra parte, fundamentará la unidad de la ciencia.

La descripción del método es sencilla; consiste en partir de una primera verdad de absoluta evidencia de la cual se derivan sucesivamente otras verdades, de tal manera que cada una de ellas se apoya en la anterior, y se constituye un encadenado de verdades.

El método constará de cuatro preceptos o reglas, el orden de las reglas se basa en distintas operaciones de la mente: intuir, deducir e inducir.

El desarrollo del método es *“more geometrico”*. Pues se basa en las matemáticas euclidianas. La estructura axiomática euclidiana es la siguiente:

Un conjunto de principios: **definiciones, axiomas y postulados.**

Un conjunto de **lemas** (proposiciones ad hoc) y **escolios** (proposiciones de difícil justificación).

Unas conclusiones : **corolarios o teoremas.**

El proceso del método será el deductivo. Se parte de la evidencia de sus proposiciones fundamentales (los principios), y se establece la necesidad de su demostración (teoremas).

Luego, el modelo perfecto es el matemático, modelo único válido para el sistema filosófico. Todos los sistemas racionalistas se van a construir a *“more geometrico”*. Así tenemos el caso de Spinoza que lleva las matemáticas a la ética: *“Ethica more geometrica demonstrata”*.

3.3.3.1. Las reglas del método

A. PRIMERA REGLA SOBRE LA EVIDENCIA

Esta regla permite evitar el error, la precipitación y la conjetura. Una verdad es evidente cuando se presenta en la mente de forma clara y distinta.

La claridad es presencia, patencia y manifestación de una idea en un espíritu atento que la intuye intelectualmente.

U 3 Descartes

La distinción consiste en la separación de las ideas verdaderas de las que no lo son, y permite diferenciarlas para no ser confundidas con otras oscuras y confusas.

Mediante el entendimiento y por medio de la intuición intelectual “especie de luz natural”, se va a permitir que la razón perciba inmediatamente ideas simples sin que haya posibilidad de duda o error a través de las ideas claras y distintas.

El entendimiento capta los elementos más simples de los que se componen todos los objetos. A estos los llama Descartes, naturalezas simples.

Luego, la evidencia sólo se da por intuición y no admite grados, por lo que se rechaza todo lo probable o verosímil. Se excluye cualquier fuente de conocimiento distinta de la “luz natural de la razón”.

La distinción nos permite diferenciar **tres tipos de ideas:**

Ideas Adventicias: Son aquellas ideas que provienen a través de la experiencia.

Ideas facticias (ficticias): Son aquellas ideas que vienen originadas por la imaginación, los sueños, la ilusiones. Son ideas artificiales y normalmente son precedidas por las adventicias.

Ideas innatas: Son aquellas ideas que no provienen, ni tienen su origen en la experiencia. Son ideas no adquiridas. Son ideas simples (evidentes) o complejas (de la tercera regla o síntesis).

Sólo las ideas innatas admitirá Descartes como verdaderas, pues para llegar a la verdad sólo se accede por vía intuitiva intelectual, por la pura racionalidad. La facultad de la sensibilidad no es propia de la racionalidad, sino de la vida del cuerpo material y no llega a las cosas en sí mismas (substancias)

Esto no quiere decir que Descartes rechace la actividad sensible e imaginativa del hombre, sino que no son caminos apropiados para llegar a la verdad.

Ni tampoco va a implicar la no realidad de un mundo físico material sino que la substancia de ese mundo físico no es captada por lo sensible sino por lo racional.

B. SEGUNDA REGLA SOBRE EL ANÁLISIS

El resto de las reglas actúan por deducción que es un modo de conocimiento por el que la razón descubre las conexiones que se dan entre ideas simples. La deducción viene a ser una intuición sucesiva en la que se pasa de unas ideas a otras. En matemáticas significa obtener verdades a partir de otras.

En la regla del análisis o división, Descartes prescribe reducir un problema a los aspectos más simples, se descomponen los múltiples datos del conocimiento en sus elementos más básicos. Equivale a la búsqueda de las ecuaciones del problema.

El análisis es el momento resolutivo y se presenta como la primera fase del proceso para alcanzar el conocimiento de la verdad.

El análisis tiene sentido en la medida en que existen ideas complejas y de entre ellas, algunas se pueden descomponer en naturalezas simples, y por lo tanto, en evidentes, pero otras son confusas, por lo que hay que separarlas de las válidas.

Así pues, las ideas compuestas válidas se descomponen en ideas simples, y así, se hacen evidentes.

Está claro que la función del análisis es hacer de las ideas compuestas una descomposición en simples haciéndolas evidentes. También es un procedimiento que va de lo desconocido a lo conocido.

C. TERCERA REGLA SOBRE LA SÍNTESIS

La síntesis o momento compositivo tiene la función de ordenar las ideas.

Establece un orden lógico de lo simple a lo complejo.

Se refiere a la formación de estructuras cada vez más complejas.

Habiendo obtenido las ideas simples por el proceso del análisis, se organizan bajo el criterio de lo más simple a lo más complejo.

Así pues, es un proceso de ascensión creciente, en creciente complejidad. Se parte de principios conocidos intuitivamente y así podemos deducir el resto de las proposiciones de modo que cada una se sigue necesariamente de la anterior.

Equivale a la composición de las ecuaciones del problema.

El punto de llegada de la síntesis es la máxima generalización.

D. CUARTA REGLA SOBRE LA ENUMERACIÓN

Se prescribe hacer enumeraciones de los pasos que se van dando.

Se trata de no perder de vista ningún paso en la deducción y garantizar que no hay salto en la misma.

Equivale a buscar todo lo que es necesario y suficiente para resolver el problema. Se trata de una regla verificativa de los pasos anteriores a fin de no omitir nada. Se recuenta, se revisa, se comprueba el análisis y la síntesis. De tal modo que se pueda abarcar todo el conjunto de un solo golpe de vista por intuición.

3.3.3.2. Aplicación del método

Una vez establecido el método, decide aplicarlo a las matemáticas. Del éxito obtenido, le anima aplicarlo a las demás ciencias comenzando por la metafísica, ya que de ella toman las demás sus principios.

En primer lugar, es necesario encontrar una verdad evidente a partir de la cual poder construir el sistema filosófico. Se busca una primera verdad absolutamente evidente, a partir de la cual se pueda deducir todo lo demás.

El comienzo consiste en una crítica a todo el saber. Es necesario dudar de todo, y considerarlo provisionalmente falso (duda universal) Hay que someter a duda todas las certezas que ha habido hasta ahora; todos los principios filosóficos en los que se apoyaban. El primer desengaño lo recibió en los estudios realizados. Se siente torturado desde su juventud por haber aceptado una serie de verdades como ciertas, sin haberlas comprobado personalmente. Se despide del colegio de los jesuitas de la Flèche con un profundo desengaño en la mayor parte de las ciencias, excepto en las matemáticas. Abandona los estudios y se dedica a viajar.

Discurso del método.

“Desde mi niñez fui criado en el estudio de las letras y como me auguraban que por medio de ellas se podía conseguir un conocimiento claro y seguro de todo cuanto es útil para la vida, sentía yo un vivísimo deseo de aprenderla. Pero tan pronto como hube terminado el curso de los estudios, cuyo remate suele ser dar ingreso en el número de los hombres doctos, cambie por completo de opinión. Pues me embargaban tantas dudas y errores que me parecía que, procurando instruirme, no había conseguido más provecho que el de descubrir cada vez más mi ignorancia.”

3.3.3.3. ¿Cómo es la duda?

A. UNIVERSAL

Hay que dudar de todo; hay que someter a la duda todas las certezas que ha habido hasta ahora; todos los principios filosóficos en los que se apoyaban.

Se duda de los sentidos. Algunas veces engañan, nos inducen a errar. “Los sentidos son engañosos y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado una vez”. Meditaciones. 1^a

Se duda del mundo exterior. “¿Cuántas veces me ha sucedido soñar de noche que estaba en este mismo sitio, vestido y sentado junto al fuego, estando en realidad desnudo y metido en la cama. Veo tan claramente que no hay indicios ciertos para distinguir el sueño de la vigilia. Luego, a veces es imposible distinguir la realidad exterior del sueño”.

Se duda de los razonamientos. Mi entendimiento se puede equivocar cuando razona, aún de las propias matemáticas. “¿Qué sé yo si Dios ha querido que yo también me engañe cuando sumo dos y tres, o enumero los lados de un cuadrado?”.

Duda de sí mismo. Es posible que yo tenga una especie de genio maligno que me induce al error. “¿Quién soy yo que supongo que hay cierto geniecillo en extremo poderoso, y por decirlo a sí, maligno y astuto, que dedica todas sus fuerzas e industrias a engañarme?”.

B. TEORÉTICA

La duda anterior se aplica al plano de la teoría o reflexión filosófica. No es una duda de la filosofía práctica. En el sentido de que no debe extenderse al plano de las creencias o comportamientos éticos.

Gracias a la duda hemos eliminados las creencias que nos dan los sentidos, los prejuicios de la razón, la misma realidad, pero queda fuera de toda duda el plano moral o de las creencias.

C. METÓDICA

La duda es un instrumento metodológico, no existe ningún rasgo escéptico.

Gracias a la duda combatimos a los escépticos. Así pues, la duda no es escéptica, no es negadora sino constructiva; pretende alcanzar la verdad, una verdad firme de la que no se pueda dudar. En cambio, la duda escéptica es real y permanente como hábito de pensamiento. Descartes no participa de esta duda. La duda es un instrumento para alcanzar la verdad y elaborar la filosofía. No es dudar por dudar, sino se duda para asegurarnos más en la certeza. No es un fin en sí misma sino un medio para edificar la filosofía. Luego, la duda es el procedimiento de carácter metódico para encontrar un principio del que no se pueda dudar y que sirva de fundamento a la metafísica.

“COGITO ERGO SUM”

(Basado en el “*Fallor, ergo sum*” de S. Agustín)

Del acto de dudar, surge un resto indubitable, y es, el estoy dudando. Pues para dudar tengo que ser yo el que duda. No puedo dudar de que yo dudo cuando pienso en la duda.

Hay una certeza que resiste todos los ataques de la duda y de la que es imposible dudar; y es el hecho simultáneo del propio pensamiento y de la propia existencia.

Puedo dudar de todo, pero no puedo dudar de que estoy dudando; no puedo dudar de mi pensamiento; pues mi pensamiento se da, porque se da mi existencia.

Pensamiento y existencia los percibo simultáneamente. La duda da la existencia de un yo que duda. Es preciso que el sujeto exista dudando. Pienso, luego soy. COGITO, ERGO SUM. Pensar es igual a ser.

Es la primera verdad de la que no puedo dudar, primera verdad que da la existencia, la existencia del yo. El pensamiento da la existencia.

Puedo pensar; no existe Dios, el mundo, las cosas. Pero no puedo pensar que yo, que pienso estas cosas, no existo al mismo que las pienso.

Para dudar hace falta pensar, y para pensar hace falta existir.

Soy un ser que pienso y, por tanto, un ser que existo. Y pensando siento imagino y creo (el pensamiento siempre está a la base del acto).

Soy un ser que siento (pensando) y, por tanto un ser que existo.

Soy un ser que creo (pensando) y, por tanto, un ser que existo.

Soy un ser que imagino (pensando) y, por tanto un ser que existo.

En el “Cogito Ergo Sum”, encuentra Descartes el principio buscado. La base firme para construir todo el edificio de la filosofía, la gran base que va a servir de fundamento para deducir de ella todas las demás verdades.

3.3.3.4. Análisis del Cogito Ergo Sum

Hay dos elementos claros: PENSAR Y EXISTIR.

Pensar. No es un puro acto mental. Una cosa que piensa es: una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente. B) Existir. Parte de su interioridad, de los pensamientos y de ahí llega a la existencia, un yo como pensamiento que existe.

No es un silogismo. La existencia del yo con, el dudo luego soy, no es una deducción sino una intuición intelectual. Intuyo la conexión necesaria entre mi pensar y mi existir. Intuyo sin deducción la imposibilidad de mi pensar sin mi existir pues su naturaleza es simple. El pienso luego soy, no presupone nada. El yo soy, como resultado de la duda es puro pensamiento, espíritu o mente.

Es una idea clara y distinta. Es una idea que se impone con evidencia inmediata, sin necesidad de raciocinio. Experiencia directa sin oscuridad, ni dificultad.

Es una verdad inmutable. Es una verdad de la que no puedo dudar. En ella se asienta todo el edificio de la filosofía. Es el primer juicio seguro y absolutamente evidente.

A esta primera verdad a la que ha llegado Descartes tras realizar una crítica de todo el saber la llama RES COGITANS (la cosa pensante).

3.4. LA TEORÍA DE LAS TRES SUBSTANCIAS

Para Descartes, la substancia es un principio de demostración, luego no necesita ser demostrada.

Definición de substancia: *“Una cosa que existe y no requiere más que de sí misma para existir”*.

Según Descartes, la substancia tiene un significado análogo, en cuanto a los seres creados, y un sentido unívoco en cuanto se refiere a Dios.

Hay dos tipos de substancias en cuanto a su significado: una finita y una infinita.

3.4.1. La substancia finita

Es una realidad concreta existente, la cual presenta un atributo o esencia de ella; y un modo, que es un atributo no esencial, tal que puede cambiar y presentar figuras diferentes. Descartes distingue entre las substancias finitas: el alma y el cuerpo. El atributo esencial del alma es la *res cogitans*. Es un error confundir alma con pensamiento. El pensamiento forma parte del alma, efectivamente el pensamiento es la función más importante del alma, pero no la única, así, el alma es inmortal, tiene un comportamiento moral o tiene voluntad.

Mi pensamiento no necesita del cuerpo para existir, es una substancia, a esta substancia pensante, la llamamos principalmente alma y existe independientemente del cuerpo.

Con esta independencia del alma, Descartes pretende conseguir la libertad del hombre, pues el mecanicismo del mundo no deja espacio para la libertad

Así, el alma se encuentra en una esfera distinta, autónoma e independiente de la materia.

Cuerpo y alma son dos substancias separadas que pueden existir la una sin la otra. Sin embargo, están unidas, hay un yo que piensa, sufre, habla, crece y muere que las une.

La unión del alma con el cuerpo es accidental

El alma al unirse con el cuerpo tiene como función la de dirigir el cuerpo a través de una vía de comunicación la glándula pineal. En la sede del centro del cerebro alma y cuerpo establecen una doble circulación.

El alma es independiente del cuerpo, y la glándula pineal es la fantástica conexión entre el cuerpo y el alma.

Descartes pretende defender un espiritualismo absoluto, el mundo del pensamiento o del espíritu como un mundo a parte. Es radicalmente opuesto el mundo al cuerpo y como consecuencia, un mecanicismo absoluto, el mundo del cuerpo a parte.

Y es así, por lo que se dice de Descartes, que existe en él un dualismo radical. ¿Pero realmente lo hay? Por una parte, nos habla de independencia y mundos absolutamente distintos, y por otra parte, nos habla de conexión. Resulta una paradoja sin solución.

3.4.2. La substancia infinita: Dios (*Res divina*)

En un sentido único y real, la verdadera auténtica substancia es Dios, pues coincide con exactitud con la definición: *“Una cosa que existe y no requiere más que de sí misma para existir”*.

El atributo de Dios es la perfección.

¿Qué papel tiene Dios en el pensamiento de Descartes?

Y si resulta que existe un genio maligno engañador. Y si resulta que no podemos estar seguro ni del propio pensamiento. Tendrá que existir algo que no sea el hombre y nos dé garantía de conocimiento. No puede ser otro que Dios. Así pues, Dios es la garantía última, la tabla de salvación

Es la máxima garantía de certeza y conocimiento verdadero. Dios es principio de toda verdad, y por lo tanto, es necesario que Dios exista. (influencia agustiniana).

Si Dios es la garantía de toda verdad, ¿qué garantía tiene la existencia de Dios?

Nos dirá Descartes, si existe alguna evidencia, la más clara y distinta, la más simple, esa no es otra que la existencia de Dios. Dios es un principio, y como tal, no necesita ser demostrado. Dios es la idea más clara que se nos presenta en la mente, no es esencial demostrar su existencia pues tenemos esa idea en la mente.

No obstante, Descartes recurre a argumentos tradicionales para demostrar la existencia de Dios. Nos dirá: *“Lo único de lo que estoy cierto hasta ahora es de que soy un serpensante y de todo lo demás, dudo. Justamente porque dudo, me percibo como un ser limitado e imperfecto por eso dudo, si no fuera así no dudaría. Me percibo como un ser finito.*

Pero, no es posible tener el concepto de lo finito sin la idea de lo infinito como referencia, pues lo finito es lo opuesto a lo infinito. Al contemplarme como finito establezco una relación encadenada a lo infinito”

¿De dónde me viene a mí la idea de lo infinito? *“De mí mismo no puede ser, ya que soy finito, luego esta idea de lo infinito ha sido puesta por una naturaleza más perfecta que yo. Luego, Dios existe”* (se trata del argumento basado en san Agustín; también utiliza el argumento ontológico de san Anselmo de Canterbury basado en la idea de perfección y procede del mismo modo que con la idea de infinitud).

No obstante, aunque Descartes con estas pruebas ha indicado la no necesidad de demostrar a Dios empíricamente, a veces, recurre también a la tercera vía de Sto. Tomás de Aquino, la vía de la contingencia. *“Si todos los seres son contingentes, tiene que haber un ser necesario, no puede ser otro que Dios”.*

3.4.3. La substancia finita: Cuerpo (Res extensa)

La res extensa es la substancia cuerpo. El atributo del cuerpo es la extensión.

El objeto de la cosa extensa es la física. Todo se reduce a materia y movimiento. El mundo es concebido según el modelo de la máquina. Para Descartes el mundo es cuerpo, lo físico, y este mundo es independiente de la res cogitans de ahí que hablábamos anteriormente de dualismo radical y de espiritualismo absoluto.

Ahora nos encontramos en la posición de mecanicismo absoluto. El mundo es como una gran máquina muy compleja. Animales y plantas son máquinas. La materia es lo diametralmente opuesto al espíritu, situación difícilmente de explicar tal como comentamos más arriba.

No obstante, nos dice Descartes que es así y punto. Si todo el mundo es pura mecánica, ¿qué ocurre con los seres vivos, con los animales? Pues que no hay necesidad de hablar de alma sensitiva y vegetativa. El mundo se explica a través de una cadena ordenada y deductiva que parte de causas primeras. Todo el mundo biológico se reduce a mundo físico.

Un animal es una máquina que se mueve igual que cualquier cuerpo físico. Luego, todo el mundo es una gran máquina en movimiento. La máquina mundo está, bien en reposo, bien en movimiento, gracias a Dios.

Toda la substancia finita es creada por Dios y para existir necesita del concurso de Dios. La física se reduce a un principio no físico. Se prueba la idea de extensión del mundo a partir de la existencia de Dios. Puesto que Dios existe y es perfecto no nos puede engañar. La veracidad divina garantiza al pensar que el mundo extenso existe.

Las ideas del mundo como extensión (longitud, anchura y profundidad) no son nuestras, no son productos de nuestra mente, es más bien causada por algo exterior a la mente: Dios.

En síntesis:

Todo el mundo biológico se reduce a mundo físico. Un animal es una máquina que se mueve igual que cualquier cuerpo físico. Luego, todo el mundo es una gran máquina en movimiento. La máquina mundo está, bien en reposo, bien en movimiento, gracias a Dios pues para existir necesita del concurso de Dios. La física se reduce a un principio no físico.

Las cualidades de los cuerpos.

Descartes después de haber eliminado la composición metafísica de materia y forma.

Nos dice que todo cuerpo presenta: Una cualidad primaria o una cualidad secundaria (cualidades subjetivas como colores, olores, sabores).

Las cualidades primarias de los cuerpos representan las cosas claras y distintas. Las cualidades primarias son objetivas. La objetividad de una cosa se manifiesta en su: magnitud, figura, situación, movimiento y cambio.

Así pues, las cualidades primarias son el objeto de la física y se reduce a cantidad y a pura extensión. Gracias a que la naturaleza se ha reducido a pura extensión y cantidad, Descartes va a reducir el universo a fórmulas algebraicas. Y gracias a estas fórmulas descubre la geometría analítica.

Cuando Descartes, habla de extensión, se refiere a lo ancho, profundo y largo. Y cuando habla de cantidad se refiere a magnitud, figura, situación, duración y número. La mecánica cartesiana tratará sobre el desplazamiento de masas en un espacio infinito, es decir, cinemática.

A partir de la cinemática, Descartes establecerá leyes de la física. Sus tres leyes más conocidas son:

Del principio de inercia: *“Una cosa permanece como está mientras nada la cambie”*. O de la conservación del movimiento: *“El movimiento no se pierde permanece constante”, o bien, “No hay razón para pensar que una materia en movimiento dejará de moverse mientras no encuentre algo que la detenga”*. De la dirección del movimiento: *“Todo cuerpo se mueve en línea recta”*. Ley del choque: *“Cuando un cuerpo se encuentra con otro, o bien tiene menos fuerza que el otro para seguir, o bien tiene más fuerza que el otro para seguir”*.

Las leyes de Descartes son cinemáticas no dinámicas, pues niega el principio de gravedad de los cuerpos, tal como la caída de los cuerpos. No tiene en cuenta los descubrimientos sobre el magnetismo de algunos minerales, o los descubrimientos en electricidad. El espacio se reduce a la pura imaginación de torbellinos.

Ante la pregunta ¿por qué se mueve la máquina mundo? Descartes nos dirá, Dios es la primera causa del movimiento y conserva siempre la misma cantidad de movimiento en el mundo.

El origen del movimiento: la teoría de los torbellinos.

En el principio de los tiempos hubo una materia prima. La cual estaba constituida de partículas que se movían en remolinos. Las partes más gruesas de esas partículas se agrupan en distintos centros debido al movimiento universal, dando lugar a las estrellas y constelaciones. Las partículas más finas, sutiles y transparentes se entremezclan entre las más gruesas y llenan los espacios interplanetarios “el éter”.

Aún hay unas partículas más diminutas que constituyen el tejido de las estrellas y se entremezclan con el “éter”, y es la luz.

Descartes fue muy criticado por no tener en cuenta los descubrimientos de Kepler y Galileo.

Todo ha resultado ser un puro mecanicismo, pero Dios es la primera causa del movimiento, en realidad, ningún móvil es motor. La única causa activa es Dios. Dios es el fundamento último de la física.

3.5. LA RELACIÓN DEL EMPIRISMO(HUME) CON EL RACIONALISMO (DESCARTES)

Según el empirismo la única fuente del conocimiento es la experiencia (externa/ interna) frente a la conciencia interna racionalista.

El E. niega la existencia de las ideas innatas cartesianas y acepta sólo las adquiridas por la experiencia. Por el contrario, el R. acepta las ideas innatas y rechaza las ideas adquiridas (adventicias), y las imaginativas (ficticias).

El contenido de la experiencia es externo (impresiones) e interno (reflexión). Para el R. el contenido de la conciencia es interno.

La experiencia se da siempre en y desde la conciencia (E.) En el R. el contenido de la conciencia está formado por ideas.

La experiencia es probable y suficiente (E.), frente a la razón que es necesaria (según el R).

La experiencia es incierta, indeterminada (E.) La razón es segura y universal (R.).

El E. niega las nociones metafísicas tales como sustancia (alma, mundo y Dios) o esencia, ya que no poseen relación alguna con la experiencia sensible. Para el R. las sustancias son ideas claras y distintas.

El E. afirma que no es posible un conocimiento de validez universal y necesario tal como defiende el R. En cambio, acepta un conocimiento útil y pragmático (utilitarismo y pragmatismo).

El modelo de ciencia para el E. es el que presenta la Física, el modelo del R. es el matemático.

Como consecuencia, el método más utilizado para el E. es el inductivo, el método del R. es el deductivo axiomático.

Para el E. en el mundo sólo hay creencias, hábitos, costumbres e instintos . En el R. el mundo puede ser conocido a través de formulaciones matemáticas y deducido por leyes físicas.

Para los empiristas, lo sensible, la imaginación , los sentimientos y la pasión constituyen el criterio de verdad y permite diferenciar entre lo verdadero y lo falso. Frente al R. que defiende lo puramente racional (razonamientos e intuiciones intelectuales).

Para el E. el principio de causalidad es el de razón suficiente frente al principio de causalidad necesario y universal racionalista.

La finalidad del conocimiento para el E. es práctica, política , moral , pedagógica y crítica frente a lo teórico, sistemático y metafísico del R.

El E. critica el dogmatismo, el acriticismo cartesiano y la fe en la razón como juez y tribunal del conocimiento frente a una posición más escéptica empirista humana.

Según el E. la actividad de la experiencia es limitada, mientras que, en el R. la razón está en una constante e ilimitada actividad.

Tanto en el R. como en el E. los contenidos de la conciencia no son otros que ideas.

Tanto en el R. como en el E. el estudio sobre la epistemología adquiere un valor fundamental para la filosofía.

El movimiento racionalista es continental europeo, el movimiento empirista es anglosajón.

3.6. LA CRÍTICA DE HUME AL CONCEPTO DE SUSTANCIA: YO, MUNDO Y DIOS CARTESIANO

La idea de sustancia no se deriva de ninguna impresión, no es más que una colección de ideas simples unidas por la imaginación. La idea de sustancia carece de fundamento.

Respecto al yo o alma. ¿Tenemos alguna experiencia de nuestro yo del mismo modo que experimentamos la brisa del mar? Dice Hume que tenemos impresiones de cosas que nos ocurren ligadas entre sí por la semejanza, la contigüidad y la causalidad, y por ello, suponemos la existencia de un sujeto que sería el sustrato de dichas impresiones y se mantiene idéntico. Así que, el yo no es más que una colección de impresiones.

Respecto al mundo. La causalidad como tal no se deriva de ninguna impresión. El predicado (el efecto) no está contenido en el sujeto (la causa). No se trata de una relación de ideas (proposición analítica de Kant), tampoco se trata de una cuestión de hecho (proposición sintética de Kant) El principio de causalidad implica una conexión necesaria entre la causa y el efecto lo cual no es sostenible a partir de la experiencia.

La costumbre y el hábito, nos lleva a considerar dicha asociación como una conexión necesaria. Cada vez que metemos la mano en el agua creemos que el agua es la causa de que se moje la mano y esperamos que esto ocurra. Pero la necesidad que atribuimos a esta conexión es puramente mental, es una creencia. Con la contigüidad y la sucesión no es suficiente para habla de causalidad.

Esta crítica de Hume se opondrá a toda la física moderna representada por Newton. Con esta situación, llega Hume a un escepticismo científico y epistemológico. Ya que según él, el conocimiento científico se basa en la inducción y lo más que puede ofrecernos es un conocimiento probable, pues no es ni cierto ni seguro (igual que en Descartes).

No se puede hacer previsiones en el futuro, nuestro conocimiento se basa exclusivamente en impresiones. El hombre no puede conocer nada del universo(escepticismo) sólo sus propias percepciones (fenomenismo). Lo que el hombre sabe acerca del universo se debe única y exclusivamente a la creencia. La razón es muy limitada, ocupa un papel mínimo en la vida del hombre.

Respecto de Dios. Hume critica radicalmente las pruebas de la existencia de Dios: el argumento ontológico no se sostiene. Si decimos: Dios no existe, no encierra ninguna contradicción. Los distintos argumentos cosmológicos: Dios como primera causa, primer motor, ser necesario etc , al estar basados en el principio de causalidad no tienen ningún valor. Pero Hume, aunque lo llamaban Mister Ateo, no lo fue, sino que consideraba que el escepticismo filosófico era el primer paso para ser un creyente sincero.

3.7. RELACIÓN ONTOLÓGICA/EPISTEMOLÓGICA: DESCARTES/PLATÓN

Salvando las diferencias históricas, Platón S. V a. Xto. y Descartes S. XVII podemos encontrar puntos de encuentro entre ambos filósofos.

1. Los dos son idealistas, pues impera el sujeto cognoscente sobre el objeto conocido. El idealismo clásico platónico y el racionalismo moderno cartesiano.

Ambos tienen una concepción dogmática en cuanto al conocimiento: es posible conocer la verdad.

La facultad cognoscitiva adecuada para el acceso a la verdad en ambos es la intuición intelectual cartesiana y la “*noesis*” platónica de naturaleza intuitiva y eidética.

De todas las clases de ideas, las privilegiadas para acceder con ellas a la verdad son las innatas (claras y distintas en Descartes). Rechazándose en ambos las adventicias, llamadas por Platón “*pistis*” y las ficticias o producto de la imaginación, en Platón, *eikasia o estatis*.

Por lo tanto, todo conocimiento que se origine y proceda de los sentidos o de la experiencia será rechazados por ambos como no válidos para el conocimiento de la verdad.

2. El papel que desempeñan **las matemáticas** en el conocimiento humano en ambos es de indudable importancia.

En Descartes, representa el modelo de la construcción de su método. Parte de las matemáticas euclidianas (principios, escolios y teoremas) y la aplica a las partes de las reglas del método (evidencia, análisis, síntesis y enumeración).

En Platón, las matemáticas es un modo de conocer epistémico (científico) propio del mundo inteligible que parte de supuestos del mundo sensible y procede por pasos deductivos, situándose en un nivel inferior que la noesis (tal como aparece en la alegoría de la línea dividida).

Independientemente, en Platón las matemáticas (ideas tomadas del pitagorismo) le sirve para construir el cosmos, adquiriendo éste forma geométrica.

Para Descartes las matemáticas es un mecanismo fundamental, pues partiendo de la substancia pensante “*res cogitans*” deduce matemáticamente la “*res extensa*” (la física) y así Descartes reduce el universo a fórmulas algebraicas, descubriendo la geometría analítica.

3. En Platón hay una **división del mundo**: sensible e inteligible (físico/inmaterial). Él a través de mecanismos intelectuales logra comunicar un mundo con el otro. Los mecanismos que utiliza son: anamnesis, dialéctica ascendente y descendente, dialéctica emocional y ascesis ética.

4. En el caso de Descartes utiliza la **duda universal teórica** como estrategia e instrumento para llegar a un principio universal metafísico: “*cogito ergo sum*”(basado en el “*si enim fallor sum*” agustiniano).

En Descartes, no existe, efectivamente, los dos mundos platónicos, pero también nos habla de vías de comunicación entre la mente y el cuerpo a través de la glándula pineal.

Por lo tanto, podemos afirmar la existencia de un dualismo ontológico en ambos: mundo físico e inmaterial.

Si en Platón ambos mundos, en concreto el mundo sensible depende, es secundario, e infravalorado respecto al mundo inteligible, en Descartes la substancia física “*res extensa*” tiene autonomía propia, con sus leyes físicas del movimiento y sus características propias de los cuerpos independientes de la “*res cogitans*” constituyendo un dualismo radical.

3.8. VALORACIÓN CRÍTICA SOBRE DESCARTES

El padre de la filosofía moderna presentó a lo largo de su obra varias contradicciones.

Por un lado, rechaza la escolástica como método de conocimiento por presentar, entre otras cosas, unas largas cadenas y enreversados racionios.

Un filósofo que se presenta como rompedor con toda la tradición y la autoridad, el filósofo moderno que al salir de la “Fléche” no fueron flores las que vertió sobre sus maestros de la contrarreforma, palabras de él “salí sin saber nada”. Sin embargo, no pudo separarse de la escolástica en ningún momento, en sus viajes siempre llevaba una obra de Sto. Tomás.

¿Qué sería del pensamiento de René sin la presencia de Dios?

¿Por qué se refugia en argumentos medievales como el de S. Agustín o el propio Sto. Tomás para demostrar la existencia de Dios?

¿Cuál es la idea más simple, más clara que podemos tener?, ¿qué es lo que pone en movimiento el mundo físico?

¿Quién me garantiza la verdad ante el geniecillo maligno?

¿Es la duda de Descartes universal?

Bien sabemos que no lo es sino que es teórica, así que salva de toda duda las cuestiones de creencias y de moral (filosofía práctica).

Por otro lado, nuestro insigne matemático descubridor de las coordenadas que llevan su nombre, conocedor de las teorías de Galileo y así lo expresó en su libro “Teoría de la luz” lo cual lo llevó a ser punto de mira de la santa inquisición y hacerle huir a Suecia.

Resulta incomprensible que le diese la espalda a ciertos avances de la física, encabezonándose en la ley aristotélica del movimiento rectilíneo de los cuerpos desconsiderando el movimiento en parábola de Galileo, inventando una teoría de los torbellinos basada en la existencia del inexistente “éter” o despreciando la parte experimental en los descubrimientos científicos como la teoría del magnetismo de Gilbert en su obra “De Magnete”, aunque para ser sincero eliminaría René para siempre la parte metafísica de dicha teoría.

En cuanto a la independencia del área del espíritu “espiritualismo absoluto” y de los cuerpos “mecanicismo absoluto”, una separación que la presenta como un dualismo radical, resultase imposible tal distanciamiento. ¿Cómo es posible que una parte del cuerpo se mueva, si no hay una orden previa? Debe existir pues, una zona fronteriza, la imaginaria “glándula pineal” que tiene una función sináptica entre la dos zonas.

Y qué decir de la originalidad del “*cogito, ergo sum*” basado en el principio agustiniano “*fallor, ergo sum*” y de reminiscencias del puro idealismo de Parménides.

3.9. VOCABULARIO EN DESCARTES

1. Idea: Aquello a que representa a las cosas en la mente.

2. Idea innata: Idea cuyo origen está en el mismo entendimiento, independiente de cualquier experiencia, es el punto central de su teoría del conocimiento y el más discutido entre los empiristas. La constituye los principios del entendimiento: conceptos matemáticos (la suma de dos números par da como resultado un número par), ideas metafísicas (causa, sustancia)

3. Idea clara: Aquella que se impone simplemente con su presencia a una mente atenta y se conoce todos los elementos que la integran. Se presenta y manifiesta a un espíritu atento, se presenta sin oscuridad y sin dificultad a la inteligencia que la intuye.

4. Claridad: Es el conocimiento que tenemos de una cosa que se presenta de forma manifiesta ante la mente atenta.

5. Idea distinta: Aquella que no puede confundirse con ninguna otra. Es precisa y diferente de todas las demás. Está separada de cualquier otra idea, no contiene en sí otras ideas simples.

6. Distinción: Es la cualidad de toda idea que no puede confundirse con ninguna otra.

7. Idea adventicia: Aquella que procede del exterior a través de la experiencia.

8. Idea facticia: Aquella que procede de la imaginación, los sueños o ilusiones y la voluntad (a casi toda idea facticia le precede una adventicia)

9. Idea simple: (naturaleza simple) Aquella que no se puede descomponer en otra. Es la unidad básica de la idea .Es clara y distinta y se capta por intuición intelectual.

10. Idea compleja: Aquella que se puede descomponer en otras ideas más simples.

11. Intuición racional: (intelectual) Capacidad de captar inmediatamente las ideas simples (de naturaleza simple), ideas innatas sin ninguna duda o error. Es un acto puramente racional por el que la mente ve de modo inmediato y transparente una idea, se capta verdades evidentes e indubitables.

12. Deducción: Es el método de razonar por el que se obtiene verdades a partir de otras, luego es una conclusión necesaria derivada de otras cosas conocidas con certeza. Es una conclusión segura, estable, cierta, eficaz que nos permite demostrar con rigor otras verdades.

13. Evidencia (verdad evidente): Es aquella verdad que se presenta en la mente con claridad y distinción. Es la primera regla del método por la que se presentan las ideas claras y distintas en la mente. No admite grados de lo probable y excluye la precipitación. Es el modelo de evidencia de las matemáticas. Es una intuición intelectual.

14. Duda: Es el medio que se tiene para comprobar la verdad de las creencias y para encontrar un principio absolutamente indubitable que sirva de fundamento a la metafísica y a todas las demás ciencias. La duda es universal (hay que

dudar de todos los principios filosóficos), es teórica (no se aplica a la conducta, la moral o la religión), es metódica (es estrategia, instrumento para buscar la certeza, no se trata de una duda real o escéptica. Es más bien, la manera de combatir el escepticismo), y es constructiva (pues pretende alcanzar la verdad)

15. Escéptico: Actitud por la que se duda realmente de todo. La duda se basa en la incapacidad cognoscitiva humana y sus límites.

16. Pensar: No es un puro acto mental. Es un conjunto de cosas. Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, y también, imagina y siente.

17. Cogito: No es una deducción o silogismo sino que es una intuición intelectual. Conexión entre mi pensar y mi existir. Es una idea clara y distinta que se impone con evidencia, experiencia directa. Es una verdad inmutable y segura.

18. Genio maligno: Es aquel que nos obliga a equivocarnos, nos engaña, haciéndonos ver que estamos en lo cierto cuando es falso.

19. Certeza: Estado intelectual por el que se excluyen la posibilidad de toda duda en relación con el objeto de demostración.

20. Sustancia: Una cosa que existe de tal modo que no necesita de ninguna otra para existir. Aquello que existe por sí misma, es el elemento estable y permanente de la realidad y es soporte de los accidentes. Es una idea innata. En sentido estricto, sólo cumple la definición Dios.

21. Accidentes: Es una cosa que existe de tal modo que necesita de la sustancia para existir, luego no existe por sí misma.

22. Atributo: A cada sustancia le corresponde una esencia (atributo). Así el atributo del alma (su esencia) es el pensamiento, el del cuerpo la extensión y el de Dios la infinitud.

23. Modo: Son las distintas variaciones de la sustancia. Así, del cuerpo son modos: la figura y el movimiento.

24. Res cogitans: (sustancia pensante, yo o alma) Es una cosa que duda, imagina y siente, su atributo es el pensamiento. Es una sustancia finita y autónoma y no necesita del cuerpo para existir. Es libre, pues no está sometida a las leyes del mundo físico. Pero, a su vez, depende de la sustancia infinita (Dios) pues la ha creado y conservado.

25. Res extensa: (sustancia extensa) Es una sustancia finita que depende de la sustancia infinita. Se explica mediante leyes algebraicas. Es el mecanicismo entendido como un conjunto de leyes fijas y uniformes que se aplica a todo cuerpo.

26. Cualidades primarias: Características de los cuerpos que recoge la extensión o magnitud de ellos. Son objetivas (pertenecen al objeto)

27. Cualidades secundarias: Características que impone los sentidos en los cuerpos, olores, sabores, colores, sonidos, tactos. Son subjetivas (pertenecen al sujeto)

28. Res divina: (sustancia divina) Es la sustancia infinita, creador y conservador de las otras dos sustancias. Su atributo es la infinitud. Pieza clave del sistema, el cual gira en torno a Dios. Garantía de toda certeza que impide en mí el error o el engaño. Se demuestra su existencia a través del argumento ontológico: *“Mi imperfección reclama un ser perfecto: Dios”*.

29. Precepto: Hace referencia a cada una de las reglas del método.

30. Análisis: Segunda regla del método en la que prescribe reducir un problema a lo más simple. Consiste en descomponer los múltiples datos del conocimiento, en sus elementos más básicos. Separando las ideas simples evidentes de las confusas. En síntesis, pasar de lo compuesto a lo simple.

31. Síntesis: Tercera regla del método. Trata del paso de lo simple a lo complejo. Se forman estructuras cada vez más complejas. El resultado está constituido por ideas intuitivas complejas pero formadas de ideas simples evidentes (captación de cadena de intuiciones simples unidas entre sí).

32. Método: Camino o procedimiento en el que a partir de una primera verdad de absoluta evidencia, se derivan sucesivamente otras verdades, de tal manera que cada una de ellas, se apoya en la anterior.

33. Glándula pineal: Órgano que se encuentra en el centro del cerebro y permite la comunicación entre el cuerpo y la mente. , se pone una moral provisionalmente.

3.10 Texto 3: “Discurso del método”

Segunda parte II y IV parte”, Ed. Alfaguara, Madrid, 1981, pp. 1018, 2430.

Me encontraba entonces en Alemania, país al que había sido atraído por el deseo de conocer unas guerras que aún no habían finalizado. Cuando retornaba a la armada después de haber presenciado la coronación del emperador, el inicio del invierno me obligó a detenerme en un cuartel en el que, no encontrando conversación alguna que distrajera mi atención y, por otra parte, no teniendo afortunadamente preocupaciones o pasiones que me inquietasen, permanecía durante todo el día en una cálida habitación donde disfrutaba analizando mis reflexiones. Una de las primeras fue la que me hacía percatarme de que frecuentemente no existe tanta perfección en obras compuestas de muchos elementos y realizadas por diversos maestros como existe en aquellas que han sido ejecutadas por uno solo. Así, es fácil comprobar que los edificios emprendidos y construidos bajo la dirección de un mismo arquitecto son generalmente más bellos y están menos dispuestos que aquellos otros que han sido reformados bajo la dirección de varios, sirviéndose para ellos de viejos cimientos que habían sido levantados para otros fines. Así sucede con esas viejas ciudades que, no habiendo sido en sus inicios sino pequeños burgos, han llegado a ser con el tiempo grades ciudades. Estas generalmente están muy mal trazadas si las comparamos con esas otras ciudades que un ingeniero ha diseñado según le dictó su fantasía sobre una llanura. Pues si bien considerando cada uno de los edificios aisladamente se encuentra tanta belleza artística o aún más que en las ciudades trazadas por un ingeniero, sin embargo, al comprobar cómo sus edificios están emplazados, uno pequeño junto a uno grande, y cómo sus calles son desiguales y curvas podría afirmarse que ha sido la casualidad y no el deseo de unos hombres regidos por una razón la que ha dirigido el trazado de tales planos. Y si se considera que siempre han existido oficiales encargados del cuidado de los edificios particulares, con el fin de que contribuyan al ornato público, fácilmente se comprenderá cuán difícil es, trabajando sobre otras realizadas por otros hombres, analizar algo perfecto. De igual modo, me imaginaba que los pueblos que a partir de un estado semisalvaje han evolucionado paulatinamente hacia estados más civilizados, elaborando sus leyes en la medida en que se han visto obligados por lo crímenes y disputas que entre ellos surgían, no están políticamente tan organizados como aquellos que desde el momento en que se ha reunido han observado la constitución realizada por un prudente legislador. Es igualmente cierto que el gobierno de la verdadera religión, cuyas leyes han sido dadas únicamente por Dios, está incomparablemente mejor regulado que cualquier otro. Pero, hablando solamente de los asuntos humanos, pienso que si Esparta fue en otro tiempo muy floreciente no se debió a la bondad de cada una de sus leyes, pues muchas eran verdaderamente extrañas y hasta contrarias a las buenas costumbres, sino a que fueron elaboradas por un solo hombre, estando ordenadas a un mismo fin. De igual modo, juzgaba que las ciencias expuestas en los libros, al menos aquellas cuyas razones solamente son probables y que carecen de demostraciones, habiendo sido compuestas y progresivamente engrosadas con las opiniones de muchas y diversas personas, no están tan cerca de la verdad como los simples razonamientos que un hombre de buen sentido puede naturalmente realizar en relación con aquellas cosas que se presentan. Y también pensaba que es casi imposible que nuestros juicios puedan estar tan carentes de prejuicios o que puedan ser tan sólidos como lo hubieran sido si desde nuestro nacimiento hubiésemos estado en posesión del uso completo de nuestra razón y nos hubiéramos guiado exclusivamente por ella, pues como todos hemos sido niños antes de llegar a ser hombres, ha sido preciso que fuéramos gobernados durante años por nuestro apetitos y preceptores, cuando con frecuencia los unos eran contrarios a los otros y, probablemente, ni los unos ni los otros nos aconsejaban lo mejor.

Verdad es que jamás vemos que se derriben todas las casas de una villa con el único propósito de reconstruirlas de modo distinto y de contribuir a un mayor embellecimiento de sus calles; pero si se conoce que muchas personas ordenan el derribo de sus casas para edificarlas de nuevo y también se sabe que en

algunas ocasiones se ven obligadas a ello cuando sus viviendas amenazan ruina y cuando sus cimientos no son firmes. Por semejanza con esto me persuadía de que no sería razonable que alguien proyectarse re-formar un Estado, modificando todo desde sus cimientos, y abatiéndolo para reordenarlo; sucede lo mismo con el conjunto de las ciencias o con el orden establecido en las escuelas para enseñarlas. Pero en relación con todas aquellas opiniones que hasta entonces habían sido creídas por mí, juzgaba que no podía intentar algo mejor que emprender con sinceridad la supresión de las mismas, pero después de que hubiesen sido ajustadas mediante el nivel de la razón. Llegué a creer con firmeza que de esta forma acertaría a dirigir mi vida mucho mejor que si me limitase a edificar sobre antiguos cimiento y me apoyase solamente en aquellos principios de los que me había dejado persuadir durante mi juventud sin haber llegado a examinar si eran verdaderos. Aunque me percatase de la existencia de diversas dificultades relacionadas con este proyecto, pensaba, sin embargo, que no eran insolubles ni comparables con aquellas que surgen al intentar la reforma de pequeños asuntos públicos. Estos grandes cuerpos políticos difícilmente pueden ser erigidos de nuevo cuando ya han caído, muy difícilmente pueden ser contenidos cuando han llegado a agrietarse y sus caídas son necesariamente muy violentas.

Además, en relación con sus imperfecciones, si las tienen, como la sola diversidad que entre ellos existe es suficiente para asegurar que bastantes la tienen, han sido sin duda alguna muy mitigadas por el uso; es más, por tal medio se han evitado corregido de modo gradual muchas a las que no se atendería de forma tan adecuada mediante la prudencia humana. Finalmente, estas imperfecciones son casi siempre más soportables para un pueblo habituado a ellas de lo que sería su cambio; acontece con esto lo mismo que con los caminos reales: serpentean entre las montañas y poco a poco llegan a estar tan lisos y a ser tan cómodos a fuerza de ser utilizados que es mucho mejor transitar por ellos que intentar seguir el camino más recto, escalando rocas y descendiendo hasta los precipicios.

Por ello no aprobaría en forma alguna esos caracteres ligeros e inquietos que no cesan de idear constantemente alguna nueva reforma cuando no han sido llamados a la administración de los asuntos públicos no por su nacimiento ni por su posición social. Y si llegara a pensar que hubo la menor razón en este escrito por la que se me pudo suponer partidario de esta locura, estaría muy enojado porque hubiese sido publicado. Mi deseo nunca ha ido más lejos del intento de reformar mis propias opiniones y de construir sobre un cimiento enteramente personal. Y si mi trabajo me ha llegado a complacer bastante, al ofrecer aquí el ejemplo del mismo, no pretendo aconsejar a nadie que lo imite. Aquello a los que Dios ha distinguido con sus dones podrá tener proyectos más elevados, pero me temo, no obstante, que éste resulte demasiado osado para muchos. La resolución de liberarse de todas las opiniones anteriormente integradas dentro de nuestra creencia, no es una labor que deba ser acometida por cada hombre. Por el contrario, el mundo parece estar compuesto principalmente de dos tipos de personas para las cuales tal propósito no es adecuado en modo alguno. Por una parte, aquellos que estimándose más capacitados de lo que en realidad son, no pueden impedir la precipitación en sus juicios ni logran concederse el tiempo necesario para conducir ordenadamente sus pensamientos. Como consecuencia de tal defecto, si en una ocasión se toman la libertad de dudar de los principios que han recibido, apartándose de la senda común, jamás llegarán a encontrar el sendero necesario para avanzar más recto, permaneciendo en el error durante toda su vida. Por otra parte están aquellos que, teniendo la suficiente razón o modestia para apreciar que son menos capaces para distinguir lo verdadero de lo falso que otros hombres por los que pueden ser instruidos, deben más bien contentar con seguir las opiniones de estos que intentan alcanzar por sí mismos otras mejores.

Sin duda alguna habría sido uno de estos últimos si no hubiera conocido más que un solo maestro y no hubiera tenido noticia de las diferencia que siempre han existido entre las opiniones de los más doctos. Pero habiendo conocido desde el colegio que no podría imaginarse algo tan extraño y poco comprensible que no haya sido dicho por alguno de los filósofos; habiendo tenido noticia por mis viajes de que todos

aquellos cuyos sentimientos son muy contrarios a los nuestros, no por ello deben ser juzgados como bárbaros o salvajes, sino que muchos de entre ellos usan la razón adecuadamente o mejor que nosotros; habiendo reflexionado sobre cuán diferente llegaría a ser un hombre que con su mismo ingenio fuese criado desde su infancia entre franceses o alemanes en vez de haberlo sido entre chinos o caníbales, y sobre todo cómo hasta en las modas de nuestrostrajes observamos que lo que nos ha gustado hace diez años y acaso vuelva a producirnos agrado dentro de otros diez, puede, sin embargo, parecernos ridículo y extravagante en el momento presente, de modo que más parece que son la costumbre y el ejemplo lo que nos persuaden y no conocimiento alguno cierto; habiendo considerado finalmente que la pluralidad de votos no vale en absoluto para decidir sobre la verdad de cuestiones controvertibles, pues más verosímil es que solo un hombre las descubra que todo un pueblo, no podía escoger persona alguna cuyas opiniones me pareciesen que debían ser preferidas a las de otra y me encontraba por todo ello obligado a emprender por mi mismo la tarea de conducirme.

Pero al igual que un hombre que camina solo y en la oscuridad, tomé la resolución de avanzar tan lentamente y de usar tal circunspección en todas las cosas que aunque avanzase muy poco, al menos me cuidaría al máximo de caer. Por otra parte, no quise comenzar a rechazar por completo algunas de las opiniones que hubiesen podido deslizarse durante otra etapa de mi vida en mis creencias sin haber sido asimiladas en la virtud de la razón, hasta que no hubiese empleado el tiempo suficiente para completar el proyecto emprendido e indagar el verdadero método con el fin de conseguir el conocimiento de todas cosas de las que mi espíritu fuera capaz.

Había estudiado un poco, siendo más joven, la lógica de entre las parte de la filosofía; de las matemáticas el análisis de los geómetras y el álgebra. Tres artes o ciencias que debían contribuir en algo a mi propósito. Pero habiéndolas examinado, me percaté que en relación con la lógica, sus silogismos y la mayor parte de sus reglas sirven más para explicar a otro cuestiones ya conocidas o, también, como sucede con el arte de Lulio, para hablar sin juicio de aquellas que se ignoran que para llegar a conocerlas. Y si bien la lógica contiene muchos preceptos verdaderos y muy adecuados, hay, sin embargo, mezclados con otros otros muchos que o bien son perjudiciales o bien superfluos, de modo que es tan difícil separarlos como sacar una Diana o una Minerva de un bloque de mármol aún no trabajado. Igualmente, en relación el análisis de los antiguos o el álgebra de los modernos, además de que no se refieren sino a muy abstractas materias que parecen carecer de todo uso, el primero está tan circunscrito a la consideración de las figuras que no permite ejercer el entendimiento sin fatigar excesivamente la imaginación. La segunda está tan sometida a ciertas reglas y cifras que se ha convertido en un arte confuso y oscuro capaz de distorsionar el ingenio en vez de ser una ciencia que favorezca su desarrollo. Todo esto fue la causa por la que pensaba que era preciso indagar otro método que, asimilando las ventajas de estos tres, estuviera exento de sus defectos. Y como la multiplicidad de leyes frecuentemente sirve para los vicios de tal forma que un Estado está mejor regido cuando no existen más que unas pocas leyes que son minuciosamente observadas, de la misma forma, en lugar del gran número de preceptos del cual está compuesta la lógica, estimé que tendría suficiente con los cuatro siguientes con tal de que tomase la firma y constante resolución de no incumplir ni una sola vez su observancia.

El primero consistía en no admitir cosa alguna como verdadera si no se le había conocido evidentemente como tal.

Es decir, con todo cuidado debía evitar la precipitación y la prevención, admitiendo exclusivamente la prevención, admitiendo exclusivamente en mis juicios aquello que se presentara tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviera motivo alguno para ponerlo en duda. El segundo exigía que dividiese cada una de las dificultades a examinar en tantas parcelas como fuera posible y necesario para resolverlas más fácilmente.

El tercero requería conducir por orden mis reflexiones comenzando por los objetos más simples y más fácilmente cognoscibles, para ascender poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento los más complejos, suponiendo inclusive un orden entre aquellos que no se preceden naturalmente los unos a los otros.

Según el último de estos preceptos debería realizar recuentos tan completos y revisiones tan amplias que pudiese estar seguro de no omitir nada.

Las largas cadenas de razones simples y fáciles, por medio de las cuales generalmente los geómetras llegan a alcanzar las demostraciones más difíciles, me habían proporcionado la ocasión de imaginar que todas las cosas que pueden ser objeto del conocimiento de los hombres se entrelazan de igual forma y que, absteniéndose de admitir como verdadera alguna que no lo sea y guardando siempre el orden necesario para deducir unas de otras, no puede haber algunas tan alejadas de nuestro conocimiento que no podamos, finalmente, conocer ni tan ocultas que no podamos llegar a descubrir. No supuso para mí una gran dificultad el decidir por cuales era necesario iniciar el estudio: previamente sabía que debía ser por las más simples y las más fácilmente cognoscibles. Y considerando que entre todos aquellos que han intentado buscar la verdad en el campo de las ciencias, solamente los matemáticos han establecido algunas demostraciones, es decir, algunas razones ciertas y evidentes, no dudaba que debía comenzar por las mismas que ellos habían examinado. No esperaba alcanzar alguna unidad si exceptuamos el que habituarían mi ingenio a considerar atentamente la verdad y a no contentarse con falsas razones. Pero, por ello, no llegué a tener el deseo de conocer todas las ciencias particulares que comúnmente se conocen como matemáticas, pues viendo que aunque sus objetos son diferentes, sin embargo, no dejan de tener en común el que no consideran otra cosa, sino las diversas relaciones y posibles proporciones que entre los mismos se dan, pensaba que poseían un mayor interés que examinase solamente las proporciones en general y en relación con aquellos sujetos que servirían para hacer más cómodo el conocimiento. Es más, sin vincularlas en forma alguna a ellos para poder aplicarlas tanto mejor a todos aquellos que conviniera. Posteriormente, habiendo advertido que para analizar tales proporciones tendría necesidad en alguna ocasión de considerar a cada una en particular y en otras ocasiones solamente debería regenerar o comprender varias conjuntamente en mi memoria, opinaba que para mejor analizarlas en particular, debía suponer que se daban entre líneas puesto que no se encontraba nada más simple que pudiera representar con mayor distinción ante mi imaginación y sentidos; pero para retener o considerar conjuntamente, era preciso que las diera a conocer mediante algunas cifras, lo más breves que fuera posible. Por este medio recogería lo mejor que da en el análisis geométrico y en el álgebra, corriendo, a la vez, los defectos de una mediante los procedimientos de la otra.

Y como en efecto la exacta observancia de estos escasos preceptos que había escogido, me proporcionó tal facilidad para resolver todas las cuestiones, tratadas por estas dos ciencias, que en dos o tres meses que empleé en su examen, habiendo comenzado por las más simples y más generales, siendo, a la vez, cada verdad que encontraba una regla útil con vistas a alcanzar otras verdades, no solamente llegué a concluir el análisis de cuestiones que en otra ocasión había juzgado de gran dificultad, sino que también me pareció, cuando concluía este trabajo, que podía determinar en tales cuestiones en qué medios y hasta dónde era posible alcanzar soluciones de lo que ignoraba. En lo cual no pareceré ser excesivamente vanidoso si se considera que no habiendo más un conocimiento verdadero de las cada cosas, aquel que lo posee se puede saber. Así un niño instruido en aritmética, habiendo realizado una suma según las reglas pertinentes puede estar seguro de haber alcanzado todo aquello de que es capaz el ingenio humano en lo relacionado con la suma que él examina. Pues el método que nos enseña a seguir el verdadero orden y a enumerar verdaderamente todas las circunstancias de lo que se investiga contiene todo lo que se confiere certeza a las reglas de la Aritmética.

Pero lo que me producía más agrado de este método era que siguiéndolo estaba seguro de utilizar en todo mi razón, si no de un modo absolutamente perfecto, al menos de la mejor forma que me fue posible. Por otra parte, me daba cuenta de que la práctica del mismo habituaba progresivamente mi ingenio a concebir de forma más clara y distinta sus objetos y puesto que no lo había limitado a materia alguna en particular, me prometía aplicarlo con igual utilidad a dificultades propias de otras ciencias ala igual que lo había realizado con las del Álgebra. Con esto no quiero decir que pretendiese examinar todas aquellas dificultades que se presentasen en un primer momento, pues esto hubiera sido contrario al orden que el método prescribe. Pero habiéndose prevenido de que sus principios deberían estar tomados de la filosofía, en la cual no encontraba alguno cierto, pensaba que era necesario ante todo que tratase de establecerlos. Y puesto que era lo más importante en el mundo y se trataba de un tema en el que la precipitación y la prevención eran los defectos que más de se debían temer. Juzgué que no debían intentar tal tarea hasta que no tuviese una madurez superior a la que se posee a lo veintitrés años, que era mi edad, y hasta que no hubiese empleado con anterioridad mucho tiempo en prepararme, tanto desarraigando de mi espíritu todas las malas opiniones y realizando un acopio de experiencias que deberían constituir la materia de mis razonamiento, como ejercitándome siempre en el método que me había prescrito con el fin de afianzarme en su uso cada vez más.

Cuarta parte

—No sé si debo entreteneros con las primeras meditaciones allí realizadas, pues son tan metafísicas y tan poco comunes, que no serán del gusto de todos. Y sin embargo, con el fin de que se pueda opinar sobre la solidez de los fundamentos que he establecido, me encuentro en cierto modo obligado a referirme a ellas. Hacía tiempo que había advertido que, en relación con las costumbres, es necesario en algunas ocasiones opiniones muy inciertas tal como si fuesen indudables, según he advertido anteriormente. Pero puesto que deseaba entregarme solamente a la búsqueda de la verdad, opinaba que era preciso que hiciese todo lo contrario y que rechazase como absolutamente falso todo aquello en lo que pusiera imañar la menos duda, con el fin de comprobar si, despuyés de hacer esto no quedaría algo en mi creencia que fuese enteramente indudable.

Así pues, considerando que nuestros sentidos en algunas ocasiones nos inducen a error, decidí suponer que no existía cosa alguna que fuese tal como nos la hacen imaginar. Y puesto que existen hombres que se equivocan al razonar en cuestiones relacionadas con las más sencillas materias de la geometría y que incurren en paralogismos, juzgando que yo, como cualquier otro estaba sujeto a error, rechazaba como falsas todas las razones que hasta entonces había admitido como demostraciones. Y, finalmente, considerado que hasta los pensamientos que tenemos cuando estamos despiertos pueden asaltarnos cuando dormimos, sin que ninguno en tal estado sea verdadero, me resolvía a fingir que todas las cosas que hasta entonces habían alcanzado mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños.

Pero, inmediatamente después, advertí que, mientras deseaba pensar de este modo que todo era falso, era absolutamente necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y dándome cuenta de que esta verdad: pienso luego, luego soy, era tan firme y tan segura que todas las extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de hacer tambalear, juzgué que podía admitirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que yo indagaba.

Posteriormente, examinando con atención lo que yo era, y viendo que podía fingir que carecía de cuerpo, así como que no había mundo o lugar alguno en el que me encontrase, pero, que por ello, no podía fingir que yo no era, sino que por el contrario, sólo a partir de que pensaba dudar hacer de la verdad de otras cosas, se seguía muy evidente y ciertamente que yo era, mientras que, con sólo que hubiese cesado de pensar,

aunque el resto de lo que había imaginado hubiese sido verdadero no tenía razón alguna para creer que yo hubiese sido, llegué a conocer a partir de todo ello que era una sustancia cuya esencia o naturaleza no reside sino en pensar y que tal sustancia, para

existir, no tiene necesidad de lugar alguno ni depende de cosa alguna material. De suerte que este yo, es decir el alma, en virtud de la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta de cuerpo, má fácil de conocer éste y, aunque el cuerpo no fuese, no dejaría de ser todo lo que es.

Analizadas estas cuestiones, reflexionaba en general sobre todo lo que se requiere para afirmar que una proposición es verdadera y cierta, pues, dado que acababa de identificar una que cumplía tal condición, pensaba que también debía conocer en qué consiste esta certeza. Y habiéndome percatado que nada hay en pienso, luego soy que me asegure que digo la verdad, a no ser que yo veo muy claramente que para pensar es necesario ser, juzgaba que podía admitir como regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas; no obstante, hay solamente cierta dificultad en identificar correctamente cuáles son aquellas concebimos distintamente.

A continuación, reflexionando sobre que yo dudaba y que, en consecuencia, mi ser no era omniperfecto pues claramente comprendía que era una perfección mayor el conocer que el dudar, comencé a indagar de dónde había comprendido a pensar en alguna cosa más perfecta de lo que yo era; conocí con evidencia que debía ser en virtud de alguna naturaleza que realmente fuese más perfecta. En relación con los pensamientos que poseía de seres que existen fuera de mí, tales como el cielo, la tierra, la luz, el calor y otros mil, no encontraba dificultad alguna en conocer de dónde provenían pues no constatando nada en tales pensamientos que me pareciera hacerlos superiores a mí, podía estimar que si eran verdaderos, fueran dependientes de mi naturaleza, en tanto que posee alguna perfección; si no lo eran, que procedían de la nada, es decir, que los tenía porque había defecto en mí. Pero no podía opinar lo mismo acerca de la idea de un ser más perfecto que el mío, pues que procediese de la nada era algo manifiestamente imposible y puesto que no hay una repugnancia menor en que lo más perfecto sea una consecuencia y esté en dependencia de lo menos perfecto, que la existencia en que algo proceda de la nada, concluí que tal idea no podía provenir de mí mismo. De forma que únicamente restaba la alternativa de que hubiese sido inducida en mí por una naturaleza que realmente fuese más perfecta de lo que era la mía y, también, que tuviese en sí todas las perfecciones de las cuales yo podía tener alguna idea, es decir, para explicar con una palabra que fuese Dios. A esto añadía que, puesto que conocía algunas perfecciones que en absoluto poseía, no era el único ser que existía (permitidme que use con libertad los términos de la escuela) sino que era necesariamente preciso que existiese otro ser más perfecto del cual dependiese y del que yo hubiese admitido todo lo que tenía. Pues si hubiese existido solo y con independencia de todo otro ser, de suerte que hubiese tenido mi por mí mismo todo lo poco que participaba del ser perfecto, hubiese podido, por la misma razón, tener por mí mismo cuanto sabía que me faltaba y, de esta forma, ser infinito, eterno, inmutable, omnisciente, todo poderoso y, en fin, poseer todas las perfecciones que podía comprender que se daba en Dios. Pues siguiendo los razonamientos que acabo de realizar, para conocer la naturaleza de Dios en la medida en que es posible a la mía solamente debía considerar todas aquellas cosas de las que encontraba en mí alguna idea y si poseerlas o no suponía perfección; estaba seguro de que ninguna de aquellas ideas que indican imperfección estaban en él, pero sí todas las otras. De este modo me percataba de que la duda, la inconstancia, la tristeza y cosas semejantes no puede estar en Dios, puesto a mí mismo me hubiese complacido en alto grado el verme libre de ellas. Además de esto, tenía idea de varias cosas sensibles y corporales; pues, aunque supusiese que soñaba y todo lo que veía o imaginaba era falso, sin embargo, no podía negar que esas ideas estuvieran verdaderamente en mi pensamiento. Pero puesto que había conocido en mí muy claramente que la naturaleza inteligente es distinta de la corporal, considerando que toda composición indica dependencia y que ésta es manifiestamente un defecto, juzgaba por ello no podía ser una perfección de Dios al

estar compuesto de estas dos naturalezas y que, por consiguiente, no lo estaba; por el contrario, pensaba que si existían cuerpos en el mundo o bien algunas inteligencias u otros naturalezas que no fueran totalmente perfectas, su ser debía depender de su poder de forma tal que tales naturalezas no podrían subsistir sin él ni un solo momento.

Posteriormente quise indagar otras verdades y habiéndome propuesto el objeto de los geómetras, que concebía como un cuerpo continuo o un espacio indefinidamente extenso en longitud, anchura y altura o profundidad, divisible en diversas partes, que podían poner diversas figuras y magnitudes, así como ser movidas y trasladadas en todas las direcciones, pues los geómetras suponen esto en su objeto, repasé algunas de las demostraciones más simples. Y habiendo advertido que esta gran certeza que todo el mundo les atribuye, no está fundada sino que se las concibe con evidencia, siguiendo la regla que anteriormente he expuesto, advertí que nada había en ellas que me asegurase de la existencia de su objeto, Así, pues ejemplo, estimaba correcto que, suponiendo un triángulo, entonces era preciso que sus tres ángulos fuesen iguales a dos rectos; pero tal razonamiento no me aseguraba que existiese triángulo alguno en el mundo. Por el contrario, examinando de nuevo la idea que tenía de un ser Perfecto, encontraba que la existencia estaba comprendida en la misma de igual forma que en la del triángulo está comprendida la de que sus tres ángulos sena iguales a dos rectos o en la de una esfera que todas sus partes equidisten del centro e incluso con mayor evidencia. Y, en consecuencia es por lo menos tan cierto que Dios, el Ser Perfecto, es o existe como lo pueda ser cualquier demostración de la geometría.

Pero lo que motiva que existan muchas personas persuadidas de que hay una gran dificultad en conocerle y, también, en conocer la naturaleza de su alma, es el que jamás elevan su pensamiento sobre las cosas sensibles y que están hasta tal punto habituados a no considerar cuestión alguna que sean capaces de imaginar (como de pensar propiamente relacionado con las cosas materiales), que todo aquello que no es imaginable, les parece ininteligible. Lo cual es bastante manifiesto la máxima que los mismos filósofos defienden como verdadera en las escuelas, según la cual nada hay en el entendimiento que previamente no haya impresionado los sentidos. En efecto, las ideas de Dios y el alma nunca han impresionado los sentidos y me parece que los que desean emplear su imaginación para comprenderlas, hacen lo mismo que si quisieran servirse de sus ojos para oír los sonidos o sentir los olores. Existe aún otra diferencia; que el sentido de la vista no nos asegura menos de la verdad de sus objetos que lo hacen los del olfato y oído mientras que ni nuestra imaginación ni nuestros sentidos podrían asegurarnos cosa alguna ni nuestro entendimiento no interviniese.

En fin, si aún hay hombres que no están suficientemente persuadidos de la existencia de Dios y de su alma en virtud de las razones aducidas por mí, deseo que sepan que todas las otras cosas, sobre las cuales piensan estar seguros, como de tener un cuerpo, de la existencia de astros, de una tierra y cosas semejantes, son menos ciertas. Pues, aunque tenga una seguridad moral de la existencia de tales cosas, que es tal que, a no ser que se peque de extravagancia, no se puede dudar de las mismas, sin embargo, a no ser que se peque de falta de razón, cuando se trata de una certeza metafísica, no se puede negar que sea razón suficiente para no estar enteramente seguro el haber constatado que es posible imaginarse de igual forma, estando dormido, que se tiene otro cuerpo, que se ven otros astros y otra tierra, sin que exista ninguno de tales seres. Pues, ¿cómo podemos saber que los pensamientos tenidos en el sueño son más falsos que los otros, dado que frecuentemente no tienen vivacidad y claridad menor? Y aunque los ingenios más capaces estudien esta cuestión cuanto les plazca, no creo puedan dar razón alguna que sea suficiente para disipar esta duda, si no presuponen la existencia de Dios. Pues en primer lugar, incluso lo que anteriormente he considerado como una regla (a saber: que lo concebido clara y distintamente es verdadero) no es válido más que si Dios existe, es un ser perfecto y todo lo que hay en nosotros procede de él. De donde se sigue que nuestras ideas o nociones, siendo seres reales, que provienen de Dios, en todo aquello en lo que son claras

y distintas, no pueden ser sino verdaderas. De modo que, si bien frecuentemente poseemos algunas que encierran falsedad, esto no puede provenir sino de aquellas en las que algo es confuso y oscuro, pues en esto participan de la nada, es decir, que no se dan en nosotros sino porque no somos totalmente perfectos. Es evidente que no existe una repugnancia menor en defender que la verdad o perfección proceda de la nada. Pero si no conocemos que todo lo que existen en nosotros de real y verdadero procede de un ser perfecto e infinito, por claras y distintas que fuesen nuestras ideas, no tendría razón alguna que nos asegurara de que tales ideas tuviesen la perfección de ser verdaderas.

Por tanto, después de que el conocimiento Dios y el Alma nos han convencido de la certeza de esta regla, es fácil conocer que los sueños que imaginamos cuando dormimos, no deben en forma alguna hacernos dudar de la verdad de los pensamientos que tenemos cuando estamos despiertos. Pues, si sucediese, inclusive durmiendo, que se tuviese alguna idea muy distinta como, por ejemplo, que algún geómetra lograra alguna nueva demostración, su sueño no impediría que fuese verdad. Y en relación con el error más común de nuestros sueños, consistente en que representamos diversos objetos de la misma forma que la obtenida por sentido exteriores, carece de importancia el que nos dé ocasión para desconfiar de la verdad de tales ideas, pero pueden inducirnos a error frecuentemente sin que durmamos como sucede a aquellos que padecen de ictericia que todo lo ven de color amarillo o cuando los astros y otros cuerpos demasiado alejados nos parecen de tamaño mucho menor del que en realidad poseen. Pues, estemos en estado de vigilia o bien durmamos, jamás debemos dejarnos persuadir sino por la evidencia de nuestra razón. Y es preciso señalar, que yo afirmo, de nuestra razón y no de nuestra imaginación o de nuestros sentidos, pues aunque vemos el sol muy claramente no debemos juzgar por ello que posea sino el tamaño con que lo vemos y fácilmente podemos imaginar con cierta claridad una cabeza de león unida al cuerpo de una cabra sin que sea preciso concluir que exista en el mundo una quimera, pues la razón no nos dicta que lo que vemos o imaginamos de este modo, sea verdadero. Por el contrario nos dicta que nuestras ideas o nociones deben tener algún fundamento de verdad, pues no sería posible que Dios, que sumamente perfecto y veraz, las haya puesto en nosotros careciendo del mismo. Y puesto que nuestros razonamientos no son jamás tan evidentes ni completos durante el sueño como durante la vigilia, aunque algunas veces nuestras imágenes sean tanto o más vivas y claras, la razón nos dicta igualmente que no pudiendo nuestros pensamientos ser todos verdaderos, ya que nosotros no somos omniperfectos, lo que existe de verdad debe encontrarse infaliblemente en aquellos que tenemos estando despiertos más bien que en los que tenemos mientras soñamos.

KANT



U 4

“El derecho es el conjunto de condiciones que permiten a la libertad de cada uno acomodarse a la libertad de todos.”

4.1. CONTEXTO HISTÓRICO-FILOSÓFICO

4.1.1. Histórico

Inmanuel Kant nació en Königsberg (Prusia oriental) en 1724 y muere en 1804.

Sólo hasta 1871 no se creó el Estado Nacional Alemán (este Estado se formó desde arriba impuesto por la nobleza).

Mientras tanto, Prusia era un reino artificial formado por una amalgama de Estados o Cantones germánicos dispares y mal soldados entre sí, constituidos socialmente por una gran masa de campesinos abandonados a la autoridad y a la explotación de los señores –los Junkers–.

No existía una burguesía fuerte, en cambio, se mantenía la servidumbre y la prestación personal sin protección de justicia. Ésta era la que le imponían los Junkers, que eran a su vez, los recaudadores del rey, y estaban encargados de formar los cuadros de regimientos reclutados en el cantón.

El desarrollo económico prusiano fue lento y además empobrecido por la guerra de los 30 años. Las rutas Mediterráneas junto a la liga Hanseática que habían hecho florecer a Alemania desaparecieron al cambiar las rutas comerciales hacia el Atlántico. No es extraño que llamasen a Alemania por entonces “la enferma y la anormal” pues seguía manteniendo estructuras medievales.

Dos monarcas caben destacar en tiempo de Kant, **Federico II el Grande** (1740-1786) hombre culto y filósofo.

Fue tolerante en las confesiones religiosas, tanto en el protestantismo ortodoxo como en corrientes místicas de renovación y también en el pietismo, caracterizado éste por la ausencia de discusiones teológicas, más bien, estaban por la labor de la piedad y las buenas obras. El pietismo era paradójico: por un lado, de moral estricta y misticismo, y por otra parte, tolerante. El pietismo acabó separándose de la iglesia luterana (Kant fue educado en el pietismo).

El Grande fue el creador de la monarquía ilustrada. Encarna perfectamente al déspota ilustrado, proporciona la felicidad al pueblo pero sin contar con el pueblo: *“Todo para el pueblo pero sin el pueblo”* La expresión más clara de este despotismo ilustrado lo encontramos en la figura de Luis XIV de Francia, donde todos los poderes (ejecutivo, legislativo y judicial) de la nación están sujetos a su autoridad. El Grande, atrajo a científicos y escritores para reconstruir la Academia de Berlín, promovió la cultura y favoreció las ideas ilustradas (tuvo en su corte a los ilustrados La Mettrie y Voltaire). Consiguió que Prusia se colocase como quinta potencia europea.

Salvo esta luz del monarca filósofo, los Estados germánicos vivían muy atrasados política, económica y culturalmente tal como se ha comentado más arriba. Efectivamente, no existía un Estado moderno sino más bien un despotismo feudal. La libertad estaba sometida y la censura privaba la expresión libre, se atacaba la cultura.

En este orden de cosas, nos encontramos con **Federico Guillermo II** (1786-1797) enemigo de la Ilustración, puso en dificultades a Kant el cual recibió una carta del ministro Wöllner en la que expresaba el desagrado del rey por las ideas expresadas en su obra:

“La religión dentro de los límites de la razón” por considerarla una obra de talante ilustrado en el tema religioso. Los acontecimientos de la Revolución Francesa explican en parte una posición conservadora en el rey.

4.1.2. El pensamiento ilustrado

Constituye la atmósfera intelectual en que vive Kant. Entre los pensadores que más influencia tuvieron en la Ilustración germana están: Lessing, el filósofo hebreo Moses Mendelssohn, el deísta Hermann Samuel Reimarus, y los que participan en el movimiento romántico como Herder, Jacobi, Goethe, Schiller y Hamann. Hay una evidente sintonía entre los presupuestos básicos de la Ilustración y la actitud espiritual que preside la obra kantiana. Como prueba de esa sintonía puede citarse:

- a) El interés por las cuestiones científicas y el recurso a la Física de Newton como modelo de conocimiento racional.
- b) El espíritu antidogmático (Kant no admite nada que no pase por el filtro de la razón), secularizador (la única religión válida, para él, será la que le dicte su conciencia y no la Revelación) y crítico (Nuestra época –dice– es la época de la crítica a la que todo tiene que someterse: la religión y la legislación también” (Prol. a la 1ª edic. de la CRP).
- c) La vocación antitiránica y liberal en lo político (Kant creía en los derechos del hombre, en la libertad y en la igualdad civil. Simpatizó con la revolución francesa como experimento y con la revolución americana).
- d) La preocupación por el bienestar público (como puso de relieve en su obra “La paz perpetua”).
- e) La defensa de la idea de progreso basado en la razón. (Kant ampara esa idea de progreso hacia una meta ideal de perfección social en “Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita”)
- f) El espíritu de independencia y autonomía. Nadie como Kant ha sabido expresar el auténtico espíritu del movimiento ilustrado resumiéndolo en la consigna “atrévete a saber” **Sapere aude** (frase del poeta romano Horacio), es decir tener el valor de confiar en la luz de tu razón, sin presunción pero sin falsa timidez: *“La Ilustración es el hecho por el cual el hombre sale de su minoría de edad. Él mismo es culpable de ella. La minoría de edad consiste en la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección del otro. Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento. Hé aquí la divisa de la Ilustración”* Kant siguió al pie de la letra esta consigna, hasta el punto de utilizarla para destruir los propios prejuicios de la Ilustración y rescatar así sus valores perennes. No es un ilustrado si tenemos ante los ojos el cliché de “philosophe”, pero sí lo es en la medida en que recoge los motivos más válidos del siglo de las luces.

4.1.3. La física de Newton

Ésta ejerce sobre Kant una doble influencia:

- a) Por una parte, le sirve de pauta en algunas investigaciones científicas a las que dedicó gran atención en los comienzos de su carrera: su tesis doctoral (De igne) y obras primerizas como “Historia natural general y teoría del cielo” están claramente inspiradas en la Física de Newton.

b) Por otra parte, la Física de Newton, por su misma perfección indiscutida, le plantea a Kant problemas estrictamente filosóficos que no tiene más remedio que abordar. Como ejemplos de esta influencia problematizadora de Newton citaremos dos:

1ª. **¿Cómo se las ha arreglado Newton para construir una ciencia tan perfecta?**, ¿Cómo trabajaba su mente de científico? Estos interrogantes, expresados filosóficamente, equivalen a preguntar cuál es la teoría del conocimiento que subyace en la ciencia de Newton y, al ser la física newtoniana el paradigma de toda ciencia, es lo mismo que indagar cuál es el fundamento cognoscitivo de cualquier ciencia. Kant se dará cuenta de que Newton se ha limitado, de hecho, a unir las matemáticas con la experiencia. Es la mente la que se encarga de unificar los datos dispersos e inconexos de la experiencia, según unas leyes necesarias. Este análisis del quehacer científico de Newton llevará a Kant a buscar la explicación del conocimiento científico en general, tarea que realizará en la “Crítica de la Razón Pura”.

2ª Si todo sucede según un entramado de leyes deterministas como la física newtoniana establece, **¿cómo conciliar ese determinismo cósmico con la existencia de la libertad humana?** Kant se verá obligado a intentar la reconciliación entre el mundo de la necesidad y el de la libertad, tarea que abordará en la “*Crítica de la Razón Práctica*”. El hombre habrá de considerarse desde dos puntos de vista: como perteneciente al mundo físico sensorial, y entonces, estará sometido a las leyes naturales (deterministas), pero en cuanto ser inteligente y libre, no estará sometido a determinación física. En todo caso, su aceptación incondicional de la física de Newton obligará a Kant a abordar ambos problemas.

4.1.4. El racionalismo de Wolff (1679-1754)

Herederio de la tradición de Leibniz, es la filosofía en que Kant se formó. Pues es la filosofía oficial de la universidad, es el manual que utiliza Kant en sus clases “Baumgarten”, y de su profesor **Martín Knutzen** en Königsberg.

En su primera época (precrítica), Kant defendió un dogmatismo racionalista que revela un claro influjo de la filosofía de Wolff. Como éste, empleó en exclusiva procedimientos lógicos deductivos y análisis a priori de los conceptos que le llevaron a defender que podemos tener un conocimiento global de la totalidad cósmica y demostrar la existencia de Dios o las relaciones de Dios con el mundo.

Luego, Kant en este periodo precrítico considera que la metafísica pudiera ser una ciencia. Pero a medida que iba madurando intelectualmente, y a medida que iba haciéndose permeable a la filosofía inglesa de la experiencia, empezó a concebir serias dudas, cada vez más explícitas, sobre la validez de la Metafísica wolffiana.

La Metafísica, en la medida que pretende tratar científicamente cosas existentes, no puede proceder simplemente *a priori*, por vía deductiva. Kant llega a cobrar conciencia de que una metafísica de corte wolffiano: a) es dogmática, porque se desarrolla, sin haber examinado previamente las posibilidades y límites de la razón: b) es dogmática también, porque pretende conocer el “ser en sí” a priori, al margen de la experiencia.

A pesar de que Kant rechazará la filosofía de Wolff como una forma inaceptable de dogmatismo, la sombra de Wolff planeará siempre de algún modo sobre él. Cuando combate la metafísica, es siempre el concepto de metafísica de Wolff el que tiene ante los ojos y, aunque la rechaza por insuficiente, retiene, sin embargo, la idea de que cualquier metafísica que se construya (y él lo hará, sobre todo, desde la perspectiva de la Razón Práctica) tendrá que ser *a priori* por definición,

ya que, como su mismo nombre indica, tiene que estar más allá de la Física, más allá de cualquier experiencia: *“Un conocimiento metafísico ha de contener puros juicios a priori; lo exige la naturaleza peculiar de sus fuentes”* (Prolegómenos, 2).

4.1.5. El empirismo de Hume y su relación con Kant

El empirismo de Hume fue como una bomba de relojería puesta en la mente de Kant que, al estallar, hizo añicos las convicciones metafísicas que estaban en la base de la primera filosofía de Kant (etapa precrítica). Él mismo nos describe la crisis intelectual que le produjo la lectura de Hume como una especie de sacudida mental que le hace despertar de su sueño dogmático racionalista.

Fue Hume quien abrió los ojos a Kant respecto a las insuficiencias de la metafísica racionalista que va desde Descartes a Wolff, haciéndole ver que dicha metafísica no es más que “pura ilusión”, puesto que utiliza el principio de causalidad para trascender la experiencia sensible y conseguir de este modo un supuesto mundo de realidad metaempíricas como son: “el mundo como totalidad”, “el alma” o “Dios”.

Tras la lectura de Hume, Kant rechazará el dogmatismo racionalista al que se había adherido en su primera etapa. La metafísica racionalista le parecerá ahora “un abismo sin fondo” (sin fundamento), un “océano tenebroso” (repleto de oscuridades y peligrosas contradicciones). Kant encontrará, pues, en Hume un aliado formidable para combatir las pretensiones racionalistas de llegar a descubrir realidades prescindiendo de la experiencia.

Pero Kant se da cuenta de que Hume es un aliado muy peligroso y por eso, una vez arrinconado el racionalismo, se distancia claramente de Hume.

¿Por qué es peligroso Hume? Porque si se lleva su doctrina a sus últimas consecuencias no puede evitarse el escepticismo. No se trata ahora, claro está del escepticismo metafísico, sino del escepticismo “científico”. Con Hume la ciencia experimental queda reducida al nivel de simple “creencia”. *“Es como si al tirar el agua sucia del baño (el racionalismo) hubiera tirado también con el agua al niño pequeño (la ciencia)”*.

Kant no está dispuesto a seguir a Hume en ese escepticismo radical, que comporta la destrucción de la ciencia en lo que tiene de universal y necesaria. Podríamos decir, incluso, que toda la obra de Kant será un tremendo esfuerzo por liberarse del escepticismo disolvente de Hume.

El filósofo inglés (Hume) razonaba más o menos así: *“La experiencia no nos ofrece necesidad ni universalidad alguna.”*

Ahora bien, el principio de causalidad tiene su origen en la experiencia, pues es el resultado de la costumbre o hábito de percibir ciertas cosas juntas y una después de otra, por asociación, contigüidad o sucesión”.

Luego el principio de causalidad no es algo necesario, no responde a una necesidad objetiva, sino a una costumbre o creencia, por lo que la ciencia que se apoya en él tampoco será necesaria. Kant razona de manera distinta: *“La experiencia, en efecto, no ofrece necesidad. Pero el principio de causalidad sí que es necesario como fundamento de la ciencia”*.

Luego, lo que hay que concluir es, más bien, que el principio de causalidad “no tiene su origen en la experiencia”. El nexo causal no tiene origen empírico, sino que se apoya en ciertos moldes mentales (formas a priori) necesarias y universales que, aunque no procedan de la experiencia, son la condición de posibilidad de la experiencia misma.

Kant tendrá que buscar, pues, fuera de la experiencia una fuente de necesidad para el principio de causalidad y para todos los principios de la ciencia. El escepticismo de Hume le ha impulsado a ello.

4.1.6. El sentimentalismo de Rousseau

Rousseau actúa en Kant como un factor de equilibrio, que neutraliza o, por lo menos, “amortigua” la influencia del racionalismo ilustrado. Kant leyó con enorme interés las obras de Rousseau, pero no retuvo de él las tesis más celebradas (bondad originaria del hombre, carácter corruptor de la cultura, teoría del contrato social etc.), sino más bien las ideas vertidas en su famosa novela pedagógica *“Emilio o la educación”*, en especial las que aparecen en la Cuarta parte de la novela, titulada: *“Profesión de fe del vicario saboyano”*. En algunas de esas ideas pueden encontrarse anticipaciones muy clara de la doctrina moral que se expone en la *“Crítica de la Razón Práctica”*.

Así por ejemplo:

- a) Cuando Kant defiende la primacía de la Razón Práctica (del obrar) sobre la Razón Especulativa (del saber), no hace más que erigir en principio filosófico lo que ya está presente en Rousseau: *“Decid lo que sea cierto, haced lo que sea bueno. Lo que le importa al hombre es cumplir con sus deberes en la tierra”* (E, 442). El valor del hombre no está tanto en el saber como en el obrar.
- b) Cuando Kant considera a la conciencia moral como un absoluto del que depende la vida moral, como algo autónomo que legisla en la esfera ética, está haciéndose eco de Rousseau: *“Hay en el fondo de nuestras almas un principio innato de justicia y de virtud, conforme al cual juzgamos a pesar nuestras propias máximas por buenas o malas las acciones nuestras y las de los demás, y a ese principio yo doy el nombre de conciencia”* (E, 408).
- c) Cuando Kant declara que el único fundamento de las certezas metafísicas reside también en esa conciencia y no en la razón teórica no hace otra cosa que traducir las ideas del vicario saboyano:

“Escuchemos el sentimiento interno. ¿Qué entendimiento sano se puede negar a su testimonio”(E, 390); *“Creo que el mundo está gobernado por una voluntad poderosa y sabia; lo veo así o ., más bien, lo siento”*(E, 392); *“siento mi alma, la conozco por el sentimiento y por el pensamiento y sé que existe”*(E, 401), *“Está de nuestra parte el testimonio interno y la voz de la conciencia”*(E, 410).

Si Hume puso a Kant en la pista del giro copernicano, Rousseau va a tener mucho de ver con la segunda revolución, la de la *“Crítica de la Razón Práctica”*. En esta obra, como comprobaremos, se fundamenta la Metafísica en la moral.

Y cabe decir, incluso, que esta segunda revolución es más importante que la primera, puesto que ésta ordena a aquella. Como Kant mismo confiesa, la *“Crítica de la Razón Pura”*, con su capacidad autocrítica, tenía como objetivo *“hacer hueco a la fe (racional). Es decir, mostrar que el objeto de esa fe (inmortalidad del alma, libertad y Dios) aunque no puede ser objeto de conocimiento científico, es perfectamente concebible por la vía de la razón práctica”*.

4.1.7. La teología luterana y el pietismo

Dejan también una profunda huella en el pensamiento ético de Kant, aunque no aparezca de una manera tan expresa como las influencias anteriores y se ejerza casi a nivel subliminal. Se ha llegado a decir que la filosofía moral de Kant es, en el fondo, la expresión laica de la teología luterana y del pietismo protestante. Es esto una evidente exageración, pero sería erróneo desconocer la incidencia que esas concepciones religiosas tienen en la ética kantiana.

De la teología luterana Kant recoge la idea del ‘libre examen’ que él trasladará a la conciencia moral para defender la “autonomía ética”; y algo similar ocurre con la tesis luterana de que la fe es puro acto de la voluntad y no de la razón: por eso los contenidos de la fe kantiana, que aparecen en la C.R. Práctica como postulados, son un producto de la “voluntad”.

Del pietismo protestante, religión en la que fue educado, retendrá Kant el rigorismo ético, su devoción por el deber, su enorme seriedad moral, el desapego por las disquisiciones teológicas, por los dogmas, por las instituciones clericales y las prácticas religiosas rituales.

4.1.8. Síntesis del contexto histórico, filosófico y cultural

Nació en Königsberg, educado en un ambiente de religiosidad pietista (de enorme rigor ético, devoción por el deber, gran seriedad moral y desapego de las disputas teológicas sustituida por las prácticas religiosas). Recibió una amplia formación humanista.

Estudió filosofía, matemáticas, ciencias naturales y teología. Trabajó como preceptor con la nobleza y también de bibliotecario. Fue profesor de lógica y metafísica en la Universidad de Königsberg.

Su obra tiene como trasfondo la Ilustración alemana. a) La fragmentación alemana (Prusia es un reino artificial formado por la amalgama de cantones dispares y mal unidos entre sí). b) El humanismo protestante con la libertad de conciencia recogida del pensamiento de Lutero y un respeto con la tradición escolástica, hicieron que la Ilustración en Alemania se diferenciara notablemente de la francesa y de la inglesa.

La influencia del pensamiento inglés y francés en Alemania fue notable. El espíritu académico alemán se caracterizó por ser claro y sistemático.

Los ilustrados alemanes se preocuparon principalmente por la filosofía de la religión, la metafísica y la educación.

Cabe destacar la figura del déspota ilustrado Federico II el Grande (1740-1786), que se preocupó por fomentar y apoyar a todo tipo de actividad cultural y se entregó a la formación de su pueblo. Atrajo a científicos y escritores para reconstruir la Academia de Berlín.

En cambio, Federico Guillermo II (1786-1797) fue enemigo de la Ilustración y puso en dificultades a Kant que recibió una carta del ministro Wöllner en la que expresaba el desagrado del rey Federico por las ideas expresadas en su obra “La religión dentro de los límites de la razón”

Entre los pensadores que más influencia tuvieron en la Ilustración germana Están: Lessing, el filósofo hebreo Moses Mendelssohn, el deísta Hermann Samuel Reimarus, y lo que participan en el movimiento romántico como Herder, Jacobi, Goethe, Schiller y Hamann.

Kant estuvo influido por la física de Newton que le sirvió de modelo para el conocimiento racional. Kant se da cuenta que Newton ha unido experiencia y matemática. Lo que luego dirá Kant: la mente une los datos dispersos de la experiencia. Kant leyó las obras de Rousseau y le influirá en su obra moral sobre el cumplimiento de los deberes y la conciencia moral autónoma.

LAS OBRAS MÁS IMPORTANTES DE KANT:

- a) Crítica de la Razón Pura.
- b) Crítica de la Razón Práctica.
- c) Crítica del Juicio.
- d) Fundamentación de la metafísica de las costumbres.
- e) Lo bello y lo sublime.

Los períodos filosóficos de Kant.

- a) Período precrítico. Etapa en la que está influido por el espíritu ilustrado y por las doctrinas racionalista: Leibniz y Wolff. Kant en este periodo considera que la metafísica pudiera ser una ciencia
- b) Período crítico. Kant despierta del sueño dogmático, entra en una crisis y critica a los racionalistas, tras leer la obra de Hume que le supuso como una bombas de relojería haciéndole ver que las convicciones metafísicas son puras ilusiones. Pero Kant se da cuenta de que Hume es un aliado peligroso, pues su postura implicaría la destrucción de la ciencia, por lo que a partir de aquí anunciará lo que será su filosofía crítica y descubre la idealidad del espacio y del tiempo.

EL PERFIL DE KANT.

- a) Es antidogmático
- b) Secularizador
- c) Antitiránico y liberal
- d) Preocupado por el bienestar público
- e) Defensor de la idea de progreso
- f) Luchador por la independencia y la autonomía personal ; Sapere aude!.

4.2. LOS PRIMEROS PASOS DE LA ÉTICA KANTIANA

Desde 1756 hasta 1794 Kant estuvo explicando en los cursos impartidos en la Universidad, el manual de Baumgarten: *Ethica philosophica* 1740 y *Initia Philosophiae practicae* 1760. Que reflejaba la ética del racionalismo de Wolff.

En el anuncio del programa de lecciones en el invierno de 1756 reconoce los límites de la moral inglesa. Desde mediados de 1760 ya Kant tenía hecho un bosquejo de una metafísica práctica, y una prueba de ello son los datos que Vorländer (un alumno) nos indica que en sus clases trató al menos 28 veces la filosofía moral. En 1770 tenía Kant planea nuevas investigaciones sobre moral en la que no puede encontrarse principio empírico alguno. En 1772 quiere publicar pero su dedicación a los prolegómenos se lo impide y saldrían a la luz en 1782. En 1785 aparecen 128 octavillas de la Fundamentación. Cree que una crítica de la razón práctica no es aconsejable por su complejidad y confusión entre los lectores. Pero más tarde cambia de opinión, la vulgar Fundamentación exigió una obra de mayor envergadura donde entraría análisis de categorías, conceptos, relación con la experiencia, postulados y establecer un método propio.

4.3. ¿QUÉ DEBO HACER MORALMENTE?

El ser humano no puede quedar reducido a un ente que conoce. La actividad cognoscitiva es, desde luego, extraordinariamente importante (la Razón en su uso teórico), pero no la única, ni siquiera la más importante. Además de conocer científicamente, el hombre hace infinidad de cosas: sufre, engendra, se divierte, se exilia, escucha música, hace deporte, entra en guerras, establece códigos, juega al mus.

Y entre todas, ocupa un lugar destacado la construcción de su propia vida ética. La conducta humana rebasa ampliamente la actividad científica. Del mismo modo que Kant encontró en los juicios sintéticos *a priori* los juicios científicos, ahora los encuentra en los imperativos categóricos

los juicios morales. Entre todas cosas que hace el hombre, ocupa un lugar especial la edificación de su propia vida ética (la Razón en su uso práctico). Kant, tras haberse pronunciado sobre el problema de lo que nos ha dado el conocer, ¿qué puedo saber? en la *C. R. Pura* de 1781 y limitando el saber a la Matemática y la Física, puesto que la Metafísica racionalista resultó imposible como ciencia cognoscible, aborda ahora una segunda cuestión de la máxima importancia: ¿Qué debemos hacer?

A la aclaración a esta pregunta le va a dedicar varias obras, entre las cuales destacamos: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de 1785 y la *Crítica de la Razón Práctica* de 1788.

De igual manera que Kant se preocupaba por indagar los fundamentos del conocimiento científico objetivo y los encontraba en ciertas formas *a priori* (espacio y tiempo de la sensibilidad y categorías del entendimiento), se interesa ahora por averiguar los fundamentos de la moral objetivamente válida y los encontrará igual en algo *a priori*, en la razón pura práctica, en la forma de la voluntad fuente de las decisiones.

La voluntad es razón práctica en cuanto actúa motivada por razones. Es una razón aplicada a la acción moral. Las razones del uso teórico eran meros principios cognoscitivos, pero las razones del uso práctico son principios que mueven a la acción, es decir, motivos.

No pensemos que la razón práctica es una razón distinta de la razón pura, sino que es la misma razón, sino con una función distinta. Si la razón pura se ocupó del ser, la práctica del deber ser, la razón pura formuló juicios, la razón práctica imperativos, la razón pura estableció como facultad cognoscitiva: la sensibilidad y el entendimiento, la razón práctica: la voluntad.

El tema principal y objeto de la Ética kantiana será la ciencia moral, demostrar que la moral es una ciencia de hecho, es un *factum*, del mismo modo que las Matemáticas y la Física.

4.4. LA OBLIGACIÓN MORAL

En la *C.R. Pura* Kant partía del hecho incuestionable de la ciencia existente, del ser.

En la *CR Práctica* parte también de un hecho innegable: la existencia de la conciencia moral, del deber ser, con su correlato de exigencia imperiosa, de obligación. Una cosa es el ser y otra distinta es el deber ser. Mientras el ser, la naturaleza, lo compartimos con el resto de los seres de la naturaleza, el deber ser es estrictamente humano. El ser humano es el único ser vivo capaz de distinguir entre lo que es, lo que hace y lo que debería ser.

Nos dice Kant que es un error hablar de lo bueno o lo malo en las cosas, animales o plantas. Así, no es correcto afirmar que un león es malo porque se comió al turista de un safari, sino más bien el turista fue imprudente al exponerse libremente delante de un león hambriento.

La conciencia moral humana como conciencia de obligación o deber ser, se da tanto a nivel individual como colectivo. Los hombres desde muy pequeños, nos sentimos constreñidos a actuar de una manera determinada en virtud de un conjunto de normas y principios que nos informan de lo que debemos hacer o evitar. Nadie puede sustraerse en su conciencia a la obligación moral. Pues bien, este hecho de la universalidad de la conciencia de obligación o moralidad merece también ser evaluado y justificado filosóficamente. Eso es lo que se propone hacer Kant.

Que se da obligación moral es un hecho indiscutible. Lo que no está tan claro es cuál es el fundamento de esa obligación, cómo se justifica su valor objetivo. En otras palabras, ¿cuándo podemos estar absolutamente seguros de que lo que hacemos es objetivamente moral? La Ética, como saber práctico, es la que se encarga de decirnos cuándo nuestra actividad es estrictamente moral y cuáles son los principios que determinan al hombre a actuar moralmente como ser racional. No

nos dicen cómo es de hecho la conducta humana, sino cómo debe ser nuestra conducta para ser efectivamente buena. La Razón Práctica no siempre se ha mostrado capaz de cumplir con esa alta misión. Hasta ahora ha funcionado sin crítica y por eso no ha hecho más que introducir como si fueran válidos, principios éticos que no lo son.

La razón humana, afirma Kant, como en todos sus usos puros, cuando le falta la crítica, ha intentado primero todos los caminos ilícitos antes de conseguir encontrar el único verdadero. Sólo una razón práctica sometida a la crítica será capaz de proporcionarnos los principios objetivamente válidos de toda nuestra conducta moral y justificar, de este modo, el hecho de la obligación. Kant presenta su ética, por tanto, como la única que ha encontrado el verdadero camino.

Para Kant la razón práctica obtiene primacía sobre la razón teórica (igual que Rousseau). Y ello por un doble motivo:

1. Porque se extiende más allá de lo teórico, barriendo el área de lo trascendente o metaempírico,
2. Porque obliga a la razón a que afirme realidades metaempíricas que no conoce y que sólo puede pensar. Esta primacía para que sea efectiva obliga que todo conocimiento esté al servicio de la ley moral.

En la crítica de la razón pura, Kant partía del hecho incuestionable de la ciencia existente. En la *Crítica de la R. Práctica* parte también de un hecho innegable: la existencia de la conciencia moral, con su correlato de exigencia imperiosa, de obligación. La conciencia moral se da tanto a nivel individual como colectiva.

Los hombres nos sentimos obligados a actuar de una manera determinada en virtud de un conjunto de normas y principios que nos informan de los que debemos hacer o evitar. Nadie puede sustraerse en su conciencia a la obligación moral.

Que se da obligación moral es un hecho indiscutible. Lo que no está tan claro es cuál es el fundamento de esa obligación, cómo se justifica su valor objetivo. ¿Cuándo podemos estar absolutamente seguros de que lo que hacemos es objetivamente moral?.

La R. Práctica no siempre se ha mostrado capaz de cumplir con esa alta misión. Hasta ahora ha funcionado sin crítica y por eso no ha hecho más que introducir como si fueran válidos, principios éticos que no lo son.

4.5. CARACTERÍSTICAS DE LA MORAL

¿ Qué rasgos ha de tener la moralidad para que pueda considerarse objetivamente válida?

Kant expone las siguientes características o rasgos fundamentales de la moralidad objetiva:

- a) Ha de ser a priori
- b) Debe proceder inmediatamente de la razón práctica o voluntad
- c) Ha de ser categórica
- d) Ha de ser autónoma.

4.5.1. Ha de ser a priori

Independiente de la experiencia, porque sólo así podrá darnos la certeza absoluta de obrar bien y de ser una moral válida para todos los hombres sin excepción (universalidad y necesidad moral). Una moral salpicada de excepciones, una moral que sólo valga para unos cuantos y en unas determinadas circunstancias es imposible que sea una moral objetiva, una norma absoluta e infalible de acción, que sirva para todo ser racional. La ética de Kant ha de ser FORMAL, frente a los errores

de la ética material: que es empírica, hipotética y heterónoma, la ética formal es: a priori, categórica y autónoma. No importa lo que de hecho ocurra en la vida concreta, porque sólo así podrá darnos la certeza absoluta de obrar bien, y ha de ser una moral válida para todos los hombres sin excepción en el sentido de que es universal y necesaria, la razón práctica manda imperiosamente lo que hay que hacer al margen de toda experiencia.

Si la moral no fuera a priori dependería de la experiencia y sabemos que ésta nunca nos aporta universalidad y necesidad, una moral salpicada de excepciones, sólo valdría para unos cuantos en unas determinadas circunstancias y esto es imposible en una moral objetiva y absoluta que sirva para todo ser racional.

Por tanto, frente a una ética material de contenido, Kant propone una ética formal vacía de contenido. No es la materia la que determina la voluntad sino la forma. La ética formal vacía de contenido, a través de la voluntad, se la tiene que buscar cada uno desde dentro. No se trata de decir lo que se tiene que hacer sino cómo tiene que hacerse.

Aunque cuando mande la ley o el imperativo categórico y no se realice en la vida diaria esto no es una objeción contra su validez.

Si la moralidad no fuera *a priori*, dependería de la experiencia y sabemos que ésta nunca nos aporta universalidad y necesidad. ¿Cómo podríamos formar un principio ético como “no es lícito mentir”, basándonos en el comportamiento afectivo de la gente? Si ha de tener validez el principio de “decir la verdad”, será independiente de que los hombres mientan o no.

4.5.2. Ha de proceder inmediatamente de la voluntad

Los motivos que incitan a la acción humana han de nacer inmediatamente de la voluntad o razón práctica, de manera absoluta e incondicionada.

La decisión de la voluntad racional no puede tomarse en función de algo distinto a ella misma, puesto que la razón, en su función práctica, es fuente de sus propios objetos, de su propia determinación. La decisión de la voluntad debe ser un fin en sí misma, nunca un medio para alcanzar otra cosa.

La vida moral consiste en decisiones que el hombre toma sobre su propia conducta, en las que su voluntad se determina al obrar.

Si esas decisiones se originaran en algo distinto a la voluntad, por ejemplo, en el entendimiento, dichas decisiones no serían atributo de todo hombre, sino a lo sumo del sabio, que es el que conoce técnicamente las razones.

Con ello comprometeríamos la universalidad de la moralidad, y esto no puede hacerse porque la moralidad es un hecho universal, que afecta a todo hombre, sea culto o inculto.

Por consiguiente, si ha de ser posible una decisión válida del hombre sobre su propia conducta, es preciso que la razón humana sea inmediatamente razón práctica, voluntad racional de manera absoluta o incondicionada. La voluntad ha de determinarse a sí misma a la realización de sus propios objetos.

4.5.3. Ha de ser sus juicios categóricos porque son absolutos e incondicionados

La moral ha de proceder inmediatamente de la voluntad. La decisión de la voluntad no puede tomarse en función de algo distinto a ella misma. La decisión ha de ser un fin en sí misma nunca un medio para alcanzar otra cosa. La vida consiste en decisiones que el hombre toma sobre su propia conducta.

4.5.4. Ha de ser autónoma

El sujeto determina la acción y se da su ley a sí mismo. De no darse así mismo la ley moral (autonomía) el hombre se haría esclavo de lo sensible como ocurre con las éticas de fines o del querer arbitrario de Dios, como en la éticas teónomas, en ambos casos se da una heteronomía, las normas me vienen dictadas desde fuera de mi propia voluntad.

La ética tiene que ser autónoma porque es la única forma de salvar la dignidad humana y la naturaleza racional del hombre. En la obra *C.R. Práctica*, edt. Losada pags. 25-26, en la Tesis nº1 y nº2, nos habla Kant de las características de la ética material (empírica, hipotética, heterónoma), en las pags.32-39, Tesis nº3 y nº4, nos habla de las características de la ética formal (a priori, categórica y autónoma). Así como en la razón teórica descubrimos el juicio científico en el sintético a priori, en la razón práctica los juicios adoptan la forma de máximas, mandatos, imperativos o leyes que nos mueven a actuar.

La ley que la voluntad se da sí mismo es el **Imperativo Categórico** formulado de la manera siguiente: “Obra de tal manera que”... Es una fórmula basada en el deber, no en lo que debemos hacer, sino en el cómo. Al enunciar el imperativo categórico, no alude a ninguna conducta concreta, a ningún contenido material, como por ejemplo la felicidad, la honradez, la veracidad.

Lo único que hace moral una acción es la forma que adopta la voluntad, o sea, la forma de su posible legislación universal.

De la voluntad provienen pues, los imperativos, la voluntad es buena por sí misma, no por lo que haga, no porque alcance el fin. La voluntad es autónoma, se da a sí misma sus leyes imperativas y en ellos está el deber del hombre. Se rechaza, tal como dijimos, toda heteronomía: si la voluntad se mueve por inclinaciones, v.gr. tendencia a la felicidad, o es movida por fin u objeto, deja de ser autónoma.

La voluntad es el único legislador moral que se puede admitir, se da a sí mismo la ley imperativo categórico no condicionado por nada. Kant no ofrece reglas de conductas, no nos ofrece un recetario que nos pueda permita vivir honestamente. Sino que pretende establecer unos criterios racionales para determinar la validez de las reglas o normas.

Kant distingue tres tipos de acciones:

- a) Contrarias al deber: precios abusivos
- b) Conforme al deber: lo justo, según ley
- c) Por deber: no abusivo, por deber.

La única acción moral será aquella que se hace por deber. La acción “del deber por deber” El valor moral no está en los medios, ni el fin, sino en el móvil que determina la acción: la voluntad que determina lo bueno.

4.6. CLASES DE JUICIO DE LA RAZÓN PRÁCTICA

Del mismo modo que descubrimos en la razón teórica un tipo de juicio científico, los sintéticos a priori, ahora Kant va a realizar la misma tarea investigadora en el campo de la moral.

La moralidad puede concebirse como un conjunto de juicios de la razón práctica. Entre estos habrá que seleccionar los que constituyen la auténtica moralidad objetiva. Pero como en la razón no se enuncian juicios para determinar lo que hay sino para decir lo que debe haber, sus juicios expresan una obligación y, por eso, adoptan una estructura distinta. Se nos ofrecen como máximas,

mandatos, imperativos o leyes que nos mueven a actuar. Kant distingue varias clases de mandatos, entre los cuales habrá que identificar aquellos que sean estrictamente morales.

4.6.1. Mandatos o máximas subjetivas o particulares

Son aquellas reglas prácticas de conducta vinculadas estrechamente a los casos particulares. Son principios prácticos de valor subjetivos, válidos únicamente para la voluntad del interesa. Por ejemplo: *“A partir de ahora, no aceptaré ninguna ofensa sin vengarme”*. Esta es una máxima que sirve únicamente para quien la profiere.

Claro que estas máximas particulares pueden ser objeto de una amplia generalización, con lo cual podría parecer que constituyen leyes éticas, pero esto es un puro espejismo.

Lo peculiar de estas máximas es que se extraen de la experiencia. Los que la aceptan es porque han tenido alguna vivencia desagradable, porque han sido ofendidos o han visto como otros lo eran.

Lo mismo ocurre, por ejemplo, cuando se afirma que el placer es la norma de la moralidad. En este caso se ha generalizado algo empírico, a saber, el placer que desde niños experimentamos. La máxima se convierte así en la determinación de hacer una cosa o de no hacerla por el sentimiento de deleite o repugnancia que nos produce.

Pues bien, para Kant, los mandatos o máximas particulares no pueden considerarse preceptos genuinamente morales, pues carecen de universalidad y necesidad.

El sentimiento de placer o dolor, fundamento de dichas máximas, no son los mismos para todos ni pueden dirigirse de igual manera a todos los objetos. Bien mirado, las máximas se sientan en el sentimiento del egoísmo y este, por definición, no puede más que sugerir acciones diversas para cada individuo.

Por mucho que se generalicen, las máximas siempre son expresión de motivos subjetivos y, como tales, nunca podrán tener la objetividad que reclama la moralidad.

En realidad, las máximas particulares vienen a ser el equivalente a los juicios sintéticos a posteriori, a los que Kant rehusaba el carácter de juicios científicos.

También aquí les niegan el carácter de ser juicios morales, ya que carecen de auténtica universalidad y necesidad.

4.6.2. Imperativos universales hipotéticos

Es un tipo de juicio condicionado bajo la forma lógica implicativa *si... entonces*. No es un juicio absoluto sino relativo, la acción posible se presenta como medio para conseguir otra cosa.

Son aquellos que subordinan la obligación a nuestra elección, o, si se quiere, que dejan la obligación en suspenso.

Los imperativos hipotéticos representan la necesidad práctica de una acción como medio para conseguir otra cosa que se quiere o puede querer. Por su estructura, son juicios universales, pero son condicionados. Su fuerza normativa no es nunca absoluta, sino que depende de que aceptemos o no la condición.

No se quiere el imperativo directa o inmediatamente, sino únicamente como puente para conseguir otra cosa.

Por ejemplo: *“Si quieres ir de excursión tendrás que trabajar estas navidades”*. Se acepta el mandato de trabajar, en el supuesto de que se cumpla la condición de ir de excursión, pero si dicha condición no se da, el imperativo carece de fuerza normativa.

4.6.2.1. Subtipos de mandatos hipotéticos

A) IMPERATIVOS HIPOTÉTICO-PROBLEMÁTICOS, DE HABILIDAD Y TÉCNICOS.

Aquellos en los que la aceptación de la condición no es segura, aunque sí posible. Por ejemplo: *“Si quieres aprobar la filosofía de Segundo de Bachillerato, estudias a diario”*.

En este ejemplo, no hay obligación absoluta de estudiar. Sólo se obliga a la voluntad, si quiere aprobar. El estudiar no es bueno en sí mismo, sino como medio para aprobar. El fin que se persigue, aprobar la filosofía no viene exigido por la materia en sí.

Las acciones que se proponen en los imperativos problemáticos, se ordenan como útiles, para la consecución de un fin, que uno puede desear o no y cuya consecución puede ser o no compatible con la ley moral.

Podríamos enunciarlos de la siguiente manera, Si quieres conseguir tales cosas entonces tendrás que hacer tales otras. Se establecen medios técnicos o habilidades para conseguir el fin. Kant nos dice: *“Nadie pensará que dicha máxima sea moral”*.

B) IMPERATIVOS HIPOTÉTICOSASERTÓRICOS O DE PRUDENCIA.

En este tipo de imperativos, la admisión de la condición es segura, pues consiste en el propósito de ser feliz, cosa que todos los hombres desean naturalmente.

Por ejemplo, *“si deseas ser feliz entonces debes hacer tal y cual acto. Hacer tal y cual acto es bueno, pero no en sí sino como medio para alcanzar la felicidad”*.

El fin viene dado por la naturaleza, ya que todo hombre desea ser feliz. Las acciones que se proponen en los imperativos hipotéticos asertóricos tampoco se consideran buenas en sí mismas, sino como medios respecto a un fin: la felicidad a la que se apela en virtud de ese principio. Puede además considerarse como un estado subjetivo, con lo cual carece de la universalidad propia del principio moral. No es que el principio de la felicidad carezca de importancia en la vida humana. El hombre es un ser lleno de deseos e intereses y la razón le sirve para calcular prudentemente lo que es bueno o malo para él.

Lo que pretende decir Kant es que, cuando se trata de la moralidad, la felicidad no puede erigirse en el principio de la vida ética.

Si bien se mira, las máximas universales pero hipotéticas vienen a ser el equivalente en el terreno de la razón práctica de los juicios analíticos de la razón teórica. En éstos el predicado está incluido en la noción de sujeto, en aquéllos el deseo de los medios está incluido en el deseo del fin. Lo mismo que los juicios analíticos no podían dar lugar a la ciencia, ahora tampoco los imperativos hipotéticos pueden constituir la auténtica moralidad objetiva. A pesar de ser universales, carecen de la segunda característica de los juicios morales, puesto que en ningún caso proceden inmediatamente de la voluntad, sino que establecen siempre una condición.

C) IMPERATIVO CATEGÓRICO O MANDATO UNIVERSAL INCONDICIONADO.

Al rechazar Kant toda moral que esté fundada en mandatos particulares, en generalizaciones empíricas o en imperativos hipotéticos, está dando al traste con todas las concepciones éticas del pasado, ética de contenido o materiales. Si sólo existiesen las máximas o mandatos particulares e hipotéticos no sería posible la moralidad objetiva auténtica. Del mismo modo que en el campo de la ciencia de la razón teórica hablábamos de una tercera clase de juicios: sintéticos *a priori*,

que garantizaban la objetividad científica, podemos hablar también ahora de un tercer tipo de imperativos, que garantizará la objetividad de la moral. Este tercer tipo de juicios éticos está constituido por el imperativo categórico.

Hay un imperativo que sin poner como condición ningún propósito a obtener mediante cierta conducta, manda esa conducta inmediatamente de un modo absoluto. Tal imperativo es categórico, ese imperativo puede llamarse el de la moralidad.

El imperativo categórico lo formula Kant de varias maneras:

- a) *“Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, simultáneamente, como principio de legislación universal”.*
- b) *“Obra de tal modo que tu máxima sea ley universal y de la naturaleza”.*
- c) *“Obra de tal modo que tu voluntad se considere a sí misma”(autonomía).*
- d) *“Obra de modo que en tu acción consideres a todos los hombres como fines y no como medio”.*

La primera formulación es la principal y basta de por sí para justificar la objetividad del deber. La actividad humana está regulada por leyes objetivas. Para que sea ordenada, la máxima subjetiva de mi voluntad tiene que ajustarse a ellas.

Claro que ese ajuste no tiene que ser material, sino meramente formal. Nada hay más bueno que la voluntad que obra en virtud de ese imperativo formal que le señala objetivamente lo que ha de hacer.

Por eso dice Kant que *“para saber lo que he de hacer para que mi querer sea moralmente bueno, no necesito ir a buscar muy lejos una penetración especial. Bástame preguntar: ¿puedes querer que tu máxima se convierta en ley universal?”*

Si no se cumple entonces es una máxima reprobable y no porque algún perjuicio pueda ocasionarte a ti o a algún otro, sino porque no pueda convenir como principio, en una legislación universal posible”. Para saber lo que he de hacer para que mi querer (voluntad) sea moralmente bueno, no necesito ir a buscar muy lejos una penetración especial. Bástame preguntar: ¿puedes querer que tu máxima se convierta en ley universal? El imperativo categórico viene a ser el equivalente a los juicios sintéticos a priori.

C.1.) Rasgos del imperativo categórico

- 1) Es un imperativo práctico porque se refiere al querer, a la voluntad.
- 2) Es un imperativo sintético porque suma o liga la voluntad con la exigencia de obrar según máximas universales.
- 3) Es un imperativo *a priori*, porque tiene valor independiente de que en realidad haya o hombres que lo cumplan, y por tanto, es necesario y universal.
- 4) Es un imperativo que procede inmediatamente de la voluntad humana de forma incondicionada y absoluta.
- 5) Es un imperativo autónomo, el hombre se da a sí mismo la ley moral. De darse la ley moral a sí mismo, el hombre se haría esclavo o bien de los fines como ocurre con las éticas de los fines o querer arbitrario de Dios como las éticas teónomas. Tanto una como otra son éticas que se basan en inclinaciones e intereses por eso son siempre hipotéticas, en ambos casos se da una heteronomía, las normas vienen dictadas desde fuera de mi propia voluntad.

4.7. LOS POSTULADOS O PRINCIPIOS DE LA RAZÓN PRÁCTICA

(Todo el capítulo se presenta bajo forma pseudomatemática como la *Ética de Spinoza* con definiciones, teoremas, escolios y problemas)

El resultado más sorprendente de la *C.R. Pura* consistió en haber declarado imposible a la metafísica entendida como conocimiento científico y con la pretensión de conocer los objetos *nouménicos* o cosas en sí. Kant no cerraba las puertas a todas las metafísicas, sino sólo a la metafísica racionalista de corte wolfiano.

Nuestro conocimiento *a priori* puede extenderse más allá de los límites de la experiencia pero sólo en su sentido práctico.

¿Cuáles son los principios o fundamentos de la moral objetiva?

Para Kant estos principios básicos de toda moral científica debe contar con unos postulados de la razón práctica.

Los postulados son los supuestos que nos permiten justificar y entender el hecho moral. Se trata, desde luego de supuestos racionales, pero como rebasan el mundo de los fenómenos, no aluden a objetos que podamos conocer científicamente, son objetos de fe racional. Los postulados son las condiciones de la vida moral. La razón práctica, por el mero hecho de ser razón, busca también lo incondicionado y lo encuentra en los postulados.

Kant recoge de las matemáticas el sentido del término postulado. Los postulados son proposiciones o hipótesis no son tan evidentes por sí mismas como los axiomas que son más evidentes ; no son demostrables al contrario de los teoremas pero se aceptan como necesariamente verdaderos.

Luego las tres características de los postulados serían las siguientes:

- 1) Son más o menos evidentes.
- 2) No son demostrables.
- 3) Son verdaderos.

A) Un conjunto de definiciones.

a.1.) Hay principios prácticos que son universales de la voluntad de los que derivan reglas prácticas, de lo que se deducen principios objetivos o leyes válidas para todos (Aceptada por Kant, los imperativos categóricos).

a.2.) Hay principios prácticos subjetivos o máximas válidas para un solo sujeto (Rechazada por Kant, denominadas máximas subjetivas).

B) Un conjunto de teoremas.

Teorema 1. No es la ley práctica lo que supone un objeto(materia) de facultad sensitiva y sea motivo de voluntad(Rechazada por ser formal).

Teorema 2. Todo principio práctico material son de “amor a sí mismo”(Rechazada como las máximas subjetivas).

Teorema 3. La ley universal práctica sólo puede pensada por un sujeto bajo su forma nunca bajo su materia (Aceptada pues rechaza toda materia).

Teorema 4. La voluntad debe ser autónoma como principio de todas las leyes morales(Aceptada pues rechaza toda heteronomía).

Para justificar la obligación moral hay que aceptar como hipótesis necesarias tres ideas o postulados: 1. La existencia de la libertad. 2. La inmortalidad del alma. 3. La existencia de Dios.

Los argumentos que a continuación vamos a desarrollar se pueden sintetizar del modo siguiente:

1. El hombre puede cumplir con su deber sólo si es libre.
2. El hombre puede alcanzar la perfección, moral a la que está llamado, sólo si es inmortal.
3. El hombre puede promover el sumo bien sólo si Dios existe.

4.7.1. La existencia de la libertad

Si la voluntad humana estuviera determinada, sujeta en sus decisiones a la ley de la causalidad general, como ocurre con los restantes fenómenos, no tendría sentido hablar de una voluntad buena o mala. Si el hombre no fuera libre, las distinciones valorativas que hacemos entre actos buenos y malos sería una estupidez. Si el hombre carece de libertad, lo único coherente es negar la existencia de la obligación moral. Pero esto es imposible negarlo, porque se nos impone como un hecho irrefutable.

Así pues, si no hay libertad, no hay moralidad. Es así que hay moralidad, luego tiene que haber necesariamente libertad. La razón práctica postula como necesaria la libertad y no se le exige conocerla ya que para esto está la razón teórica.

La libertad es una condición básica de la vida moral.

Para vivir moralmente estamos obligados a creernos libres.

El hombre en cuanto fenómeno está ligado a las leyes de la naturaleza y en este sentido no goza del atributo de la libertad pero como ser en sí, como noumeno es independiente de las leyes naturaleza, y es por lo tanto, libre.

4.7.2. La inmortalidad del alma

La ley moral exige, por su misma naturaleza, la realización de la plenitud moral. El hombre está llamado a cumplir totalmente la ley, a hacerse bueno llevando a su culminación la virtud.

Pero la plena realización de esa ley moral no le es posible llevar a cabo en su existencia mortal, ya que sólo es posible a través un progreso indefinido hacia la perfección.

Pues bien, semejante progreso indefinido únicamente puede conseguirse presuponiendo una existencia indefinida del ser racional persona. De ahí que sea necesario la inmortalidad del alma.

Nuestro yo como persona moral y libre, como alma no está limitada por el espacio y el tiempo, el tiempo se aplica a los fenómenos, pero no a las cosas en sí.

La razón teórica no podría afirmar nunca la existencia del alma y menos su inmortalidad pues caía en los paralogismos del yo pero a través de la razón práctica todo es posible.

4.7.3. La existencia de Dios

Si cumplimos limpiamente con nuestro deber nos hacemos dignos de premio. No es que nosotros al actuar busquemos ningún premio pues esto invalidaría la moralidad, pero aunque no lo busquemos, nos lo merecemos.

El bien completo exige que la virtud sea premiada. Tiene que haber concordancia entre la virtud y la felicidad. Ahora bien, en el orden de la naturaleza rara vez el virtuoso recibe el premio que se merece. Los buenos suelen pasar por la vida como víctimas. La santidad rara vez es reconocida y gratificada.

La justa adecuación entre virtud y felicidad sólo puede darse si admitimos la existencia de un Ser Supremo, que lo armoniza todo y conceda la felicidad a quienes se han hecho digno de ella. Luego Dios tiene que existir.

Este argumento moral de la existencia de Dios es el único que Kant considera convincente, todos los demás están condenados al fracaso. La simplicidad de esta fe moral está por encima de todas las vagas sutilezas que utilizan las diversas escuelas de pensamiento.

La idea central de los postulados: la libertad. La libertad no es susceptible de demostración teórica pertenece a la realidad nouménica.

La libertad aparece como idea regulativa. Idea de libertad *nouménica* en su uso trascendental que me lleva a la inmortalidad y a Dios. Kant asienta sobre el reino de la moral la libertad. Sin libertad no hay moral. Es una necesidad práctica para el agente moral. Esta necesidad implica que nos consideramos que no sólo pertenecemos a un mundo sensible de la causalidad física sino también a un mundo inteligible nouménico.

La libertad como condición de posibilidad del **Imperativo Categórico** que me obliga a obedecer o desobedecer. La libertad como la coronación de todo el edificio del sistema de la razón práctica. Dios e inmortalidad necesitan del enlace con la libertad, y gracias a la libertad adquieren existencia y realidad objetiva.

La libertad es la condición de toda ley moral, es *la ratio essendi* de la ley moral.

En conclusión, para Kant, la razón práctica obtiene primacía sobre la razón teórica.

Y ello por un doble motivo: Porque se extiende más allá de la teórica, barriendo el área de lo trascendente y porque obliga a la razón a que afirme las realidades metaempíricas que no conoce y que sólo puede pensar.

Si esta primacía de la razón práctica sobre la teórica ha de ser efectiva, implica que todo conocimiento se ponga al servicio de la ley moral. Lamentablemente, el mundo de hoy no ha tenido demasiado en cuenta el mensaje de Kant.

4.8. SÍNTESIS DEL FORMALISMO MORAL KANTIANO

La *C.R. Pura* nos estableció qué es lo que podemos conocer científicamente y hasta dónde llega el conocimiento: el mundo de los fenómenos. El mundo metafísico está más allá de toda experiencia, de toda ciencia, y por tanto, es imposible un conocimiento objetivo acerca del alma, de la libertad y de Dios. En la *C.R. Pura* habían quedado como paralogismos del yo, antinomias del mundo e ilusiones sobre Dios. Ahora con la *C.R. Práctica* Kant nos abre la posibilidad de poder acceder a este mundo *nouménico* a través de la moral.

Nos dice Kant, “*Nuestro conocimiento a priori puede extenderse conforme al deseo de la metafísica, más allá de los límites de la experiencia, aunque sólo en su sentido práctico*”.

No ha sido posible con el qué puedo conocer, pero sí con el qué debo hacer. Kant no niega la libertad, ni la inmortalidad ni a Dios. Lo que afirma es que no son objetos de conocimiento científico. El campo de la afirmación de estas realidades es el de la Razón Práctica. No son objetos de conocimiento científico sino que hay que adentrarlo como postulados, es decir, proposiciones casi evidentes, no demostrables, pero que hay que admitirlos como verdaderos para que sea posible

la moral. Se trata de supuestos racionales que rebasan el mundo de los fenómenos, no aluden a objetos que podamos conocer científicamente; son objetos de fe racional, no de ciencia.

4.8.1. Kant llega a las siguientes conclusiones:

4.8.1.1. Para que sea posible la moral autónoma (obrar por respeto al deber) es necesaria la libertad, si no sería imposible la moral.

Si la voluntad humana estuviera determinada, sujeta en sus decisiones a la ley de la causalidad general como ocurre con los restantes fenómenos, no tendría sentido hablar de una voluntad buena o mala.

Si el hombre no fuera libre, la distinción valorativa que hacemos entre actos humanos buenos o malos sería una estupidez. Si el hombre carece de libertad, lo único coherente es negar la existencia de la obligación moral, la moralidad.

Si no hay libertad no hay moralidad, ni obligación. Es así que hay moralidad y obligación, luego tiene que haber necesariamente libertad. La libertad es, por tanto, una condición sine qua non de la vida moral.

Para vivir moralmente estamos obligados a creernos libres. El hombre en cuanto fenómeno está ligado a las leyes de la naturaleza, y en este sentido, no podemos afirmar que goce del atributo de la libertad, pero como noumeno o ser en sí, es independiente de las leyes naturales que rigen los fenómenos y es, por consiguiente, libre.

4.8.1.2. La voluntad en su acción moral persigue plenamente la virtud.

Algo inalcanzable evidentemente en esta vida, luego hay que afirmar la inmortalidad. El hombre está llamado a cumplir totalmente la ley, a hacerse bueno llevando a su culminación la virtud, la plena realización de la ley no es posible a través de la vida mortal sólo es posible a través un progreso indefinido hacia la perfección. No hay ninguna incongruencia, afirmar la inmortalidad del alma, es una exigencia de la propia ley moral.

Esta afirmación es coherente con la razón teórica pues el yo como persona moral y libre no está limitado por el espacio y el tiempo, elementos a priori que se le aplica a los fenómenos y no a los noumenos.

4.8.1.3 En el mundo no hay identidad entre ser y deber ser.

Hay que admitir a Dios donde sí se identifican, unión perfecta entre virtud y felicidad. Si cumplimos limpiamente con nuestro deber nos hacemos dignos de premios.

No es que nosotros al actuar busquemos ningún premio, pero aunque no lo busquemos, lo merecemos.

El bien completo exige que la virtud sea premiada. En el orden de la naturaleza rara vez el virtuoso recibe el premio que se merece.

Los buenos suelen pasar por la vida de víctimas.

La santidad rara vez es reconocida y gratificada. La justa adecuación entre virtud y felicidad sólo puede darse si admitimos la existencia de un ser supremo, que lo armoniza todo y conceda la felicidad a quienes se han hecho dignos de ella. Luego, Dios tiene que existir.

La simplicidad de esta fe moral está por encima de todas las vagas sutilezas que utilizan las diversas escuelas de pensamiento.

El hecho moral, la moralidad objetiva sólo tiene sentido si aceptamos estos postulados de la razón práctica como necesarios. Los postulados nos permiten entender y justificar el hecho moral.

4.9. CONCLUSIÓN.

4.9.1. El objetivo, método y resultado de la moral kantiana

1. Objetivo:

La fundamentación de la moral, estableciendo leyes expresadas en los imperativos categóricos a través de formulaciones de carácter universal y necesaria. El número de imperativos categóricos varía según ciertos autores entre los que defienden que hay un solo imperativo a los que defienden cinco imperativos.

2. Método:

El uso de la voluntad como facultad práctica.

El uso de postulados prácticos: libertad, inmortalidad, Dios.

3. Resultados:

Es formalista, autónoma, incondicional y libre

4.10. ANTECEDENTES Y RELACIÓN CON OTROS AUTORES

4.10.1. Consideraciones generales con otras corrientes.

Si la ética de Kant es considerada formal deontológica porque se centra en la forma y no en el contenido, “*obrar simplemente por deber*”. Las éticas que le preceden históricamente a Kant son éticas materiales teleológicas

La ética de Kant es *a priori*, es independiente de la experiencia, por lo que la hace universal y necesaria para todos los hombres; las éticas que le preceden son *a posteriori*, particulares y contingentes pues dependen de contextos y tradiciones.

Mientras que en Kant encontramos una ética categórica pues sus juicios morales son absolutos, no imponen condiciones. Los imperativos de las éticas anteriores son hipotéticos por lo que prescribe la bondad de las actuaciones morales en función de la consecución de un fin, por ejemplo, la ética de Aristóteles persigue la felicidad.

Si la ética de Kant, es autónoma por lo que el sujeto se determina a sí mismo a obrar, no se somete a ninguna sumisión externa, las éticas que le preceden son heterónomas actúan movidas por agentes externos y diferentes de la propia razón, por ejemplo, las éticas teónomas.

Nota: Los puntos anteriores pueden valorarse como consideraciones generales, parece como si Kant rompiera con el pasado y no tuviera nada que ver con él. Y esto no es cierto, pues la ética de Kant se incardina y se construye precisamente de su pasado.

Para Kant se han producido a lo largo de la historia dos tipos de morales: La moral material (que corresponde al teorema I y II). Se trata de una moral determinada por la voluntad del deseo en la búsqueda de la felicidad. Pero no hay un acuerdo en el objeto de deseo. Los imperativos serán hipotéticos y empíricos. Por lo tanto, no son ni universales ni necesarios, lo único que hay son máximas.

Según el motivo de la voluntad del deseo, Kant hace una clasificación de Morales: así las hay de la educación de **Montaigne**, el sentimiento físico de **Epicuro**, de la perfección del estoicismo, de la constitución civil de **Mandeville** y la voluntad de Dios de **Crusius**.

La moral formal (se corresponde con el teorema III y IV), e trata de una moral universal, tiene el carácter de ley, y siempre se cumple, por lo que es necesaria y es formal, en cuanto no tiene ningún contenido empírico. Se trata del imperativo categórico.

4.10.1.1. Las corrientes teleológicas y formales

La distinción nace en la Ilustración de la mano de Kant.

Supone una inflexión en la historia de la ética que podríamos calificar de inversión copernicana en la esfera de la moral.

Kant acusa a las éticas anteriores de ser materiales por buscar un contenido: ontológico, teológico, psicológico, sociológico, por lo que la moral se disuelve en estas materias.

La moral no se someterá a una sumisión ni a ninguna naturaleza.

La única sumisión que aceptaremos será la que nosotros nos imponemos a través de nuestra voluntad.

Nos someteremos a leyes que son revestidas por la forma de la voluntad.

El sujeto humano con su querer establece unas normas morales a través de su voluntad, movido por el respeto a la ley.

Las éticas formales viene a ser conocidas como deontológicas y la éticas materiales como teleológicas o de fines. Déon frente a Télós.

El deontologismo kantiano se caracterizará porque se ocupará en primer lugar de lo correcto, de las normas, deberes, exigibilidad, autoacción y universalidad. Una norma moral obliga a un sujeto internamente y la conciencia cree a través del imperativo categórico que todas las personas deberían cumplir por lo que la universaliza.

Pongamos por caso la 1ª formulación: *“Obra de tal manera que puedas querer que la máxima de tu acción se convierta en ley universal”*.

La norma antecederá siempre a la pregunta por la vida feliz o el bien. El bien moral kantiano será un bien objetivo frente al simple bienestar subjetivo. Al analizar la voluntad buena no constituye el bien moral pero nos conduce inmediatamente al deber.

La ética kantiana se presenta como una ética deontológica y de principios: Deontológica pues se propone por objeto el deber, las normas, la exigibilidad y la coacción.

Como ética de principios se encuentra situada en el nivel postconvencional en el desarrollo de la conciencia moral, opuesta a una ética de actitudes que da lugar al hábito, la vida buena, los bienes, la virtudes, un ethos, la solicitud, la voluntad de poder: neoaristotélicos, neohegelianos y neonietzscheanos.

En cambio, el teleologismo, pongamos por caso el aristotélico, se ocupará en el proceso inverso que el kantiano, primero del bien, y por último de lo correcto.

A su vez, el deontologismo se calificará como eleuterónimo como libertad de autolegislar.

En cambio el teleologismo se le determina como eudemonía en su principio, expresado en la búsqueda de la felicidad situada en un contexto y en una tradición.

4.10.2. La relación con el pietismo, Wolff y Rousseau

a) En primer lugar, no debemos olvidar la educación pietista heredada en su familia desde su infancia hasta su juventud, lo que le llevó a una conducta rigorista. En segundo lugar, la influencia de la ética racionalista de Wolff dominante en su época, pues el manual que utilizaba Kant en sus clases era el de *Baumgarten*, el más fiel seguidor de Wolff. El racionalista Wolff afirmaba cuestiones como, *“Aunque Dios no existiese, el bien es por sí mismo y no por voluntad divina”* (autonomía moral), o bien, afirmaba que las normas se desprenden de del fin mismo del hombre y se reduce a una máxima:

b) “Haz lo que contribuye a tu perfección, a la de tu condición y a la de tu prójimo, y no hagas lo contrario” (imperativo categórico).

c) En tercer lugar, la influencia que tiene Rousseau sobre Kant parte de la lectura de “*el Emilio*” y “*Eloísa*”. Rousseau le revela a Kant el sentido de la dignidad humana, el derecho del hombre, lo que le permitió superar el racionalismo de Wolff.

La influencia de Rousseau al leer el *Emilio* y *Eloísa*, lo expresa en “*Notas sobre la observación concerniente al sentimiento de lo bello y lo sublime*”. Y en *Anotaciones –Bemerkungen*.

Donde mejor lo utiliza Kant es en su tercera formulación del imperativo categórico “*Obra de tal manera que trates a la humanidad, tanto en su persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca sólo como un medio*” Has de tratar a las personas como un fin en sí mismas y no instrumentalizarla como un simple medio. Por eso las personas no pueden intercambiarse por un precio, sino que son únicas e insustituibles: tienen dignidad y no precio.

Rousseau se le muestra como el restaurador de los derechos de la humanidad. Universalidad y autonomía conceptos del imperativo categórico. Rousseau también le muestra la insuficiencia del planteamiento empirista de la moral. Kant es a Rousseau en el orden moral como Newton en el orden físico. Uno aparece como el organizador del mundo físico, el otro como el organizador del orden moral. Rousseau se le muestra como el restaurador de los derechos de la humanidad. Universalidad y autonomía serán los conceptos claves del I. C.

4.10.3. Una relación entre el moralismo inglés adversus racionalismo e intelectualismo kantiano.

4.10.3.1. Por último:

A partir de 1760 otras influencias van a obligar a Kant a poner en discusión los conceptos fundamentales de su moral intelectualista.

Se trata del moralismo inglés representado por *Shaftesbury* y *Hutcheson* que siguen la tradición humeana. El moralismo inglés defiende el emotivismo moral frente al puro racionalismo ético.

Para los racionalistas la razón va a proporcionar el criterio adecuado respecto a las emociones, y además afirman que es posible encontrar unos principios morales, de forma que la filosofía pueda convertirse en norma de conducta general.

Frente a esta idea nos encontramos con la posición que defiende **Hume** respecto a la moral y se le conoce por el emotivismo moral. Una teoría que pone como fundamento de la moral a los sentimientos. Para Hume, no hay posibilidad de explicar la moralidad sin recurrir al sentimiento. El sentimiento será el determinante de la acción. Frente a esta posición está el racionalismo y todo tipo de intelectualismo moral. Estos afirman lo siguiente: la moral se fundamenta en la razón.

Las obras de Hume que trata el tema de la moral son las siguientes: “*Tratado de la naturaleza humana*” e “*Investigación sobre los principios morales*”.

Nos dirá Hume: “*La moral no se deriva de la razón, pues la razón trata sobre la verdad, la realidad, pero la voluntad, la emoción, la pasión no son facultades apropiadas para tratar la verdad*”. Una cosa es un juicio moral y otra bien distinta un juicio de razón. Los juicios de razón se ocupan de dos cosas: de las relaciones de ideas propias de las matemáticas y de las cuestiones de hechos propios de la física. Así pues, la razón tratará sobre la verdad y el acuerdo con la realidad. No confundamos la razón con la voluntad, el querer, la acción, la emoción, la pasión, los deseos, el placer y el dolor. La razón nunca nos impulsa a querer, a sentir. Si queremos racionalizar lo irracional estamos con-

fundiendo el plano de los sentimientos con la razón. La razón no es el fundamento de lo bueno o malo. Es la utilidad y su virtud es la obediencia. La razón no es acción (causa de la motivación y voluntad). No es origen o causa de actividad. Ahora bien, la razón despierta la pasión al darnos a conocer un objeto, o bien, proporciona los medios para ejercer la pasión (la distingue, analiza y concluye) pero no hace ningún juicio de valor. Para la razón no hay preferencia entre la destrucción del mundo y dañar con un rasguño un dedo de nuestra mano. Al hacer la distinción la razón entre un caso y otro no hay aprobación o desaprobación. Pero la razón debe ser sierva y someterse a la pasión, y ese es su papel más importante. Informar y describir el hecho. Cuando nos encontramos con un hecho como un asesinato premeditado, un incesto, lo que nos hace reaccionar es el dolor, el rechazo ante la situación. Dolor, desaprobación o placer, aprobación es lo que excita la pasión y no la razón. Si tuviéramos que establecer un fundamento (que no lo hay) sobre lo bueno y lo malo no sería la razón, sino la obediencia, la utilidad y la simpatía. La moral se siente no se razona, es una impresión no una idea. La impresión que surge de la virtud es lo agradable y la del vicio lo desagradable. Los sentimientos se fundamentan en creencias, resultado de hábitos.

4.10.3.2. Los principales pilares del emotivismo humeano son los siguientes:

- a) No existen principios innatos morales, toda ideal moral procede de la experiencia. A lo sumo podríamos hablar de utilidad y simpatía
- b) La filosofía no debe de ser norma de conducta, hay que dejarse guiar por las creencias naturales.
- c) Nuestra vida se deja llevar más por la pasión que por la razón. La razón es sólo una pequeña parte al servicio de nuestra naturaleza instintiva.

4.10.3.3. Frente a estos principios empiristas nos encontramos con los principios racionales que dirán:

- a) La razón suministra el criterio adecuado respecto a las pasiones y las emociones.
- b) Toda pasión debe regirse por los juicios racionales sobre el bien y el mal y por lo tanto, conducida por la voluntad y la libertad.
- c) Hay que dominar las pasiones pues estas nos hace esclavos e infelices, ya que se caracterizan por fuerzas ciegas, sometimiento e irracionalidades.
- d) Las pasiones son ideas oscuras y confusas. En cambio el pensamiento nos lleva a las ideas claras.
- e) Es posible construir unos principios racionales sobre la moral, sobre el deber ser.

4.11. VALORACIÓN: LA DEFENSA DEL FORMALISMO MORAL

4.11.1. Características de la ética kantiana

Dentro de la clasificación ética, según **Albert** en su obra "*Ética y metaética*" o Kruttscherra en "*Fundamentación de la ética*", la metaética situaría a la ética kantiana dentro de las éticas cognitivistas.

La teoría cognitivista ética afirma que es posible el razonamiento y el conocimiento moral. El cognitivismo implica el uso de la racionalidad de modo autónomo independiente de cualquier fin, frente a las éticas teleológicas o heterónomas.

La ética formal de Kant acusará a las éticas anteriores de ser heterónomas por buscar un objetivo fuera de la voluntad. La moral kantiana no estará sometida a la sumisión de leyes y fines de la naturaleza, sino que obedecerá nuestras leyes.

4.11.1.1. La ética de Kant es humanista

Hay moral porque en el universo existen unos tipos de seres que tienen un valor absoluto y por eso no deben ser tratados como instrumentos. Hay moral porque todo ser racional es un fin en sí mismo y no un medio para otra cosa. Kant es quien reconoce por primera vez una ética en la que todo ser racional posee un valor absoluto, y es en su obra *“Fundamentación de 1785”* donde afirma *“Que todos los seres racionales, las personas, son seres absolutamente valiosos, porque gozan de este tipo de valor”*.

Su valor no procede porque vengan a satisfacer necesidades o deseos, como ocurre con los instrumentos o mercancías, sino que su valor reside en ellos mismos.

Como hay seres valiosos en sí, hay la obligación moral de respetarlos. El siglo XVIII es una época del capitalismo, del intercambio de mercancías a través de un precio.

Las mercancías son relativamente valiosas, satisfacen deseos humanos tienen un valor de uso, y resultan intercambiables y fijan un precio (valor de cambio).

Parece que todo es intercambiable por un precio, todo es un medio para conseguir fines. Si fuera así, no habría obligación moral.

Sólo si existen seres en sí valiosos cuyo valor no procede de satisfacer nuestras necesidades entonces decimos de las personas que no tienen precio sino dignidad y por lo tanto, merecen un respeto del que se siguen obligaciones morales (Idea fundamental del pensamiento éticopolítico de Rousseau asimilada por Kant al leer las obras de aquél, *El Emilio y Eloísa*, donde Kant lo expresa en sus *Anotaciones* de 1764). La existencia de persona es la razón de que haya una obligación moral, al ser en sí valiosa. La dignidad es aquello que no tiene un precio, no es intercambiable sino respetable.

El discurso de Kant constituye un fundamento para los derechos humanos de las tres generaciones: el valor de la vida, la libertad, la igualdad, la solidaridad, la paz y la tolerancia.

De estos valores universales surgen principios morales universales que orientan la conducta hacia su promoción y respeto, más allá del relativismo. Quien desea comportarse racionalmente ha de evitar a toda costa instrumentalizar a las personas, ya que no son instrumentos.

El principio quedaría así: *“Trata a cada persona como algo absolutamente valioso y no como algo relativamente valioso, es decir no la instrumentalices”*.

4.11.1.2. La ética es formalista

La distinción entre éticas materiales y formales nace en la Ilustración de la mano de Kant. Hoy en día se han transformado en éticas sustancialistas y procedimentales y prosigue el enfrentamiento entre ambas. La ética formalista kantiana ha dado lugar a las éticas procedimentales de **Kohlberg, Apel y Habermas**.

Se entiende por procedimentales porque tratan de descubrir procedimientos legitimadores de normas que permitan distinguir qué normas de la vida son correctas, y operativizan el concepto de voluntad kantiano en “lo que todos podrían querer”.

Acusan a las sustancialistas de ser materiales por buscar un contenido ya sea ontológico, teológico, psicológico, sociológico, por lo que la moral se disuelve en ontología, psicología, sociología, teología.

La ética formal no se subordina a otra disciplina que no sea la voluntad que es el tema central de la ética kantiana, la voluntad es buena porque se quiere a sí misma, quiere a sus propias leyes. Las leyes son máximas revestidas de la forma de la voluntad.

Se establece una conexión entre el yo quiero del sujeto y las normas morales a través de una voluntad pura, movida por el respeto a la ley que es el móvil de la moral.

El deontologismo tiene dos sentidos:

- a) Originario con Kant, donde el valor moral de la acción no tiene en cuenta las consecuencias, se fija en la intención de la acción.
- b) Actual discursiva, deontológico, formalista, universalista y cognitivista: tiene en cuenta las consecuencias a la hora de juzgar la acción, la noción de lo justo tiene prioridad sobre vida feliz.

Tal es el caso de la ética de **Rawls**, en su obra *“Teoría de la justicia”*: *“Marquemos las reglas justas o correctas, ya se percatarán los hombres al vivirlas de lo que es bueno”*.

Para John Rawls recogiendo la herencia kantiana cree que en las sociedades pluralistas con democracia liberal la convivencia entre las distintas teorías morales, filosóficas, religiosas, es posible gracias a que todos comparten la idea kantiana de persona moral.

Todos creen que las personas son sujetos igualmente autónomos que tenemos el derecho de darnos nuestras propias leyes. Esta idea se corresponde con los derechos de la primera generación: civiles y políticos que surgen en 1948 con la ONU: derecho a la vida, a pensar, a expresarse, reunirse y desplazarse.

El formalismo y el universalismo facilitan un marco común de normas válidas para todos antes de atender a los contenidos de las diferentes maneras que tenemos las personas de entender la vida feliz propia de las éticas materiales.

Tal marco común de normas constituyen una estructura moral común, que todos deberíamos respetar y permite desarrollar el proyecto particular de felicidad. Del formalismo kantiano se ha derivado las éticas dialógicas de **Apel**, **Habermas**, la **Escuela de Erlangen**, y el socialismo lógico de **Peirce**.

En la que se afirma que es necesario una ética universalista válida, obligatoria para toda la humanidad.

En cambio, su razón no es monológica como en Kant, sino dialógica. Una norma es correcta en un diálogo de una situación ideal.

Habermas realiza un estudio de la evolución social basándose en **Piaget** y en **Kohlberg**, en la tercera etapa nos habla de la formalización universalista abstracta de la sociedad burguesa superada por la cuarta etapa donde se explica el salto de la razón monológica kantiana a la dialógica procedimental.

Se exige subir de nivel material y cultural a todos los afectados. Esta ética del Discurso proporcionan un fundamento racional para los valores que deben transmitirse en una sociedad democrática.

Esta ética del diálogo buscaría una respuesta universal a los problemas universales, los problemas ecológicos, desigualdad norte/sur, amenaza de la paz, amenaza nuclear y bombas de destrucción masiva, avance vertiginoso de la técnica.

Correspondería con los derechos de la segunda generación, sobre cuestiones de igualdad, económicos, sociales, culturales y justicia, procedentes del socialismo: alimentación, casa, abrigo, enfermedad, ancianidad, desempleo y cultura, además se interesa esta ética dialógica por los derechos de la tercera generación: solidaridad entre los pueblos, medio sano, no contaminado de polución y de ruido y una sociedad en paz. Educar en la autonomía, la solidaridad y la responsabilidad.

Las éticas dialógicas también proponen como idea regulativa una comunidad ideal, la razón práctica en Kant la prescribe que debe alcanzarse por eso es preciso actuar *“Obra de tal modo que la máxima de tu acción pueda formar parte de una legislación universal en un Universal Reino de los Fines”*, tal como aparece en la obra de **Apel**, *“Estudios éticos”*. Se respeta la idea de cada cual sobre la felicidad y las costumbres, pero estableciendo unas mínimas normas de justicia que regulen los asuntos que nos afecta a todos.

Las éticas teleológicas y las deontológicas kantianas han ido pasando desde una irreconciliable enemistad a una mutua adquisición de caracteres valiosos.

Kant en la Fundamentación no nos remite a la felicidad sino al bien moral *“No hay nada en el mundo ni fuera de él, que pueda ser tenido como bueno sin limitación, a no ser una buena voluntad”*.

El deontologismo se ocupará de lo correcto y dejará el bien en segundo lugar, el teleologismo se ocupa en primer lugar del bien y por último de lo correcto.

Hay pues una oposición entre deon y telos.

Deon: deber, normas, exigibilidad y coacción. Una norma obliga a un sujeto internamente. La persona cree que todas personas deberían cumplir.

Si se viola una norma se produce un malestar o remordimiento interno.

Telos: trata sobre la felicidad dependiendo de contextos y tradiciones.

Según **Adela Cortina** en *“Ética sin moral”* la ética kantiana se mueve en tres niveles:

1º nivel. Valora las máximas de las acciones con independencia a las consecuencias.

2º nivel. La intención del gente: aquel que depende la moralidad de la acción.

3º nivel. La buena voluntad como bien moral en sí mismo.

4. 12. 2ª VALORACIÓN: LA CRÍTICA AL FORMALISMO MORAL

4.12.1. ¿Es posible pensar hoy en exigencias universales, cuando estamos enraizados en culturas y tradiciones tan diversas?

No vivimos en una época de conciencia moral unitaria, universal sino que hay diversas y dispares valoraciones, mundos distintos. *“Estos son mis principios y si no les gustan tengo otros”*(Groucho Marx).

La moral del pragmatismo triunfa en la calle, triunfa la moral del camaleón para el que se adapta más hábilmente. Relativismos, escepticismos, emotivismos, realismos conformistas, reduccionismos. La razón práctica se reduce a razón estratégica y calculadora, el utilitarismo anglosajón triunfa y se hace dominante.

Buena parte de los conservadores premodernos y neoconservadores(según **Habermas**) presentan un cargo contra la moral kantiana por haber generado un universalismo abstracto que priva a los individuos de identidad.

En esta línea se encuentran los neoaristotélicos de hoy, como **Mac Intyre** que rechaza el universalismo kantiano, diciéndonos, que: *“Unos de los grandes defectos del imperativo kantiano consiste en creer que podemos empezar a reflexionar sobre la experiencia moral, sin tener en cuenta que antes de que nos comprendamos a nosotros mismos en reflexión nos estamos ya comprendiendo en la familia, la sociedad y el Estado”*.

Para Kant la universalidad no se puede alcanzar por la experiencia, pero toda ley en cuanto intenta universalizarse, admite excepciones y deja de ser universal.

El imperativo lo universalizamos lógicamente pero no realmente.

Veamos; *“no matarás”*, en cuanto intentamos universalizarlo nos encontramos con las excepciones o dilemas éticos tales como: defensa propia, guerra justa, pena de muerte, aborto, eutanasia,

eugenesia, etc. Del mismo modo ocurre con el principio, “no se debe mentir”, qué pasa cuando se miente para salvar vidas, evitar catástrofes, guerras, violencias, etc...

Nos dice Kant: “*Olvidar todo contenido, decir la verdad es un deber formal, a pesar de los inconvenientes*”.

El principio fundamental de la ética kantiana: la universalización nada soluciona. Kant no establece una jerarquía de valores, por lo que se puede producir conflictos a la hora de formular el principio moral, ¿qué es primero, vida o libertad, verdad o derecho?.

El imperativo es incapaz de resolverlo. **Russell y Schopenhauer** afirman que todo imperativo categórico se convierte en un imperativo hipotético, por ejemplo, un criminal se dirige al juez y le dice “*Si no quieres que te condenen a ti, tú no debes condenar a los demás*”. El fondo responde al principio de : “*Si quieres que el prójimo te trate bien, no le hagas daño, trátale bien*” El imperativo es incapaz de inspirar acciones valiosas, más bien se nos presenta como un elemento prohibitivo, coactivo, represivo, no es un elemento dinamizador, de actuación creadora.

4.12.2. ¿Tiene sentido el deontologismo kantiano?

Cuando la actual generación de jóvenes está marcada por los valores postmodernos: de la provisionalidad, desfundamiento de principios y negación de valores supremos, rechazo a los universalismos en la defensa de contextos locales, la fuerza de lo original y lo diferente, lo personal y lo concreto.

Postmodernidad en la presencia de la fragmentación, la diferencia, la desconfianza ante la razón, el individualismo y el desencanto a las utopías perdidas y sueños fallidos de la modernidad. Qué infructuoso son los intentos de fundamentar la moral.

Aparece **Vattimo** y nos dice en “*El fin de la modernidad*”:

“*Vomito por entender como imposición la razón moderna, empeñada en ordenar categorialmente un mundo, que es de suyo caótico, desprecio las utopías por considerarla expresiva de un repugnante conformismo socialdemócrata*”. **Foucault** que aboga por una rebelión contra el universalismo a favor de una época de la autorrealización del individuo.

“*El individuo está sometido si es racional universal idéntico. La búsqueda de una forma moral aceptable para todo el mundo es catastrófico*”. **Lyotard** en su obra “*La condición postmoderna*” nos comenta que la teoría consensual de la fundamentación de las normas, es una forma de ejercicio del poder, el consenso como fuente de legitimidad, violenta la heterogeneidad. La cuestión de fundamentar carece de sentido en un universo descentrado, sin punto fijo, fragmentado, definido no por la identidad o el sistema sino por la diferencia y lo asistemático. Tanto Vattimo, Foucault como Lyotard se presentan como la negación a armonizar lo universal, superando todo tipo de fundamento y aceptando la indeterminación y la diferencia.

4.12.3. ¿Tiene sentido hablar de valorar máximas de acciones con independencia de las consecuencias? ¿Es posible que un hombre pueda actuar sólo por la razón, por la buena voluntad? ¿Se puede prescindir completamente de los sentimientos?

Su rigorismo ético le lleva a sostener el deber, en contra de nuestras inclinaciones. Nos dice **Marco Aurelio**: “*Haz lo que es correcto no porque sea decoroso sino porque de ese modo te das a ti mismo placer*” Hedonismo, tiempo del epicureísmo, tiempo del presente...

El imperativo categórico es sustituido por el hipotético: si quieres x haz y. No vivimos en una época de la perfección y el deber sino de la satisfacción inmediata.

La moral de Kant nos aleja de las inclinaciones naturales y de los sentimientos espontáneos y vitales, inclinaciones y sentimientos que forman parte de nuestra constitución como seres humanos, tales como, atender por inclinación a nuestros hijos, familiares o amigos, según Kant, si no lo hacemos por deber no es un acto moral sino una inclinación natural, menosprecia Kant nuestras inclinaciones naturales, nuestros sentimientos.

Sólo cuenta la razón y los imperativos de la voluntad. El amor, la simpatía, la enemistad, el odio no deben contar con la buena voluntad, con el sentido del deber, absolutamente frío, como un congelador, dejando fuera nuestras inclinaciones. Pero los problemas éticos no se reducen a una lucha tal como Kant insistentemente nos quiere presentar, una lucha entre la razón –el deber y la sensibilidad –las inclinaciones naturales no hay que entender, como hace Kant en separar razón y sensibilidad como dos departamentos estancos, sino más bien como una unidad integral de la persona, en este sentido, Kant se encuentra encerrado en una psicología simplista.

Según **M. Scheler** existe un *a priori* que se capta intuitivamente y emocionalmente, se trata de los valores que posibilita una ética material con contenido y además es *a priori*.

4.12.4. ¿Tiene sentido hablar de sujeto moral autónomo y libre?

El psicoanálisis nos revela la no existencia del sujeto autónomo kantiano moderno, sino de un sujeto descentrado, irracional que lo sustituye.

Por otra parte, la razón moderna kantiana se convierte a la postre en una razón instrumental, en instancia opresora y oprimida que no ha logrado la emancipación pretendida, sino lo que se ha logrado ha sido un sujeto destructor en relación con la naturaleza, creador del individualismo en una democracia desarraigada (**E. de Frankfurt**).

No soplan vientos favorables para quienes pretendan embarazarse en la tarea de fundamentar la moral. Se pueden pensar que la moral formalista kantiana está como obsesionada por prohibir, todo aquello que da gusto hacer, llega como un pájaro de mal agüero, como una cosa fúnebre, como un enterrador.

Nos puede hacer recordar, la imagen del camello cargado de pesado fardos que **Nietzsche** hizo célebre y que llega a convertirse en el inevitable emblema de una lúgubre moral de los deberes. Dios ha muerto y con él todos los valores, deberes, la igualdad, los derechos del hombre. Debo sustituir el yo debo kantiano por el dios *Dionisos* nietzscheano derrochador de vida creadora desde la abundancia de su corazón.

Nos dice **Rorty**: “*El deber no hay que tomárselo en serio sino con frivolidad y superficialmente, La moral del deber aparece como para llorar no para reírse*” el filósofo de la simpatía Max Scheler, que le echa en cara a Kant su frialdad, Kant no refleja sentimiento sino respeto.

Hay una repulsa del científicismo moderno que hunde sus raíces en **Comte** y **Mach** y se desarrolla con el neopositivismo lógico sobre la fundamentación de la moral, **A. Cortina** en “*Ética mínima*” nos dice que el científicismo moderno separa entre lo que es y lo que debe ser.

Lo que debe ser se queda en el ámbito de lo subjetivo y de lo irracional lo que provoca el triunfo del emotivismo. En la misma línea nos encontramos el racionalismo crítico de **Popper** que rechaza también cualquier intento de fundamentación última, sea la que sea.

4.12.5. ¿Es la razón práctica kantiana una razón histórica?

Nos dirá **Hegel** en Filosofía del Derecho: “*La razón práctica kantiana es abstracta, vacía, impotente y ahistórica*”.

Hegel llamará eticidad a la perspectiva desde la cual no se considere a la razón práctica como subjetiva, bloqueada en el interior del individuo, enfrentada a la realidad exterior, sino como una razón realizada históricamente en la exterioridad, como principio que se ha hecho real en las costumbres, en las instituciones, en las formas de vida, como ser ético objetivo.

No se trata de anular la autonomía del sujeto disolviéndolo en la comunidad, sino de realizarla en la realidad exterior, cosa imposible para el interiorismo subjetivista moral kantiano. Se trata de transitar del Yo a Nosotros, para que un sujeto humano se reconozca como persona, sujeto de deberes concretos y precisa del reconocimiento de otros sujetos de una comunidad.

La tradición continúa en los neohegelianos y continua afirmando que la eticidad hegeliana tiene la ventaja de constituir normatividad con contenido, mientras que la moralidad kantiana es vacía de sentido, abstracta e incapaz de encarnarse en las instituciones. Muchas de las críticas coinciden en señalar la falta de contenido de la norma quedando reducida a una mera fórmula racional, desconectada de la realidad. La universalidad del imperativo vuelve la espalda a la realidad, la experiencia, la vacía de contenido. Entre realidad y ley una enorme distancia.

4.12.6. La moral de Kant es pues individualista.

Se repliega en su propia intimidad absoluta y personal obedeciendo a su ley interior. Es independiente de que haya otros hombres, sociedad y comunidad, nos dice Kant, “*Debo proceder porque me lo pide la ley moral que llevo en mi pecho*”. ¿Realmente Kant, se puede aislar de la realidad que le rodea y mirarse así mismo como narciso en el agua? Kant se nos presenta como un solipsista moral, que no tiene contacto con la realidad y le hace perder perspectiva ética.

4.12.7. Éticas kantianas dialógicas discursivas.

En un plano de una crítica constructivista, nos encontramos con las éticas kantianas dialógica discursiva de **Apel**, **Kohlberg** y **Habermas** que intentarán inmunizarse frente a las críticas a Kant. No creen en el fracaso del proyecto moral ilustrado, sino que es incompleto. La ilustración suponía fe en el progreso técnico y moral pero estando al servicio el primero al segundo. La razón técnica sería sierva de la razón práctica.

Pero el hecho real es que la razón instrumental técnica se ha convertido en señora y su triunfo ha dejado la secuela del emotivismo y el nihilismo.

4.13. VOCABULARIO DE KANT

1. Ética formal (ética kantiana) Es aquella que prescinde de los contenidos y se centra en la forma. Se ocupa de cómo ha de obrar el sujeto para ser considerado un ser moral. Es a priori, universal y necesaria. Sus imperativos son categóricos. Prescribe la bondad de las actuaciones sin referencia a ningún fin, sino con relación a sí misma. Así pues, la ética formal:

- No tiene contenido, no tiene ningún objeto al que tenga que someterse la voluntad. Está vacía, no se le da desde fuera, se la tiene que buscar desde dentro. No dice lo que tiene que hacer, sino únicamente señala cómo tiene que hacerlo.
- Es a priori, no empírica, lo que permite que sea universal y necesaria para todos los hombres,
- Es categórica, no hipotética; los juicios son absolutos, sin condición alguna, lo que permite que los comportamientos puedan ser universalizables y convertirse en una ley para todos, sin condiciones,
- Es autónoma, no heterónoma, que sea el propio sujeto el que determine a sí mismo el obrar y ha de darse a sí mismo su ley, sin que sea impuesto por nada exterior a su razón.
- Se basa en la determinación propia de la voluntad. A esta ley que la voluntad se da a sí misma se llama Imperativo Categórico,
- Se basa en el deber, actúa conforme a la ley, por deber, deber por el deber; no por la legalidad o contrarias al deber,
- La voluntad es el único legislador moral, se dicta a sí misma, de una manera absoluta e incondicionada,
- Cuenta con tres postulados, que son realidades metafísicas incognoscibles, no evidentes y que no se pueden demostrar, pero hay que admitirlos para que sea posible la moral: la libertad, la inmortalidad y Dios.

2. Ética material (no kantiana). Es aquella contraria a una ética formal. Es pues:

- Una ética con contenido y está marcada por el concepto Bien. La bondad depende del Bien Supremo (placer, poder, razón etc.) Una acción es buena cuando se acerca al Bien Supremo y por tanto, a la felicidad. Esta ética es
- Empírica, sus preceptos se basan en la experiencia.
- Es hipotética, pues sus preceptos no se expresan en términos absolutos, son sólo condicionales, como medio para obtener un fin. Si x entonces y.
- Es heterónoma pues recibe los preceptos fuera de la propia razón.

3. Imperativo Categórico. Es aquel que se impone a nuestra voluntad de un modo absoluto, sin ningún tipo de condición. Es el imperativo moral. Es:

- Autónomo, pues procede de forma incondicionada de la voluntad. El hombre debe actuar guiándose por su propia conciencia,
- Es universal y necesario (a priori),
- Es apodíctico: vale de un modo necesario e incondicionado, pues no está sometido a ninguna contingencia.
- Es práctico porque se refiere a la voluntad,
- Es sintético, pues suma todas las voluntades según máxima universal. Hay varias formulaciones del imperativo, por

ejemplo: "Obra de tal modo que puedas considerar a tu voluntad como legisladora universal".

4. Imperativo hipotético. Es aquel que prescribe una acción como buena para alcanzar un fin a través de un medio. Es un juicio condicionado. Su estructura lógica corresponde a la forma condicional, si x entonces y. Se divide en:

- Problemático, es aquel en el que el fin puede quererse o no.
- Asertórico, es aquel en el que el fin es la felicidad. Es una condición segura pero los actos son un medio para conseguir un fin (la felicidad)

Los Imperativos Hipotéticos no pueden constituir la esencia de lo moral ya que mueven a actuar para lograr un fin condicionado.

5. Máxima. Es un principio subjetivo del obrar, lo que impulsa a actuar al sujeto. Son reglas prácticas de conducta extraída de casos particulares que el sujeto la asume, por ejemplo, cada vez que alguien se enfrente a mí, me vengaré con creces. Las máximas no pueden considerarse morales.

6. Ley moral. Es el principio objetivo del obrar, prescribe cómo ha de actuar el hombre, su actuación debe ser guiada únicamente por la razón.

7. Deber. Lo bueno deriva del deber, no a la inversa. El deber exige que la acción concuerde con la ley. Obrar por deber significa cumplir el Imperativo Categórico, por respeto a la ley.

8. Voluntad. Es la forma a priori de la razón práctica, es fuente de las decisiones morales, a través de los motivos. La decisión de la voluntad ha de ser un fin en sí misma nunca un medio.

9. Razón. Kant distingue la razón del entendimiento. En realidad no hay más que una única razón con diversos usos: teórico y práctico. La razón es para Kant como para todos los ilustrados, la máxima facultad del hombre que sirve para regular y sintetizar todos los conocimientos obtenidos por la sensibilidad y por el entendimiento, aspirando a un ideal supremo de absoluto incondicionado.

10. Razón en su uso práctico (moral). Las ideas actúan no para conocer lo que es, sino para determinar la voluntad a que realice lo que debe ser, proporcionándole los principios de la conducta moral.

11. Razón en su uso teórico (especulativo). Tiene una función unificadora integra todos los conocimientos en una totalidad. Las ideas producto de la razón pueden dar lugar a dos resultados contrapuestos:

- De una manera regulativa o heurística, por lo que la razón es impulsora en la investigación y en la ciencia (uso positivo de la razón)
- De una manera constitutiva o falaz, por lo que la razón hace un uso inadecuado de las ideas como si existiese lo incondicionado absoluto.

12. Buena voluntad. Aquella que obra por deber, determinada por la razón.

13. Voluntad santa. Aquella que está siempre conforme con las leyes de la razón y prescribe obrar siempre por deber.

14. Juicios analíticos. Son aquellos en los que el predicado está incluido en el sujeto. a) Son universales, pues se cumplen en todos los casos, b) Son necesarios, pues deben ser así y no de otra forma, c) Son explicativos, pues no nos

informan de nada nuevo. Estos juicios no son científicos, ya que no amplían conocimiento, por ejemplo: el cuadrado tiene cuatro lados.

- 15. Juicios sintéticos.** Son aquellos en que el predicado no está incluido en el sujeto.
- a) Son extensivos, pues nos amplían información, nos añaden datos nuevos, b) Son particulares, sólo son válidos en algunas circunstancias, c) Son contingentes, no son necesariamente de una forma. Estos juicios no son científicos, por ser particulares y contingentes, por ejemplo: La clase tiene papeles en el suelo.
- 16. Juicios a priori.** Son aquellos que aportan nuestro conocimiento y son independientes de la experiencia, poseen universalidad y necesidad. Estos juicios no son científicos, por ejemplo: Los casados son no solteros.
- 17. Juicios a posteriori.** Son aquellos que provienen de la experiencia, de las impresiones de los sentidos. Estos juicios no son científicos, por ejemplo: Los alumnos de la clase tienen el cabello liso.
- 18. Juicios sintético a posteriori.** Son juicios extensivos pero no son ni universales, ni necesarios, son conocidos a posteriori. No son científicos, por ejemplo: El móvil que me han regalado tiene pantalla líquida.
- 19. Juicios sintético a priori.** Son juicios extensivos, universales y necesarios, son conocidos a priori. Son los auténticos juicios científicos, por ejemplo: La línea recta es la más corta entre dos puntos.
- 20. Trascendental.** Para Kant equivale al uso de la razón pura. Es decir, es el análisis que la razón hace de las condiciones de posibilidad de un conocimiento a priori, universal y necesario de la experiencia.
- Su idealismo lo calificó Kant de trascendental, es decir metaempírico, puro o crítico. Son las reglas y condiciones a priori que dan posibilidad a los objetos y a sus conocimientos.
- Es el conocimiento que se ocupa de nuestros conceptos a priori, puros del entendimiento. Kant opone al uso trascendental el uso trascendente de la razón, que no es legítimo, ni científico, sino sobrepasa la experiencia, yendo más allá del uso inmanente de las categorías. Trascendental lo llama Kant porque precede a toda la experiencia, fundamenta su posibilidad y trascendente porque la razón prosigue más allá en su camino de modo acrítico y dogmático.
- 21. Estética (sensibilidad) trascendental.** Estudia las condiciones a priori de la sensibilidad, es decir, el espacio y el tiempo. Se demuestra los juicios sintéticos a priori en las matemáticas.
- 22. El espacio.** El espacio es un a priori y una intuición de nuestra sensibilidad externa.
- 23. El tiempo.** El tiempo es un a priori y una intuición de nuestra sensibilidad interna y se manifiesta bajo la forma de sucesión. **24. Analítica (análisis lógico del entendimiento) trascendental.** Estudia las condiciones a priori del entendimiento, es decir, las categorías. Se demuestra los juicios sintéticos a priori en la Física.
- 25. Categorías.** Conceptos puros o formas a priori del entendimiento que determinan la comprensión de la experiencia.

Sólo tienen validez, cuando son aplicadas a los fenómenos, dados en la experiencia.

Son doce según Kant, y se deducen de forma necesaria a partir de las cuatro formas de los juicios en la lógica aristotélica. A cada categoría le corresponde un juicio. Cantidad (p.e. totalidad), cualidad (p.e. realidad), relación (p.e. sustancia), modalidad (p.e. existencia).

- 26. Dialéctica (uso ilegítimo e ilusorio de la razón) trascendental.** Estudia las condiciones a priori de la razón, es decir, las ideas (alma, mundo y Dios).
- 27. Idea.** Es un producto de la razón dialéctica y es un concepto puro que está más allá de la experiencia, no es fuente de conocimiento sino que es un puro ente pensado. Es una unidad incondicionada de una serie respecto al sujeto (alma), respecto al objeto(mundo), respecto a la totalidad, unidad suprema de todos los sujetos y objetos (Dios) Las ideas son a priori, no proceden de la experiencia sino que son condiciones trascendentales que nacen del impulso natural de la razón pura para completar la síntesis del entendimiento. Es decir, su función trata de regular y dirigir el intento racional de todo hombre de abarcar y unificar la totalidad de la experiencia.
- 28. Metafísica.** En Kant tiene dos significados. Es una disposición natural, innata en todo ser humano y es una ciencia. Como disposición natural humana es una ineludible tendencia a plantear racionalmente y más allá de la experiencia los problemas de la libertad, la inmortalidad del alma y de Dios. Como ciencia es la pretensión, hasta ahora fallida, de plantear y resolver fundamentalmente esos tres problemas.
- 29. Metafísica dogmática.** Es la practicada por la tradición racionalista. Según Kant esta metafísica ha fracasado, la considera como una mera ilusión trascendente. Es imposible como ciencia, pues no se somete a la experiencia, es una mera especulación, pues hace un uso indebido de las ideas.
- Su uso correcto sería el regulador, pero comete el error al hacer de las ideas un uso constitutivo. Sus tres disciplinas y sus irregularidades son: el alma con los errores de los paralogismos, el mundo con las antinomias o contradicciones y Dios como mera ilusión trascendente.
- 30. Fenómeno.** Es la representación de las cosas sensibles en el espacio y en el tiempo y sobre la que recaen las categorías. No es el mero dato sensible amorfo y desestructurado, ni tampoco el noumeno o cosa en sí.
- 31. Noumeno.** Derivado del griego *nóumenon*. Posee dos significados complementarios. Por un lado, es una realidad absoluta, cosa en sí, no perceptible por nuestros sentidos. Realidad desconocida. No es objeto de los sentidos, ni del conocimiento. Y por otro, es el límite de los fenómenos empíricos, el más allá de lo inteligible para un entendimiento discursivo, el objeto de una imposible intuición intelectual para el hombre. Kant lo opone a fenómeno.
- 32. Conocimiento.** Se compone de dos elementos:
- a) A priori, corresponde a las estructuras, esquemas o formas del conocimiento. Kant comparte este elemento con los racionalistas.
- b) A posteriori corresponde a la materia del conocimiento que proviene de nuestras impresiones sensoriales. Kant

comparte este elemento con los empiristas. El conocimiento se produce de la síntesis de ambos elementos.

- 33. El giro copernicano.** Los predecesores a Kant consideraron que nuestro conocimiento era regulado por los objetos (realistas, empiristas), y que el sujeto no ponía nada se limitaba a recibir, a captar los objetos a los que consideraban independientes del sujeto cognoscente. Kant revoluciona estos planteamientos y altera la relación sujetoobjeto al decir que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento. Es un reconocimiento del sujeto como elemento activo en la conformación de la realidad.
- 34. Criticismo.** Designa el sentido de su idealismo y de toda su filosofía; esto es, el análisis de los límites del uso del entendimiento y de la razón pura para evitar todo dogmatismo metafísico.

35. Dogmatismo. Es una calificación que Kant aplica a todo sistema metafísico que intenta sobrepasar los límites del uso de la razón pura más allá de las posibilidades de la experiencia. Conduce a los paralogismos y las antinomias.

36. Escepticismo. Designa a aquel sistema filosófico que niega toda posibilidad de establecer juicios sintéticos a priori, es decir proposiciones universales y necesarias. Según Kant, el mayor representante del escepticismo moderno es David Hume.

4.14 Texto 4: “Fundamentación de la metafísica de las costumbres”

Capítulo I:

Tránsito del conocimiento moral vulgar de la razón al conocimiento filosófico.

Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda pensarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad.

El entendimiento, el gracejo, el juicio, o como quieran llamarse los talentos del espíritu; el valor, la decisión, la perseverancia en los propósitos, como cualidades del temperamento, son sin duda, en muchos respectos buenos y deseables; pero también pueden llegar a ser extraordinariamente malos y dañinos si la voluntad que ha de hacer uso de estos dones de la naturaleza (...) no es buena. Lo mismo sucede con los dones de la fortuna. El poder, la riqueza, la honra, la salud misma y la completa satisfacción y el contento del propio estado, bajo el hombre de felicidad, dan valor, y tras él, a veces arrogancia, sino existe una buena voluntad que rectifique y acomode a un fin universal el influjo de esa felicidad y con él el principio todo de la acción (...).

La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es bueno sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma.

Considerada por sí misma, es, sin comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que por medio de ella pudiéramos verificar en provecho o gracia de alguna inclinación y, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones.

Aun cuando, por particulares enconos del azar o por la mezquindad de una naturaleza madrastra, le faltase por completo a esa voluntad la facultad de sacar adelante su propósito; si, a pesar de sus mayores esfuerzos, no pudiera llevar a cabo nada y sólo quedase la buena voluntad —no desde luego como un mero deseo sino como el acopio de todos los medios que están en nuestro poder, sería esa buena voluntad como una joya brillante por sí misma, como algo que en sí mismo posee su pleno valor. La utilidad o la esterilidad no pueden ni añadir ni quitar nada a ese valor (...).

Para desenvolver el concepto de una voluntad digna de ser estimada por sí misma, de una voluntad buena sin ningún propósito ulterior, tal como ya se encuentra en el sano entendimiento natural, sin que necesite ser enseñado, sino, más bien explicado, para desenvolver ese concepto que se halla siempre en la cúspide de toda la estimación hacemos de nuestras acciones y que es la condición de todo lo demás, vamos a considerar el concepto del deber que con tiene el de una voluntad buena, sin bien bajo ciertas restricciones y obstáculos subjetivos, los cuales, sin embargo, lejos de ocultarlo y hacer lo incognoscible, más bien por contra lo hacen resaltar y aparecer con mayor claridad.

Prescindo aquí de todas aquellas acciones conocidas ya como contrarias al deber, aunque en este o aquel sentido puedan ser útiles; en efecto, en ellas ni siquiera se plantea la cuestión de si pueden suceder por deber, puesto que ocurren en contra de éste. También dejar a un lado las acciones que, siendo realmente conformes al deber, no son de aquellas hacia las cuales el hombre siente inclinación inmediatamente; pero, sin embargo, las lleva a cabo porque otra inclinación le empuja a ello.

En efecto, en estos casos puede distinguirse muy fácilmente si la acción conforme al deber ha sucedido por deber o por una intención egoísta. Mucho más difícil de notar es esa diferencia cuando la acción es conforme al deber y el sujeto, además, tiene una inclinación inmediata hacia ella.

Por ejemplo: es conforme al deber que el mercader no cobre más caro a un comprador inexperto; y en los sitios donde hay mucho comercio; el comerciante avisado y prudente no lo hace, en efecto, sino que mantiene un precio fijo para todos en general, de suerte que un niño puede comprar en su casa tan bien como otro cualquiera.

Así, pues, uno es servido honradamente. Mas esto no es ni mucho menos suficiente para creer que el mercader haya obrado así por deber, por principios de honradez: su provecho lo exigía; (...).

En cambio, conservar cada cual su vida es un deber, y además todos tenemos una inmediata inclinación a hacerlo así. Mas, por eso mismo, el cuidado angustioso que la mayor parte de los hombres pone en ello no tiene un valor interior, y la máxima que rige ese cuidado carece un contenido moral. Conservar su vida conformemente al deber, sí; pero no por deber. En cambio, cuando las adversidades y una pena sin consuelo han arrebatado a un hombre todo el gusto por la vida, si este infeliz, con ánimo entero y sintiendo más indignación que apocamiento o desaliento, y aun deseando la muerte, conserva su vida sin amarla, sólo por deber y no por inclinación o miedo, entonces su máxima sí tiene un contenido moral. (...) La segunda proposición es esta: una acción hecha por deber tiene su valor moral, no en el propósito que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta; no depende, pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del principio del querer, según el cual ha sucedido la acción, prescindiendo de todos los objetos de la facultad del desear. Por lo anteriormente dicho se ve con claridad que los propósitos que podamos tener al realizar las acciones, y los efectos de éstas, considerados como fines y motores de la voluntad, no pueden proporcionar a las acciones ningún valor absoluto y moral. ¿Dónde pues, puede residir este valor, ya que no debe residir en la voluntad, en relación con efectos esperados? No puede residir sino en el principio de la voluntad, prescindiendo de los fines que puedan realizarse por medio de la acción (...).

La tercera proposición, consecuencia de las dos anteriores, la formularía yo de esta manera: el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley. (...) Una acción realizada por deber tiene que excluir por completo el influjo de la inclinación, y con ésta todo objeto de la voluntad; no queda, pues, otra cosa que pueda determinar la voluntad, si no es, objetivamente, la ley y, subjetivamente el respeto puro a esa ley práctica y, por tanto, la máxima de obedecer siempre a esa ley, aun con perjuicio de todas mis inclinaciones. (...).

Pero ¿cuál puede ser esa ley cuya representación, aun sin referirnos al efecto que se espera de ella, tiene que determinar la voluntad para que ésta pueda llamarse buena en absoluto y sin restricción alguna? Como he sustraído la voluntad a todos los afanes que puedan apartarla del cumplimiento de una ley, no queda más que la universal legalidad de las acciones en general —que debe ser el único principio de la voluntad; es decir, yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal (...). Para saber lo que he de hacer para que mi querer sea moramente bueno, no necesito ir a buscar muy lejos una penetración especial.

Inexperto en lo que se refiere al curso del mundo, incapaz de estar preparado para los sucesos todos que en él ocurren, bástame preguntar: ¿puede querer que tu máxima se convierta en ley universal? Si no, es una máxima reprochable, y no por algún perjuicio que pueda ocasionarse a ti o a algún otro, sino porque no pueda convenir, como principio, en una legislación universal posible; la razón me impone respeto inmediato por esta universal legislación, la cual no conozco aún el fundamento —que el filósofo habrá de indagar, (...).

Capítulo II

Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres.

(...) Y en esta coyuntura, para impedir que caigamos de las alturas de nuestras ideas del deber, para conservar en nuestra alma el fundado respeto a su ley, nada como la convicción clara de que no importa que no haya habido nunca acciones emanadas de esas puras fuentes, que no se trata aquí de si sucede esto o aquello, sino de que la razón, por sí misma e independientemente de todo fenómeno, ordena lo que debe suceder (...); así, por ejemplo, ser leal en las relaciones de amistad no podría dejar de ser exigible a todo hombre, aunque hasta hoy no hubiese habido ningún amigo leal, porque este deber reside, como deber en general, antes que toda experiencia, en la idea de una razón que determina la voluntad por fundamentos a priori (...)

El peor servicio que puede hacerse a la moralidad es quererla deducir de cierto ejemplos. Porque cualquier ejemplo que se me presente de ella tiene que ser a su vez previamente juzgado según principio de la moralidad, para saber si es digno de servir de ejemplo originario, esto es, de modelo; y el ejemplo no puede ser en manera alguna el que nos proporcione el concepto de la moralidad (...).

Todos los imperativos exprésanse por medio de un “deber ser” y muestran así la relación de una ley objetiva de la razón a una voluntad que, por su constitución subjetiva, no es determinada necesariamente por tal ley (una constricción) Dicen que fuera bueno hacer y omitir algo; pero lo dicen a una voluntad que no siempre hace algo sólo porque se le represente que es bueno hacerlo. Es, empero, prácticamente bueno lo que determina voluntad por medio de representaciones de la razón y, consiguientemente, no por causas subjetivas, sino objetivas, esto es, por fundamentos (...).

Pues bien, todos los imperativos mandan, ya hipotética, ya categóricamente (...). Ahora bien, si la acción es buena sólo como medio para alguna otra cosa, entonces el imperativo es hipotético; pero si la acción es representada como buena en sí, esto es, como necesaria en una voluntad conforme en sí con la razón, es representada como buena en sí, esto es, como necesaria en una voluntad conforme en sí con la razón, como un principio de tal voluntad, entonces el imperativo es categórico (...).

El imperativo categórico es, pues, único, y es como sigue: obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal (...).

La universalidad de la ley por la cual suceden efectos constituye lo que se llama naturaleza en su más amplio sentido (...); esto es, la existencia las cosas, en cuanto que está determinada por leyes universales. Resulta de aquí que el imperativo universal del deber puede formularse: obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza (...).

En una filosofía práctica donde no se trata para nosotros de admitir fundamentos de lo que sucede, sino leyes de lo que debe suceder, aún cuando ello no suceda nunca (...) no necesitamos instaurar investigaciones acerca de los fundamentos de por qué unas cosas agradan o desagradan (...) no necesitamos investigar en qué descansa el sentimiento de placer y dolor, y cómo de aquí se originen deseos e inclinaciones y de ellas máximas, por la intervención de la razón; (...) porque si la razón por sí sola determina la conducta (...) ha de hacerlo necesariamente a priori (...).

Pero suponiendo que haya algo cuya existencia en sí misma posea un valor absoluto, algo que, como fin en sí mismo, pueda ser fundamento de determinadas leyes, entonces en ello y sólo en ello estaría el fundamento de un posible imperativo categórico, es decir, de la ley práctica.

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 los demás seres racionales, ser considerado siempre al mismo tiempo como fin (...).

Si, pues, ha de haber un principio práctico supremo y un imperativo categórico con respecto a la voluntad humana, habrá de ser tal que, por la representación de lo que es fin para todos necesariamente, porque es fin en sí mismo, constituya un principio objetivo de la voluntad, y por tanto, pueda servir de ley práctica universal. El fundamento de este principio es: la naturaleza racional existe como fin en sí mismo. Así se representa necesariamente el hombre su propia existencia, y en ese respecto es ella un principio subjetivo de las acciones humanas. Así se representa, empero, también todo ser racional su existencia, a consecuencia del mismo fundamento racional, que para mí vale; es, pues, al mismo tiempo un principio objetivo, del cual, como fundamento práctico supremo, han de poder derivarse todas las leyes de la voluntad. El imperativo práctico, será, pues, como sigue: obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.

MARX



U 5

“Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo.”

5.1. CONTEXTO

5.1.1. Sentidos

El marxismo comprende a las investigaciones y escritos de **C. Marx** y **Federico Engels**; y abarcan un amplio campo: filosófico, sociológico, político, estético, histórico, de la jurisprudencia, etc.

Bajo este abanico de investigaciones surgen los múltiples significados:

- a) Así encontramos un significado crítico-filosófico en el que se desarrolla una idea del mundo, una crítica a la enajenación humana y una función de la filosofía.
- b) Un significado crítico respecto a la economía y a la política en el que el concepto de producción y revolución marcarán la dinámica de este significado.
- c) Es bien conocido el significado científico sociológico creador de una teoría de la realidad social y pionero de una ciencia de la teoría de la historia.

5.1.2. Características

Primero, el marxismo es ante todo un monismo materialista. La verdadera realidad no es la Idea como algo abstracto sino lo concreto, lo material y sensible. La realidad no se compone más que de individuos concretos y su base no es otra que la material frente a la Idea de **Hegel**. El materialismo de Marx es el producto del materialismo clásico de **Epicuro** y **Demócrito**, del positivismo de **Comte** y del evolucionismo de **Darwin**.

Segundo, al marxismo se le considera como fundador de una nueva ciencia: la ciencia histórica y el materialismo histórico, sus temas principales serán el análisis de la estructura económica y la superestructura ideológica-jurídica política.

Tercero, es fundamental caracterizar al marxismo como teórico de la constitución científica de la economía política, cuyos antecedentes lo encontramos en *David Ricardo* y su obra *“Principios”*, en el que se desarrolla los conceptos de economía inglesa liberal (el liberalismo económico se basa en la riqueza y en la propiedad, es la ideología de la clase burguesa y es la doctrina fundamental del capitalismo) renta, salario, valor, plusvalía, etc. Y en *Adam Smith* con su obra *“Teoría del trabajo productivo”*, en **Malthus** con la *“Teoría de la población”* y del socialismo utópico francés de **Saint Simon** con su teoría de la transformación de la sociedad en sociedad industrial, **Proudhon** contrario a la propiedad privada y **Fourier** con su plan grandioso providencial

5.1.3. Tipos de Marxismos

a) **Marxismo político.** El marxismo se convierte en doctrina que inspiran a partidos socialistas y comunistas. Se perfilan dos grupos: A.1. Ortodoxos que sigue fielmente la doctrina de Marx. Así encontramos los de la línea soviética con Lenin, Bukharin, Rykov, Tomski, Trotsky, Stalin, o la línea china representada principalmente por Mao Tse Tung.

a.a) Heterodoxos que discrepan de Marx como Struve, Bugakov, Martov, Axelrod, Ugo Spirito y Gentile.

b) **Cristianos marxistas** implantado en Sudamérica con la teología de la liberación.

c) **Marxismo filosófico** que fluctuará entre una concepción científica siguiendo el materialismo dialéctico. El cientificismo concederá prioridad a la Dialéctica de la Naturaleza con la Dialéctica de la Historia. Hay también una concepción humanista del marxismo. Tanto el marxismo científico como el humanista dará como producto a diferentes escuelas marxianas europeas: la francesa de Gramsci, Lukacs, Lacan y Sartre o la alemana con Adorno, Bloch, Marcuse, Horkheimer y Habermas.

5.2. CONTEXTO HISTÓRICO Y FILOSÓFICO

5.2.1. Contexto histórico

El relieve histórico de Marx data de 1864 en que es fundada la **Primera Asociación Internacional del Trabajo** (A.I.T.) con la preponderante intervención de Carlos, a pesar de no representar a ninguna organización obrera. Sería el animador indiscutible; su único competidor, Bakunin. En 1876 fue disuelta la Primera Internacional.

En 1890 (Marx murió en 1883) los herederos espirituales de Marx, su compañero infatigable **Federico Engels** y su yerno **Lafargue**, constituyeron la **Segunda Internacional** de inspiración netamente marxiana. A partir de entonces, el movimiento marxista se manifiesta solidario de cualquier reivindicación obrera o expresión de lucha de clases. Así se dicen marxistas algunos animadores de la primera revolución rusa (1905). Se manifiestan apasionadamente marxistas, como los más fieles ortodoxos, **Lenin** (su más fiel intérprete) y tras la muerte de éste en una posición de ala de centro, **Stalin**. En una línea más radical e imperialista **Trotsky**; por último, en una línea más moderada, **Tomsky**. Fuera de la antigua Unión Soviética, en China, y en la figura de **Mao Tse Tung** encontramos su más fiel seguidor. Todos estarían con el llamado Marx I, se trata del Marx oficial, línea ortodoxa diseñado fundamentalmente en su obra *“El capital”*. Es un Marx sobre todo economista y teórico de la lucha de clases, que en virtud de sus descubrimientos científicos proponía un programa social, político y revolucionario. Este marxismo ortodoxo es considerado rígidamente determinista y deja fuera como signo reaccionario burgués toda alusión al humanismo marxiano (MarxII), por lo que no tenían en cuenta las obras de su juventud, en especial los *“Manuscritos económicos filosóficos”* y la *“Ideología alemana”*. Este Marx II humanista olvidado por la línea “economicista” surge en la década de los años sesenta del siglo XX cuando se difunde los escritos juveniles de Marx, con ellos aparece un Marx preocupado por el humanismo, con los dos grandes temas: la alienación y las ideologías.

Comienza así un proceso de revisión del legado intelectual que pone en tela de juicio la interpretación unilateral y cerrada del marxismo ortodoxo. Esta revisión está motivada por estrategias políticas coyunturales, así nos encontramos con el revisionismo humanista de los partidos comunistas de los países occidentales que logran de esta manera acercarse a posiciones socialdemócratas

consideradas electoral y políticamente más rentables y correctas, es lo que ha venido a llamarse el “eurocomunismo”.

El humanismo también se utiliza como puente que permite aproximar las posturas de grupos cristianos radicalizados a los planteamientos marxistas, por ejemplo la teología de la liberación que tan real es en Sudamérica.

El humanismo ha servido también para colaborar en el proceso de desestalinización que se produjo en la antigua URSS. Por último, el humanismo ha actuado como telón de fondo para canalizar el sentimiento de independencia que lograron los países del Este como Hungría, Chequia, Polonia o la desintegración de la misma URSS.

Quien lleva a cabo el análisis entre los “dos” Marx es **Althusser** con su defensa del “corte epistemológico” radical. Nos dice Althusser que para los humanistas de Marx (Marx I) el auténtico Marx es el de los escritos de juventud, mientras que para la línea ortodoxa, sólo hay un Marx y no es otro que el que corresponde con las obras de su madurez .

Hay una tercera vía que lentamente se va abriendo paso entre los radicalismos anteriores. Resulta excesivo afirmar que todo Marx se encuentra en las obras juveniles, pues ello equivaldría negar al Marx I maduro o viceversa.

No es insensato pensar que hay indicios suficientes para afirmar que hay un proceso de desarrollo, una evolución mental. Así podemos hablar de una evolución de corte filosófico desde un Marx que piensa como un intelectual liberal dentro del ala de la izquierda hegeliana, una segunda etapa en la que se produce una pronunciación a favor de una filosofía de la praxis frente al análisis puramente abstracto y especulativo y una tercera etapa, representada por su obra “*El Capital*” que correspondería a su plena madurez. Por tanto, es legítimo hablar de un humanismo marxiano que estaría claramente presente en Marx II o joven y, a su vez, un Marx II que estaría más o menos soterrado en su madurez) .

Le corresponde la responsabilidad a **Lenin** de haber fundado una **Tercera Internacional**, que se llamará Internacional Comunista (I.C.) y asegurará ser la depositaria fiel de la dogmática marxiana. Antes de que sucediese todo este orden de cosas, nos encontramos con una Prusia desde principio del s. XIX gobernada bajo criterios feudales, pues persistían los antiguos particularismos que oponían unos principados a otros, así, continuaban haciéndose valer los privilegios de príncipes y nobles, seguía rigiéndose el Estado según estructuras tradicionales.

La burguesía carecía de poder y la industria estaba poco desarrollada. Hay una parte de Prusia que se aparta de la regla general; la Cuenca del Rin, dotada por la naturaleza con abundantes recursos minerales. Esto se ofrecía como cebo a las apetencias burguesas, y por lo tanto, era campo de posibilidades de las nuevas ideas de libertad y democracia. A raíz de la Revolución Francesa esta región renana pasó a formar parte del territorio francés, y por ello, vivió la fiebre revolucionaria. Fue una breve época dorada que se truncó de golpe con el Congreso de Viena (1815) De esta región particular partirían los principales focos de descontentos. En esta región en la ciudad de Tréveris nació Marx en 1818.

Con **Federico Guillermo III** los judíos pudieron considerarse una raza perseguida. Se les obligaba a abjurar de su religión, so pena de renunciar a los derechos de ciudadanía. Uno de los conversos se llamaba Heinrich Marx. Heinrich pensó y obró como un resentido, su hijo Carlos podría asignarse la tarea de saldar su deuda con la sociedad.

La primera parte de la vida de Marx tiene como ámbito histórico la Restauración: reacción contra la Revolución Francesa y el restablecimiento del Antiguo Régimen (absolutismo, aristocracia, tradicionalismo, contención del liberalismo).

En Prusia la reacción es particularmente dura con un gobierno autoritario y represivo que impone una estricta censura de prensa y obliga a exiliarse a muchos intelectuales de tendencia liberal y democrática, especialmente a los más revolucionarios. La oposición al régimen prusiano se reduce al ámbito de los intelectuales y se caracterizan por sus críticas teóricas a través de revistas o periódicos. En 1848 ya se habían disuelto los grupos, y no es hasta 1863 cuando se funda la Asociación general de los trabajadores alemanes.

La revolución de 1848 marca un hito importante en la historia, promovida por los burgueses radicales que se apoyan en el proletariado. La participación de Marx en los movimientos revolucionarios fue notable y le pone en contacto directo con la dura vida de los trabajadores. Pero la revolución fracasaría y provoca una fuerte reacción de los poderes constituidos. A pesar de su fracaso, el movimiento obrero iba cobrando cada vez más fuerza y el proletariado adquiere conciencia de clase, 1848 coincidió con la publicación del *“Manifiesto Comunista”*.

Habían comenzado las agitaciones revolucionarias en el norte de Italia, el golpe de Estado de Parlermo, en París estalla la “Revolución de febrero” que habría de acabar con la burguesa “Monarquía de julio” e instaurar la 2ª República.

La misma Alemania había tomado cuerpo en la fiebre revolucionaria así estallaría la “primera revolución alemana” que frente a la Dieta Imperial lograría presentar la Asamblea Constituyente de Francfort; en Viena se había destituido a Metternich cuya fuga dio lugar a rebeliones en Hungría, Bohemia y Croacia.

En toda Europa se creyó en el inminente advenimiento de una nueva era. En París se encuentran a los emigrados alemanes ganados por la fiebre revolucionaria y proclaman la República alemana.

La revolución que prometía ser universal había fracasado. Marx estaba por entonces en Francia (Marx tras su matrimonio en 1843 se traslada a París en una época donde la máxima: *“Laissez faire, laissez passer”* se imponía.

París monarquía de manifestación liberal, representa el centro de atracción de todos los descontentos, sobre todo revolucionarios, aquí pueden hablar en público, intercambiar ideas, formular proyectos, y aliñar todo con un halo poético, al que dan extraño colorido los testimonios históricos que brinda el Sena.

En ese medio que nos fuerza un suspiro melancólico se desenvuelve Carlos, colaborando en la revista *“Anales francoalemanes”* dirigida a los emigrantes alemanes en la lucha contra el poder de la autocracia alemana y rusa. Marx se mezcla en una sociedad secreta *“La liga de los justos”*.

A ella pertenecería revolucionarios de diversas nacionalidades, su lema: *“todos los hombres son hermanos”*. Prototipo de revolucionario resultaría **Miguel Bakunin**. Tenía éste la facultad de contagiar a quien le escuchara, tenía un apasionante fervor por la sangre y la revolución, infiltraba en su auditorio irresponsabilidad, mentiras y odios. Para Bakunín la violencia destructiva era una forma fundamental de “autoexpresión creativa”.

Esta es la idea de Bakunín en un posible retrato sobre Marx: *“Marx es de origen judío. Reúne en sí todas cualidades y defectos de esta excepcional raza. Según algunos, nervioso hasta el punto de manifestarse cobarde, es inmensamente malicioso, vano y quisquilloso, tan intolerante y tiránico como Jehová, es, como Él, locamente vengativo. No retrocede ante ninguna mentira o calumnia; no vacila ante ninguna sórdida intriga. También se le han de atribuir numerosas virtudes: inteligente, erudito y alma de un círculo de radicales alemanes”*.

De la liga de los justos y por impulso de Marx nacerá “La liga de los comunistas” cuyo programa es fijado en el Manifiesto del Partido Comunista. Otra actividad importante de Marx fue en Bruselas donde funda “la Sociedad Obrera Alemana”.

Tras el fracaso de la revolución, Marx se vio obligado a salir de Francia, en Bélgica había sido declarado persona no grata y en Suiza no se le ofrecía perspectivas alentadoras, se había expulsado a Bakunin. Sólo había un país que le garantizaba seguridad: Inglaterra. No pensaba Marx que su residencia había de durar más de unos meses; de hecho vivió aquí hasta su muerte en 1883.

En esta época abandona la Liga de los Comunistas, analiza el golpe de Estado de Napoleón III en el “18 Brumario de Luis Bonaparte”. Apoyará la Comuna de París y se interesará por el movimiento revolucionario en Rusia.

5.2.2. Contexto filosófico

Desde la época de los sofistas no había estado nunca la filosofía tan determinada por los problemas político-sociales, como en segunda mitad del S. XIX, sus protagonistas positivistas, hegelianos y marxistas. Los filósofos piensan en la reforma o en la revolución.

El pragmatismo como lo útil se impone en general frente a los excesos del idealismo. La filosofía imperante será la positivista que se basa en la ciencia, no meramente mecanicista sino también evolucionista-biologicista.

Del positivismo destacamos la aportación de **Augusto Comte** con su obra: “*Curso de la filosofía positivista*”, y se caracteriza principalmente por:

- a) Tomar como modelo a la ciencia basada en Galileo y Descartes
- b) En el mantenimiento en el terreno de los hechos y las leyes científicas
- c) En el rechazo a lo incognoscible
- d) En la confianza en el progreso
- e) En la defensa de la ideología burguesa conservadora y poco democrática.

5.2.3. Derecha e izquierda

Hegel murió en 1831, poco después, el numeroso conjunto de sus discípulos se divide en dos ramas que difieren en relación a las concepciones políticas y religiosas. David Strauss calificó de derecha e izquierda estas dos corrientes, tomando en préstamo estos términos de acuerdo con la utilización que se les daba en el parlamento francés.

La derecha hegeliana sostuvo que el Estado prusiano con sus instituciones, realizaciones económicas y sociales, era considerado el punto de llegada de la dialéctica como máxima realización del Espíritu. Y por otra parte, la derecha interpretó el pensamiento de Hegel como compatible con los dogmas cristianos. Sus representantes que más destacaron son: Andreas Gabler, Friedrich Göschel y Kuno Fischer.

La izquierda hegeliana invocó la teoría de que no era posible detenerse en una configuración política determinada. La derecha proponía la filosofía hegeliana en cuanto justificación de un Estado existente, la izquierda lo negaba. Respecto a la religión, la izquierda sustituyó a ésta por la filosofía, sostuvo la inconciliación entre filosofía hegeliana y cristianismo. Destacamos de la izquierda a Strauss en su obra “Vida de Jesús”, nos dirá que el relato evangélico no es historia sino mito. Bruno Bauer en “Los Anales de Halle” nos dirá de la religión que es pura pasividad y que el hombre religioso no halla nada bueno en este mundo. Max **Stirner** publica “*La trompeta del juicio universal contra Hegel ateo y anticristo*” Hay que negar la religión, y el ateísmo resulta verdadero.

Arnold **Ruge** en *“La Crítica a la filosofía del derecho de Hegel”* la crítica a Hegel se vuelve del todo explícita. La crítica a la religión en los jóvenes de la izquierda les llevará a una crítica de la política. Cuestión que acentuará más Marx. Cuando éste fue trasladado a Berlín logró sus primeras amistades con Bauer y Stirner. Se declara Marx por entonces francamente ateo, pues el ingreso en el Doktorclub se lo exigía. Pero sobretodo, le llevaba ahondar en la filosofía de Hegel.

En una carta a su padre decía: *“Conocía ciertos fragmentos de Hegel, cuya áspera melodía había herido mi sensibilidad; a pesar de ello intenté bucear en las profundidades”*.

La filosofía con Hegel ha llegado a su máximo apogeo según Marx, pero, al mismo tiempo, ha muerto; desde este momento debe de ser rebasada. Sin desechar, por supuesto, la parte constructiva y aprovechable: el método. Influencias que nunca desaparecerían y que desde el primer momento estaría presente, así, en su tesis doctoral: *“Diferencia entre el materialismo de Demócrito y el de Epicuro”* se inclina por el materialismo con aportaciones de la dialéctica hegeliana.

Algunos meses más tarde de su tesis (1504-1841) aparecía *“Esencia del cristianismo”* de **Ludwig Feuerbach**, libro que fue saludado como el más grande suceso filosófico desde la muerte de Hegel.

En *“Crítica de la filosofía del derecho de Hegel”* Marx establece el paralelo entre la aportación de Feuerbach y el hegelianismo, así por ejemplo, nos dice *“en donde Hegel dice espíritu Feuerbach pondrá materia. Hegel dice absoluto, Feuerbach hombre”*.

A partir de ahora, Marx se hace fuerte en la postura de Feuerbach. Nos ilustra en este sentido sus *“Manuscritos”* *“Feuerbach es el vencedor de la vieja filosofía”*. He aquí expresada la gran contribución de Feuerbach:

1. Nos da la prueba de que la filosofía no es más que la religión convertida en ideas, es decir, una nueva forma de alienación
2. Funda el verdadero materialismo
3. Presenta la tesis de que lo positivo se opone a la negación de la negación que Hegel presentaba como el positivo absoluto.

Con la obra *“Las once tesis sobre Feuerbach”* anotadas en un carnet de uso privado abandonaba Marx al *“arroyo de fuego”* (Feuerbach) y a toda la izquierda hegeliana, que aunque los había liberado de la tiranía de Hegel no habían sabido liberarse de un humanismo empalagoso y sentimental. El materialismo de Feuerbach presentaba un defecto indefendible, concebía la realidad material como pura contemplación y no comprendía la sensibilidad como actividad práctica. Es conocida su undécima tesis *“Hasta el presente, los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diversas maneras, lo que realmente importa es transformarlo”*.

En tiempo de la vida parisina Carlos lee a los representantes teóricos de la economía liberal. En sus *“Manuscritos”* y en *“El capital”* se enfrenta a los economistas clásicos. El mismo Lenin nos dice: *“Adam Smith y David Ricardo echaron las bases de la teoría según la cual el valor deriva del trabajo. Marx continuó su obra”*. Marx va a entrar en liza con ellos, contradiciendo sus análisis y proponiendo otras explicaciones y otras previsiones.

De Ricardo, *“Principios de economía política”* es una obra básica de economía, se analiza la teoría del valor, la relación salario y plusvalía.

Smith con *“Investigación sobre la naturaleza y la causa de la riqueza de las naciones”* hace también un análisis de los conceptos básicos de la economía del libre cambio. Smith es considerado el padre del liberalismo, estudia la formación del capital, inversión y distribución. Entre las críticas de Marx a los economistas destacamos la del concepto, ley del mercado con carácter eterno e inmutable. Según Marx, los economistas burgueses han convertido un hecho en una ley. Así dan

como ley eterna la propiedad privada y no explican el por qué de la ley. Otra crítica interesante es que los economistas burgueses establecen la relación de los obreros como objetos de mercancía. Marx sitúa la relación entre hombres. Al obrero no se le trata como ser humano sino como animal de carga. Textualmente “*el obrero es un animal de trabajo y como bestia se reduce a las más estrictas necesidades vitales*” (*Manuscritos*).

En una carta fechada el 24 de enero de 1865 nos dice Marx: “*Durante mi estancia en París en 1844 mantuve relaciones con Proudhon*”. Marx le debe mucho al socialismo utópico francés. Entre los que destacamos además, a *SaintSimón* con su sociedad transformada gracias a un cuerpo de técnicos, científicos y productores. Según él, el Estado debería actuar según el criterio: “*A cada uno según sus capacidades a cada uno según sus actividades bajo la acción de dos leyes: producción y reparto*”. **Fourier** discípulo de *SaintSimón* nos habla de un plan grandioso Providencial y las actuaciones de falansterios agrarias e industriales donde exista la libertad total en un nuevo mundo.

Acabamos con *Proudhon*, contrario a la propiedad privada la cual es un robo por parte del capitalista. Hay que cambiar el sistema pero el comunismo tampoco es acertado ya que es una Dictadura. Luego el nuevo sistema se basará en la justicia, el respeto y la dignidad humana sin existencia del Estado.

Marx los criticará de utópicos y de representar a un socialismo burgués o conservador cuyo representante más destacado es Proudhon. Pues la desaparición de los males de la sociedad no tiene otro objetivo que asegurar la permanencia y conservación de la sociedad burguesa.

A *SainSimon* y *Fourier* los tilda de comunistas utópicos aunque los respete más pues éstos han descubierto el antagonismo que se da entre las clases sociales pero son incapaces de organizar y comprender la iniciativa histórica del proletariado. Confían todo a la acción educativa y propagandística y no a la acción revolucionaria de la clase proletaria organizada. Se proponen mejorar los medios de vida de todos incluidos los privilegiados. Caen en la ingenuidad de buscar apoyo en las clases privilegiadas para llevar a efecto su programa social. Sus tesis son irrealizables al faltarles el componente de la acción revolucionaria.

Sería injusto pasar por alto la aportación al pensamiento de Marx del judío *Moisés Hess*, que en su obra, “*Triarquía Europea*” constituía el núcleo de la idea de una revolución “mesiánica” por cuenta del proletariado. Nos expone una filosofía de la acción que habría de determinar la emancipación social y económica de la humanidad. Hess será el primero de los jóvenes hegelianos que atacará las estructuras políticas de la autocracia, en sus palabras: “*No puede haber justicia ni libertad en una sociedad que tolera la desigualdad económica. Se impone atacar el sentido de la propiedad en que se fundamenta el derecho burgués*”.

Marx estuvo en contacto entre los años 1841-1843. y aprendió de él mucho más de lo que nunca quiso admitir. Hess infatigable agitador y panfletario logró convencer a un grupo de industriales renanos sobre la conveniencia de publicar un periódico en Colonia “*Rheinische Zeitung*”.

Marx fue invitado por Hess, diez meses más tarde Marx era director del periódico. Otro de los convertidos al comunismo por Hess, igual que Carlos, (Marx en un principio no se reconocía como comunista sino como demócrata liberal e idealista, era el tiempo de influencias de la izquierda hegeliana, sobre todo de Fierbach; con Hess, Carlos se convertiría al comunismo) fue Federico Engels.

Hess se enorgullecía de haber hecho comunista a un joven burgués. A partir de 1844 los nombres de Marx y Engels irán indisolublemente unidos. De esa estrecha colaboración nacieron: “**La ideología alemana**”, “**La sagrada familia**”, “**El manifiesto comunista**”. Fue privativo de Engels, la “**Dialéctica de la naturaleza**” que a la postre serviría de cimiento del materialismo histórico,

fundando el materialismo dialéctico. Y el **“Anti dühring”** de 1878 donde serán expuestos con claridad el origen de la especie, según el marxismo de indudable influencia darwinista (Marx había leído a Darwin en 1860 y cree haber encontrado en el **“El origen de las especies”** una confirmación de su punto de vista materialista y dialéctico).

Podemos decir que el pensamiento de Marx es el producto de 6 coordenadas:

1. La del científico darwinista que le ofrece las leyes deterministas que aplicará a la historia.
2. La del cientificismo materialista: el clásico del epicureísmo y el moderno del positivismo.
3. De los economistas clásicos teniendo una postura crítica frente a ellos.
4. Del socialismo utópico: en el que se encontraban reminiscencias platónicas, influencias de Moro, Campanella y Maquiavelo (**“El fin justifica los medios”**) En este sentido, se sabe que Marx en el verano de 1843 estuvo leyendo, **“El príncipe”** de Maquiavelo, **“El espíritu de las leyes”** de Montesquieu y **“El contrato social”** de Rousseau.
5. De la filosofía idealista hegeliana y de la izquierda hegeliana sobre todo de Feuerbach.
6. Pero, su pensamiento no se explica únicamente recurriendo a sus fuentes, hay que contar también con su participación en la lucha revolucionaria, pues nunca fue un puro teórico, sino que en él se unieron continuamente teoría y actividad práctica revolucionaria.

5.2.4. Síntesis del contexto histórico filosófico

El pensamiento de Marx es el producto de 8 coordenadas

1. El cientificismo darwinista que le ofrece las leyes deterministas que aplicará a la historia, lo materializa con la obra **“Anti dühring”** de 1878. Marx manifiesta ser conocedor de la obra de Darwin **“El origen de las especies”**.
2. El cientificismo materialista: Marx será conocedor del cientificismo tanto del clásico, epicureísmo y Demócrito que analizará en su tesis doctoral **“Diferencia entre el materialismo de Demócrito y Epicuro”** (1841), como del cientificismo moderno comtiano de corte evolucionista biologicista.
3. De los economistas clásicos. Marx se va a enfrentar a Adam Smith y a David Ricardo como promotores de liberalismo económico burgués. Pero va a recoger de ellos conceptos claves para su materialismo histórico, tales como, teoría del trabajo productivo, plusvalía, teoría del valor, salario, capital, inversión, etc.
4. Del socialismo utópico francés. En el que se va a encontrar reminiscencias platónicas e influencias de T. Moro, Campanella y Maquiavelo **“el fin justifica los medios”** tal como aparece en su obra **“El príncipe”**. Marx tendrá una postura crítica respecto a los utópicos: Saint-Simon, Fourier, Proudhon por considerarlos burgueses e idealistas.
5. De los ilustrados franceses: Marx leyó la obra de Montesquieu **“El espíritu de las leyes”** y la obra de Rousseau **“El contrato social”** que dejarán una impronta en su pensamiento político.
6. De la filosofía idealista hegeliana. A Marx se le sitúa dentro de la izquierda hegeliana junto a Feuerbach, Bauer y Stirner entre otros. Marx va a tomar el método dialéctico de Hegel pero lo va a tachar de ser puro idealismo, en este sentido destaca la obra: **“Crítica a la filosofía del derecho de Hegel”**. Más adelante, Marx va a abandonar la izquierda hegeliana por considerarla como pura teoría contemplativa careciendo del aspecto transformador y revolucionario, en este sentido destaca la obra: **“Las once tesis sobre Feuerbach”**

7. De Federico Engels con el que tuvo una gran amistad y de ella, nacieron varias obras tales como, “La ideología alemana” y “El manifiesto comunista”. De Engels recogió la idea del materialismo dialéctico para aplicarlo a la historia.
8. Del pensamiento revolucionario de Moisés Hess. De Hess tomó el espíritu agitador y revolucionario, éste lo convirtió al comunismo y se afilia a la “Liga de los comunistas” Marx participa en los movimientos revolucionarios de 1848 en Francia, pero tras el fracaso de la revolución huye a Inglaterra, entre tanto, analiza el golpe de Estado de Napoleón III en el 18 Brumario de Luis Bonaparte y apoya la Comuna de París. Más tarde, Marx participaría en la Iª Internacional del Trabajo destacando por su fuerte oposición al anarquista Bakunin. Tanto Engels como su yerno Lafarge constituyen la IIª Internacional de inspiración netamente marxista. A la que seguiría la IIIª Internacional fundada por Lenin, como el más fiel intérprete de Marx. En la vida de Marx hubo un fracaso en su intento de conseguir la cátedra de filosofía en la Universidad de Bonn, lo que le llevaría al periodismo colaborando en la “Gaceta del Rin”.

5.3. EL CONCEPTO DE ALIENACIÓN

Etimológicamente, alienación viene de alienatio, y puede aplicarse en un triple uso:

- a). Uso social: división, separación.
- b). Uso psicológico: delirio, el individuo es ajeno a sí mismo y al mundo que le rodea, demencia, ido, enajenado.
- c). Uso jurídico: venta, cesión de algo o de alguien.

Un individuo está alienado cuando no toma conciencia de su realidad y está sometido a la vida material y social

Cuando Marx analiza el tema de las alienaciones se trata del Marx I, el joven Marx, el humanista, intelectual liberal, de línea hegeliana con un lenguaje abstracto y especulativo. Su preocupación es romántica e idealista: la emancipación del hombre en cuanto deshumanizado y alienado. La alineación es la otra cara del humanismo, la parte que anula y enferma al hombre.

El análisis de la alienación es la confirmación de la situación en la que queda el trabajador. Es la ecografía, el descubrimiento interno de las causas que provoca la patología, la enfermedad del hombre. El objetivo final del análisis de las alineaciones no es otro que una vez realizado el diagnóstico, rehabilitar al hombre en su integridad y libertad.

5.3.1. El término alienación en Marx procede del uso que hace Hegel y Feuerbach del mismo:

5.3.1.1. Con Hegel

Llega la filosofía al idealismo absoluto, el Ser se convierte en Pensamiento. El Ser se identifica con el deber Ser, lo Real con lo Racional y lo Racional con lo Real (tipo Parménides).

El Pensamiento o Realidad es dialéctica, está en movimiento (tipo Heráclito) La Realidad o Espíritu como dialéctica procede a través de unas fases triádicas en espiral concéntricas ascendentes:

- a) como Ser en sí (afirmación/tesis).
- b) como Ser fuera de sí (negación/antítesis).
- c) como Ser en sí y para sí (negación de la negación/síntesis).

El Ser fuera de sí se corresponde con el segundo movimiento de la Dialéctica hegeliana y se interpreta como privación o extrañamiento del Pensamiento o Realidad.

Es una determinación del Espíritu que se objetiviza (sale fuera de sí) y se manifiesta en la Naturaleza, la Cultura y las Civilizaciones (en lo que no es él y está fuera de él).

La Realidad se ha manifestado a través de las distintas determinaciones del Espíritu Objetivo, pero sucede que, cada determinación a su vez se despliega triádicamente. Así, pongamos por caso la Cultura como manifestación objetivizada del Espíritu, se despliega en Cultura romana, cristiana y revolución francesa, se posiciona en la Cultura griega y se reconcilia en su plenitud como Espíritu Absoluto en el Estado alemán, como máxima y última manifestación histórica de la Cultura. La Cultura y la Historia acabar en plenitud y desarrollo en su máxima expresión con la Cultura alemana.

Estas objetivaciones del Espíritu son determinaciones necesarias y positivas para que el Espíritu/Realidad se pueda desarrollar plenamente, y de esta manera llegar a ser Espíritu Absoluto reconciliado consigo mismo, encontrado. Comenzando el Espíritu siendo Subjetivo (afirmándose) se niega y se objetiviza en Espíritu Objetivo para terminar siendo Espíritu Absoluto pleno. La dinámica del Espíritu es de autogenerarse provocando otra determinación y superándola con la negatividad. El movimiento de la Dialéctica es circular y en espiral ascendente, donde cada momento de lo Real es indispensable para los demás. El segundo movimiento, El Ser fuera de sí es un medio necesario para que el Espíritu llegar a ser síntesis y plenitud.

En síntesis, el Ser fuera de sí es alienación o antítesis positiva ya que es un medio para alcanzar el Ser en sí y para sí.

5.3.1.2. Con Feuerbach

¿Qué ocurre en Feuerbach? Se produce literalmente un vuelco, le damos una vuelta a la tortilla, pero seguimos teniéndola. La dialéctica del Espíritu de Hegel se transforma en dialéctica de la Materia. El Espíritu se suplanta por la Materia, pero la estructura de la Dialéctica sigue siendo la misma. La Dialéctica no es del Espíritu que se aliena, sino la de un Ser humano de carne y hueso, concreto y sensible. Aunque la Dialéctica sea del individuo (nos hará ver Marx), ya que su alineación se produce a nivel mental o psíquico. Y no sólo a nivel mental sino también reducido al campo religioso. El hombre se aliena, negándose a sí mismo, sale fuera de sí debido al campo religioso, y ¿cómo ocurre esto? El hombre dota de realidad y de existencia a Dios con un conjunto de cualidades que el hombre quisiera tener. Esas cualidades deseadas por el hombre las posee Dios, se encuentra separada de él, negadas a él, fuera de él. Esta idea sobre Dios provoca la alienación, división y separación.

Nos dice Feuerbach: *“Para que Dios sea y tenga cualidades es necesario que el hombre ha de vaciarse de ellas. Dios es la proyección del ser del hombre”*.

De este modo, se proyecta en Dios lo que son cualidades humanas, de forma que cuanto más cualidades ponga el hombre en Dios menos tiene él como hombre. Dios y hombre son dos

realidades antagónicas, opuestas, pues la afirmación de Dios supone la negación del hombre. Feuerbach nos invita a seguir en el proceso de la Dialéctica, negando a Dios para que el hombre se reconcilie consigo mismo, es necesario la muerte de Dios.

5.3.1.3. Con Marx

¿Qué va a suceder con Marx?

Respecto a Hegel el significado de alienación cambia su significado casi por completo (sigue manteniendo la estructura de la Dialéctica).

Si en Hegel la alienación es necesaria, positiva para que el Espíritu se reencuentre, en Marx es negativa. Recibiendo la herencia de Feuerbach (izquierda hegeliana) nos dirá Marx, el alienado no es el Espíritu sino los hombres de carne y hueso.

No es la Conciencia, el Espíritu, el Pensamiento, la Realidad o la Idea la que se aliena sino que el sujeto alienado es el hombre real, un hombre que está sujeto y determinado por una serie de condiciones históricas. Nos dirá Marx de Hegel: “*Hegel pierde la realidad del mundo y vuela en abstracciones*”.

Respecto a Feuerbach, aunque como hemos dicho, coincide con él en defender el Materialismo sobre el Idealismo hegeliano, pero se distanciará de Feuerbach porque éste realiza unos análisis reductivos a la conciencia del hombre y además sólo al campo religioso, Marx lo va ampliar al campo filosófico, cultura, político, artístico, social (modos de producción espiritual).

Sin embargo, la mayor crítica que hace Marx a Feuerbach la encontramos en su obra “Once tesis contra Feuerbach”, y justamente la que hace la número once, nos dice Marx: “*Los filósofos hasta ahora sólo se han dedicado a explicar el mundo, ya es hora de transformarlo*”. Es el carácter de praxis, transformación y acción del hombre el que se le ha olvidado a Feuerbach. El sentido de alienación en Marx tiene un contenido netamente social y antropológico. La alienación afecta a toda la sociedad y al hombre en su totalidad, en todas sus manifestaciones. Y esto sucede cuando aparecen grietas y fisuras (escisiones y contraposiciones) en la sociedad, y cuando en el hombre que debería realizarse como tal en su esencia se enfrenta a una realidad trágica existencial negándose a sí mismo, no encontrándose como ser humano.

La alineación en Marx le va a servir para radiografiar a la sociedad, será un factor descriptivo de una situación histórica dada. Marx tratará de desenmascarar las situaciones que ha provocado la alienación. Esto supone que Marx tiene en su mente un esquema valorativo de la sociedad y del ser humano y que es posible realizarlo, pero que en este momento es pisoteado. Marx lo que observa es una sociedad enferma y deshumanizada. Esta sociedad no es otra que la que ha tocado vivir, la sociedad capitalista, ideológicamente burguesa. Una sociedad que ha sido producto de la historia.

5.3.2. Clases de alineaciones

5.3.2.1 La alienación económica o del trabajo

Cualquier clase de alienación posible tiene siempre a su base, la alienación económica. Es la raíz de todas las alienaciones, todas derivan de ella.

Como mencionamos supra, Marx tiene un esquema mental de lo que es el hombre como esencia. El análisis de las alineaciones nos va a llevar a lo que Marx entiende por hombre. Pero este hombre es imposible que lo sea en la sociedad burguesa. Esto nos lleva a la idea que tiene

en mente otra sociedad, una distinta a la capitalista donde el hombre sea el hombre en cuanto tal. Marx comienza haciendo una revisión histórica sobre el concepto hombre. Al hombre se ha considerado como un ser teórico y no práctico. Esta idea procede de la sociedad esclavista griega. El trabajo en esta sociedad es considerado como una carga y no propia de los ciudadanos griegos. El trabajo esclaviza, es un castigo.

Trabajar y producir tienen connotaciones altamente negativas y todavía aún más con la especulación mercantil o préstamos a interés. El ciudadano griego vive materialmente del fruto de sus tierras que le trabajan los esclavos. El trabajo no hace al hombre libre, el hombre es libre cuando no trabaje y se dedica a los asuntos públicos de la ciudad, cuando es político, como afirmará Aristóteles, un *zoon politikon*.

Este análisis que realiza Marx sobre la sociedad griega, donde el trabajo es una carga un castigo lo podemos encontrar también en otras culturas clásicas milenarias como la judía.

En la Biblia, concretamente en el Génesis se comenta un relato archiconocido: el del paraíso terrenal. Haremos un comentario breve respecto al tema que nos trae en cuenta. Mientras Adán y Eva estuvieron en el paraíso terrenal no tenían que trabajar, pero cuando fueron expulsados, Dios los condenó entre otras cosas, a sobrevivir a través del trabajo con el sudor de su frente. Comenzó el trabajo en el hombre, se inició el sufrimiento y el castigo.

El significado de trabajo para Marx es muy distinto. Se produce un giro histórico de 180°. Afirmará Marx, *“Lo que define la esencia humana es el trabajo. Es con el trabajo cuando el hombre alcanza su libertad y su capacidad de creatividad”*.

La esencia humana no es sólo relación consigo mismo (conciencia) sino también relación externa con otros hombres y con la naturaleza y es en este sentido cuando adquiere verdadero significado el trabajo.

El hombre es un ser natural, material, sensorial y está rodeado de un mundo lleno de objetos, instalado en la naturaleza. Y del mismo modo que cualquier animal necesita usar el mundo real que le rodea para lograr subsistir. El hombre para lograr su supervivencia necesita de ese mundo con el que tiene que realizar un constante intercambio.

Los animales también usan la naturaleza para subsistir pero su modo es instintivo. La actividad animal está determinada en función de la satisfacción inmediata y directa de las necesidades biológicas básicas, su mundo es muy limitado. Cuando el animal “trabaja y produce”, lo realiza bajo el imperio de la supervivencia de la especie.

El hombre, en cambio, produce libre de la necesidad primaria y en proporción a la medida que guste, dándole formas a su trabajo según leyes de estética – en ocasiones en verdaderas obras de arte.

Lo que hay de específicamente humano en el hombre es su manera peculiar de usar el mundo. El hombre no se conforma con atrapar y consumir los objetos que le vienen dados por la naturaleza sino que los transforma con su trabajo y produce su vida humana. La vida humana comienza cuando el hombre crea un mundo para su uso mediante su trabajo. Es el trabajo el que hace posible la vida humana.

El trabajo es la actividad específica esencial del hombre, pero no lo utiliza solo como medio de vida sino que transforma el medio y así mismo. Si el hombre produce jabones líquidos para limpiar su cuerpo, al producirlo altera sus hábitos, introduce la higiene corporal. El jabón es un producto artificial que se ha originado desde la naturaleza.

La naturaleza se ha humanizado convirtiéndose en una representación nueva, en una nueva visión de necesidades. El trabajo enriquece al hombre material y espiritualmente, pero el hombre

adquiere pleno sentido al relacionarse con otros hombres, fuera de la comunidad no hay hombre, pero además el hombre es un ser consciente e histórico

A. GRACIAS AL TRABAJO EL HOMBRE LLEVA A CABO UNA DOBLE TRANSFORMACIÓN

A.1. TRANSFORMA LA NATURALEZA

- a) Ampliándola por la acción humana, pues introduce en ella medios materiales que el mismo hombre ha creado
- b) Humaniza la naturaleza. El hombre se objetiva en sus productos, va dejando huellas en ellos al manipularlos y transformarlos. La naturaleza pasa a sí a ser una obra humana, realidad humana. El trabajo es la objetivación de la esencia humana, de la vida genérica del hombre en cuanto tal.

A.2. SE TRANSFORMA A SÍ MISMO

El hombre cuando lleva su actividad del trabajo autoproduce su vida. Pues al objetivarse en sus productos repercute inevitable en el modo de vida humana. El hombre al trabajar altera su vida, sus hábitos, desplaza su vivienda, sigue un horario laboral exigente, adapta su alimentación y su descanso cuanto el trabajo se lo permite. Aparecen nuevas necesidades y nuevo lenguaje. Incluso los productores se transforman en el mismo nivel que los trabajadores.

A.3 EN SÍNTESIS

Mediante el trabajo, el hombre se enriquece material y espiritualmente, a través de este cambio el hombre pasa de ser un ente natural limitado a un ser un ente natural cada vez más universal. Marx entenderá el trabajo esencia del hombre como libertad y creatividad en una sociedad distinta a la capitalista, un lugar donde sea posible realizar el trabajo de un modo libre a modo que guste, según sus capacidades y según sus necesidades. Pero, la sociedad en la que vive Marx, es la sociedad capitalista. La actividad vital esencialmente humana que es el trabajo en la sociedad capitalista produce situaciones alienantes en tres dimensiones:

A). LA ALIENACIÓN DEL HOMBRE EN CUANDO A LOS PRODUCTOS DE SU TRABAJO

El trabajador al terminar con una tarea laboral el producto no pasa a manos suya. El producto no le pertenece, le es ajeno tanto material como espiritualmente.

Material porque no es dueño económicamente, a pesar de haberlos producido no puede vivir de ello, hacer uso de ellos. Los productos le son arrebatados.

Pero espiritualmente le ocurre lo mismo, tampoco puede apropiárselos, no puede convertir las cosas producidas por él en elementos de su propia vida espiritual, moral y estética.

Es así que cuanto más riqueza produzca más pobre se vuelve. La valorización de los objetos se convierte en desvalorización correlativa de la existencia humana. El obrero languidece de hambre y se embrutece espiritualmente. La vida del trabajador adquiere una forma alienada, se convierte

en esclavo de una producción que le es ajena, se convierte en mera fuerza de trabajo que se compra y se vende como una mercancía más.

B). LA ALIENACIÓN DEL HOMBRE EN CUANTO A LA ACTIVIDAD LABORAL.

El hombre no vive el acto de producir como una actividad que lo constituya en su esencia y permita el desarrollo como ser humano satisfaciendo sus necesidades vitales, de libertad y creatividad sino que vive su actividad como algo ajeno a él.

En lugar de desarrollarse en la actividad arruina su cuerpo y mente. La actividad no es una actividad con iniciativa libre sino que se limita a cumplir con lo que le mandan. Se convierte en un mero instrumento de algo que debe conseguir por medio de él. Su actividad le es ajena, se aliena.

Es en este sentido cuando siente el trabajo como una carga penosa, obligación y como de algo de lo que hay que escapar siempre que sea posible.

Nos comenta Marx: *“El hombre sólo se siente libre en la sociedad capitalista cuando no trabaja, cuando bebe y engendra”*. Es decir, en las actividades menos humanas y más animal.

El trabajo como actividad constriñe, deforma al trabajador. Es una actividad presentada como pura apariencia no real. Actividad que se reduce a ser una pieza del engranaje de la máquina productora. El trabajo en la sociedad capitalista no es verdadera actividad humana, el hombre se aliena.

C). LA ALIENACIÓN HUMANA EN CUANTO DE LA PROPIA NATURALEZA.

Del resultado de la enajenación del trabajador respecto a sus productos y de su propia actividad le lleva a la alineación como ser humano en cuanto ente genérico.

Al ceder trabajo propio y sus productos le lleva a la pérdida de la esencia humana. El trabajador se convierte en un ser para otro. El capitalista roba su esencia, su personalidad, su dignidad como humano que es y solo lo deja como animal esclavizándolo.

El hombre bajo estas condiciones a la que está sometido no puede realizarse consigo mismo y respecto a la naturaleza. El trabajo de ser la esencia humana deja de serlo para convertirse en un medio de subsistencia animal. Lo que es esencial para el hombre pasa a ser secundario. El hombre ya no vive para producir y realizar su esencia sino que trabaja para vivir, para sobrevivir a su existencia biológica. Se deforma la esencia humana, el hombre se aliena en cuanto a su esencia.

De lo anteriormente comentado trae consecuencias. En la sociedad capitalista surgen falsas representaciones en cuanto a la esencia del hombre, definen al hombre en cuanto a lo que tiene, poder económico y material, esta deformación no sólo se manifiesta en los trabajadores sino también en los capitalistas. Los individuos se valoran en función del poder económico, “tanto tienes, tanto vales”. En la sociedad capitalista el “tener” sustituye al “ser”.

El término plusvalía. La raíz, el fundamento de la paradoja en la que vive el obrero radica en un concepto clave: la Plusvalía. Si el valor total que ha producido el trabajo de un obrero retornara a él, no habría plusvalía. Para que esta se produzca debe haber trabajo no remunerado. La plusvalía es la distancia entre el valor real del trabajo y el valor del producto de su trabajo en el mercado. De ahí el enriquecimiento del capitalista; La plusvalía se origina en la explotación de la fuerza del trabajo.

El trabajador desprovisto de su todo instrumento se ve obligado a ofrecer la única mercancía, la fuerza de su trabajo. La fuerza de su trabajo posee un valor, medida y peso, debido al tiempo que ha necesitado para la producción. Si un obrero necesita x horas de trabajo para cubrir sus

necesidades, el resto de horas que trabaja lo está haciendo para otro, es un trabajo extra pues está produciendo más de lo que él puede consumir. Para obtener más ganancia el capitalista alarga la jornada laboral ($x + n$ horas) y reduce congela los salarios.

Y a esto se le añade los nuevos medios tecnológicos que le lleva a una producción más alta, una plusvalía multiplicada al infinito (x por n°) originando más desempleos, por lo que nos dice Marx, *“el desarrollo tecnológico en la sociedad capitalista y la miseria del trabajador están inversamente proporcionados”*. Pues, cuanto más se produzca, el beneficio será para unos y el empobrecimiento para otros.

El trabajo se compra y se vende según leyes del mercado de la oferta y la Demanda (según los economistas del capitalismo como **David Ricardo** o **A. Smith** las leyes del mercado son eternas e inmutables. Según Marx, lo que hacen los economistas es transformar un hecho en una ley, y por lo tanto, lo convierte en ideología, y por otra parte, no se preguntan, ni explican el por qué de la ley y su origen real, y la dan por sentado sin más).

Al capitalista le interesa que la oferta de mano de obra sea más amplia que la demanda, que haya paro forzoso para que la mano de obra se abarate y los obreros se vean obligados a aceptar las condiciones que sea con tal de trabajar. Así el paro parcial es necesario para el correcto funcionamiento del sistema capitalista.

Pero Marx nos hace una previsión fatídica, este sistema capitalista evoluciona hacia su destrucción por dos leyes:

- 1.Ley de la concentración.Cada vez el capital se hará más grande y concentrado en menos explotadores, lo que implicaría la eliminación de los pequeños y medianos empresarios.
- 2.Ley de la producción incesante y la demanda incesante. Esta situación llevará a la superproducción y a un subconsumo.

B. REFLEXION

El resultado de las dos leyes será la autodestrucción del sistema capitalista (en una revisión histórica, el sistema capitalista ha ido atravesando fases críticas pero ninguna ha supuesto la destrucción del sistema, sino que tras un punto álgido vuelve a la recuperación del mercado, cabe como ejemplo, la crisis de 1929 que supuso un crack en la bolsa neoyorkina pero no su muerte)

La crítica que se le puede hacer a Marx respecto a su planteamiento de la alienación económica comienza con el reduccionismo social que lleva Marx en su análisis, sus observaciones se refieren exclusivamente al capitalista y al obrero de fábrica de ciudad, dejando fuera de todo comentario a otros tipos de actividades económicas tal como la agrícola o la del obrero de la construcción.

En segundo lugar, el valor del producto del trabajo lo define como cantidad de trabajo, horas que dedica el obrero y no tiene en cuenta la calidad del producto, la escasez o abundancia como demanda en el mercado. Según Marx, el valor del producto del trabajo es determinado en la fábrica por lo que no tiene en cuenta a los consumidores, a los intermediarios, burócratas, diseñadores. No tuvo en cuenta las demandas de los consumidores, publicidad del producto, gustos, modas y elecciones condicionadas o manipuladas por la publicidad y la cultura ideológica imperante.

La situación del obrero hoy día ha cambiado radicalmente de la que nos habla Marx a mediados del s. XIX, un salario mínimo interprofesional, incentivos o plus por las horas extraordinarias, con su salario puede hacer uso de los productos de su trabajo, así un empleado de una fábrica de coches puede comprar un coche que él mismo fabrica, con su salario puede asistir a espectáculos culturales, leer libros, escuchar música por lo que no languidece espiritualmente sino se enriquece tanto material como espiritualmente.

La satisfacción en el trabajo, independientemente del salario que es un aspecto básico, se produce cuando el obrero se encuentra realizado, en cuanto que el trabajo que lleva a cabo lo ha elegido libremente por su gusto y vocación, y no hace falta otro tipo de sociedad distinta a la capitalista para poder conseguir este fin

Es cierto que el empresario obtiene con la plusvalía ganancias, pero Marx olvida totalmente la situación en la que se encuentra el capitalista, pues el empresario es el que corre con toda la responsabilidad que la empresa vaya a flote o fracase, es quien tiene que invertir en la mejora de la infraestructura de la empresa, su adaptación tecnológica, el mantenimiento de la empresa etc.

El empresario hoy día no es el explotador de los obreros sino el trabajador emprendedor y capacitado para crear riqueza propia y social. No obstante, debemos ser justos y no olvidarnos de los contratos basura, temporales y míseros que sufren algunos trabajadores. Precisamente estos son los que reflejan la denuncia que realiza Marx.

5.3.2.2. La alienación social

Según Marx los hombres están destinados a la convivencia en sociedad, a la vida pacífica, a la solidaridad. El hombre no tiene sentido como ser aislado alejado de la sociedad sino que los hombres son seres esencialmente comunitarios. Fuera de la comunidad no hay hombre (nos recuerda palabras textuales de Aristóteles).

El individuo es humano en la medida en que se apropia de las capacidades, conductas e ideas producidas por quienes coexisten con él. El trabajo que es esencia humana sólo es posible en cuanto el hombre es social, en cuanto su actividad laboral es colectiva. Los hombres producen unos para otros. Todo hombre nace en un medio socializado, humanizado y desarrolla la capacidad de usar los objetos o producirlos por la mediación educativa de la sociedad.

En definitiva, la socialidad es junto al trabajo un rasgo esencial del individuo, por eso dirá Marx: *“el hombre es el mundo, la sociedad”* como conjunto de relaciones y situaciones sociales. La individualidad concreta y específica humana es posible gracias a su participación en el mundo a través de una aproximación “sui generis” propia en dicho mundo. El hombre individual con sus características propias y diferenciadoras no desaparece, no es aplastado por la colectividad social, no se convierte en un indeterminado, en un número desconocido, sino que el individuo no pierde su yo diferencial, no obstante, el individuo es en última instancia el que construye su vida pero dentro del marco que la sociedad le ofrece. Esto no es posible en la sociedad capitalista.

En la sociedad burguesa las relaciones humanas son alienantes. *“La alienación social consiste en la oposición no resuelta entre la aparente sociedad universal en que vivimos y la sociedad real dividida, escindida en clases sociales”*.

La existencia de las clases sociales es la que produce esta alienación. En el momento en que desaparezcan las diferencias entre los hombres entonces el hombre podrá realizarse en su esencia como hombre, mientras tanto el hombre se aliena.

El número de clases sociales se reducen a dos: la clase burguesa, capitalista, explotadora y la clase trabajadora, proletaria, asalariada, explotada.

Las clases sociales se van a caracterizar por sus diferencias, oposiciones y luchas entre ellas. Se establece una relación diametralmente opuesta lo que origina un enfrentamiento hostil entre los dos grupos. La historia se ve atravesada por este enfrentamiento entre clases. Los intereses de cada clase son excluyentes.

La estructura del sistema capitalista es la causa de ese enfrentamiento, pues la clase burguesa viene a definirse como la propietaria de los medios y relaciones de producción en cambio la clase proletaria carece de propiedad alguna excepto de la fuerza de su trabajo y como consecuencia se ve sometida a la clase capitalista.

Los beneficios de la clase burguesa es inversamente proporcional a la de la clase proletaria. Las ventajas de un grupo supone la miseria y desventajas del otro. La clase social burguesa es el resultado de sus intereses respecto al sistema económico ya que es la única clase que obtiene ventajas.

REFLEXIÓN

Desde la muerte de Marx hasta nuestros días el número de clases sociales se ha multiplicado considerablemente, hablar de dos clases sociales es realizar una fórmula simplista.

El reduccionismo marxiano de las clases sociales, una la clase burguesa o propietaria hoy día no tiene ningún sentido pues puede recogerse una estratificación amplísima y abarca a grupos sociales de propietarios muy diferenciados entre sí, incluso los intereses de un grupo de propietarios (las Multinacionales, las S.A. los grupos de inversión etc.) supone el antagonismo de los intereses de otro grupo de propietarios (la pequeña y mediana empresa).

Hoy día los propietarios abarcan desde los grandes banqueros, accionistas de mercado de valores, grandes empresarios hasta el pequeño accionista o el dueño de una tienda de “chuches”.

La otra clase la proletaria o asalariada le sucede un tanto igual, presenta un grado complejidad y amplitud enorme, a veces el nivel de renta de algunos trabajadores superan las ganancias de grupos de la clase burguesa por lo que se forma un entretejido social difícil de identificar y separar, pues no resulta extraño identificar a un asalariado como un burgués por sus ingresos y por el tipo de vida que lleva, en especial me refiero a algunas profesiones liberales sin especificar, o al revés algún “empresario” lleva una vida mísera y ruin.

Hoy día, el significado peyorativo del término “burgués” ha cambiado notablemente. Hoy no representa al “ogro” explotador del pobre proletario. El burgués, y con él la vida burguesa representa “la felicidad” escenificada en los medios de propaganda capitalista, la publicidad, la ley de la moda y se manifiesta en la clase media norteamericana, vida del consumista, el ideal a imitar y la lucha por conseguirlo, coche deportivo, segunda, tercera vivienda, marcas de primera en el vestido etc.

Por otra parte, las conquistas logradas por la clase trabajadora, sus organizaciones sindicales, sus convenios, sus negociaciones con la clase empresarial ha dado como fruto la “sociedad de bienestar” inimaginable en tiempo de Marx, donde no existía ni el derecho a la seguridad ni a la higiene. Las mejoras salariales, el periodo de vacaciones, la seguridad social para todos, derecho a la jubilación (tema a debate por su coste económico cada vez más insostenible), derecho a un subsidio de desempleo etc.

5.3.2.3. La alienación política-jurídica

Tanto la alienación política como la jurídica son dimensiones de la alienación social y por tanto brotan de ella.

Hegel había presentado el Estado como síntesis social suprema. El Estado es la síntesis reconciliadora de las voluntades múltiples y encontradas. Esta instancia superior, en cierto modo exterior a la sociedad, garantiza la unidad y da sentido a la sociedad misma.

El Estado en Hegel se comprende dentro de la dialéctica del Espíritu, cuando el Espíritu se objetiviza como Espíritu Objetivo se plasma en el derecho, la moralidad y la eticidad.

El despliegue triádico del Espíritu Objetivo a través de la eticidad se va a manifestar en la familia, la sociedad y el Estado. El Estado aparece en el proceso dialéctico hegeliano como la manifestación del Espíritu que ha conseguido ser Absoluto. El Espíritu Objetivo se niega y como negación aparece afirmado El Espíritu Absoluto, este Espíritu alcanza su última instancia en el arte, la religión y la filosofía. Pero en la historia el Espíritu Absoluto alcanza su máxima expresión y desarrollo en el Estado prusiano.

En Marx, en cambio, la unidad social no puede venir de fuera, de una instancia superior sino que ha de darse en el interior mismo de la sociedad. Una unidad expresada en la desaparición de todo ente supraindividual cuya función no es otra que la de provocar la alienación política o del Estado.

La unidad que representa el Estado en la sociedad capitalista es ficticia y artificial. Pues se trata de una unidad que encubre las contradicciones sociales internas en lugar de resolverlas.

El Estado consolida con su fuerza coactiva un orden social y jurídico en el se favorece a un grupo de privilegiados. Se presenta al Estado de todos y para todos, pero lo es de unos cuantos: *“todo lo que sale de la boca del Estado es mentira”*. Entre lo que el Estado dice ser y en realidad es; es pura contradicción.

El Estado para Marx es el signo de la influencia exclusivista de una clase social dominante “es la encarnación de la explotación del hombre por el hombre”.

En la sociedad capitalista aparecen un conjunto de aparatos institucionales y normas destinadas a reglamentar el funcionamiento de la sociedad en su conjunto, quien asegura el funcionamiento es el Estado que monopoliza la “violencia legítima” y cuya función principal es mantener bajo la sumisión de la clase dominante la clase dominada.

El Estado actúa reprimiendo y coaccionando a través de las fuerzas que legaliza: policía, ejército, cárceles y tribunales.

Aparentemente, el Estado no interviene en la explotación capitalista sino que parece dejarse desarrollar siguiendo las leyes, aún más, parece que el Estado pudiera intervenir a través de la legislación para limitar esta explotación, pero los hilos invisibles del Estado hace de la clase obrera la propiedad privada de la clase capitalista.

Desde el “Manifiesto comunista” el Estado se concibe explícitamente como un aparato represivo que permite a la clase dominante someter a la clase obrera, a fin de someterla al proceso de explotación capitalista.

Toda la lucha de las clases políticas giran en torno a la detentación del poder del Estado, toma y mantenimiento del poder del Estado. Cuando el proletariado se ampara en el poder político, el Estado no puede desaparecer de un día para otro. Es necesario destruir el aparato del Estado anterior y construir uno nuevo de carácter proletario, pero este tipo de Estado del proletariado tenderá a ir desapareciendo a medida que avance el comunismo, pues la función de dominación política que definía al Estado ya no tendrá sentido.

Así nos lo confirma un fiel seguidor de Marx, Lenin: *“Sólo el comunismo suprime en absoluto la necesidad del Estado pues bajo el comunismo no hay nadie a quien reprimir”*.

LA ALIENACIÓN JURÍDICA

Es la legalización de manera oficial del papel del Estado como aparato represor y la regulación de relaciones de propiedad en lo que se manifiestan las diferencias económicas existentes. Estas regulaciones vienen a ser establecidas en el campo del Derecho. Ley establece que lo que debía de ser para toda la comunidad queda en manos de poderes privados. Las leyes y con ellas el Derecho serán leyes que favorecerán a los privilegiados tratando de someter a la clase proletaria. La justicia siempre se entenderá como justicia de quienes detentan el poder político: el Estado, y el poder económico: los propietarios.

5.3.2.4. La alienación religiosa

Es un producto teórico o forma de conciencia que tiene como base o premisa explicativa una forma de producción. Luego una forma de producción económica alienada produce una forma alienada de conciencia. La religión es una forma de conciencia alienada porque no es más que el reflejo de un mundo invertido.

Marx acepta el presupuesto feuerbachiano religioso, así, la religión es la proyección fuera de sí de un yo, que se encuentra dividido consigo mismo en las condiciones de lo real. La proyección que hace del hombre en su ser genérico hacia un más allá es lo que constituye a la religión.

Dios es la proyección del ser eterno del hombre. El hombre en su etapa infantil de la humanidad desconoce su propia esencia y proyecta en la idea de Dios lo que, en realidad, son atributos humanos. Esta proyección es una alienación, pues escinde al hombre en su propia esencia. Para que Dios sea todo, para que tenga todas las cualidades el hombre ha de vaciarse en ellas. Como dirá Marx, *“cuando más pone el hombre en Dios, menos guarda en sí mismo”*.

La proyección feuerbachiana toma forma de resignación o de justificación, conciliación en un más allá, el reino está en el cielo.

Marx aceptó de buen grado la posición de Feuerbach pero no se queda con la descripción del fenómeno patológico de la proyección, sino que intenta descubrir las causas del mismo ¿Por qué proyecta el hombre su ser fuera de sí en la idea de Dios? Porque se siente desgraciado, no realizado, alienado en este mundo. El sentimiento religioso es la consecuencia de un malestar social.

El hombre está destinado esencialmente a realizarse en la tierra y gracias a la tierra, pero no puede conseguirlo porque existe la alineación económica. La religión es un sueño provocado por la infelicidad social y económica.

Los que creen en Dios necesitan consolarse de su alineación terrena pensando en otro mundo donde reine la justicia que en este no encuentra.

La religión sería inocua si no condujera a la inercia, a la resignación, pero no es así, es el **“opio del pueblo”**, actúa como narcótico que adormece las fuerzas vitales, y evita que los individuos se rebelen contra las situaciones sociales y económicas injustas que la han provocado.

Así pues, la religión aliena al ser humano proyectándolo en un Dios imaginario, alejándolo del desarrollo y realización de la humanidad. El hombre crea la religión a través de la sociedad y del Estado poniendo el consuelo en el cielo, felicidad adormecedora del pueblo.

REFLEXIÓN

Marx nos ha presentado la alienación religiosa dentro de una sociedad dividida en clases. Pues el alienado es el proletario, el propietario no vive esa situación.

¿Cómo entonces se explica el hecho religioso en el propietario? ¿qué sentido tendría adormecer al capitalista?, ¿qué sentido tiene el hecho religioso a lo largo de la historia donde todavía no había aparecido formas de producción capitalista?

La religión es milenaria y aparece desde el comienzo de la humanidad y siempre la ha acompañado.

¿Qué sentido tiene el hecho religioso en los ciudadanos griegos o en la nobleza medieval que no viven una situación de esclavitud?

Marx presenta a la religión como enemiga del comunismo, decir marxismo es afirmar ateísmo.

Suponiendo que pudiéramos realizar o llevar a cabo una sociedad comunista, ¿podríamos eliminar del hombre el ansia de ser infinito y aceptar la brevedad de la vida?

Si comunismo es ateísmo, ¿qué sentido tiene la teología de la liberación que emite el mensaje de la liberación de los pueblos oprimidos? No resulta ninguna paradoja unir marxismo con cristianismo, es un hecho histórico.

5.3.2.5. La alienación filosófica

Es un producto teórico o forma de conciencia del mismo modo que la alineación religiosa. La filosofía y la religión son formas de conciencia, y tienen como base formas de producción correspondientes. Las condiciones de vida material son las que determinan la conciencia y no al contrario. Una forma alienada de producción le corresponde formas alienadas de conciencia.

Las formas de conciencia deberían manifestarse como el reflejo de un hombre que se realiza plenamente en su trabajo y que vive satisfactoria y pacíficamente su inserción en la sociedad, pero nada de esto sucede.

La conciencia es otro rasgo esencial de la naturaleza humana. La conciencia se define como intencionalidad, como orientación de alguien hacia algo.

El animal orienta su conducta biológica e instintivamente, y las cosas que no entran en el área de sus necesidades no tienen interés para él y son prácticamente inexistentes. Las cosas no son, sino en la medida en que se conectan con sus necesidades biológicas, carece de un mundo objetivo independiente de sus necesidades, no existen en el animal vivencias subjetivas independientes de sus estímulos.

El hombre, en cambio, mediante el trabajo adquiere conciencia, subjetividad y objetividad. Cuando actúa, mente y mano funcionan a la vez por lo que capacidad intelectual y habilidad física van al unísono.

La conciencia del hombre real está vinculada a la materialidad de la vida. La conciencia siempre es de la práctica existente, no hay separación entre función teórica y práctica. El trabajo produce el ser consciente. La conciencia es una manifestación de las relaciones de la actividad laboral y no al revés.

En la sociedad capitalista la conciencia filosófica participa en la alienación de la vida.

La filosofía es una forma de conciencia alienada en la medida en que ha perdido todo contacto con la realidad. El paradigma de la alienación de la conciencia filosófica es la filosofía de Hegel.

Nos dirá Marx de Hegel, que éste ha hecho caso omiso de la producción real de la vida al construir su sistema; en lugar de escribir el desorden de la sociedad capitalista se ha refugiado en un mundo de ideas irreales con la intención de armonizar lo que en realidad está escindido. Hegel no pone los pies sobre la tierra sino que su idealismo le lleva a separarse del contacto con la realidad.

No cabe considerar a Feuerbach como una excepción en el rechazo de Marx. Es cierto que Feuerbach corrigió el idealismo de Hegel y puso al hombre material, pero su materialismo está igualmente alejado de la realidad. Es un materialismo puramente abstracto, contemplativo, carece de perspectiva histórica, nos muestra un hombre estático e intemporal. Él como los demás filósofos, no han pasado de contemplar el mundo, sin transformarlo.

Frente a estas concepciones que Marx rechaza, nos ofrece un hombre de actividad sensible, creadora y práctica del trabajo. No es una actividad del hombre individual (Feuerbach) sino del hombre social e histórico. El resultado de la praxis es la transformación revolucionaria del mundo, la humanidad socializada. Marx quiere que la filosofía se unifique con la praxis. La filosofía auténtica será aquella que sepa articular dos aspectos:

- a) El conocimiento científico de la realidad social.
- b) La acción política con vista a la transformación revolucionaria.

En síntesis, la filosofía es práctica política, basada en el análisis científico de la realidad social.

5.4. LAS IDEOLOGÍAS

La crítica a las ideologías, está estrechamente ligada a las formas de conciencia y a las alineaciones en general. Forman parte de la superestructura como conjunto de ideas que se superponen al sistema productivo..

5.4.1. El término ideología en Marx abarca dos significados

- a). Conjunto de ideas o representaciones humanas, formas de conciencia de manera neutral. Tiene un uso sustantivo y da pie a una teoría explicativa. Una teoría que trata de estudiar la relación existente entre las formas de conciencia en general y las condiciones de existencia en general. Son formas de conciencia que pertenecen a la superestructura de toda sociedad y viene determinada por la infraestructura económica, la forma de producción.

Si un pueblo vive de una determinada manera, sus ideas, su arte, su religión, su filosofía están fundamentadas en las condiciones materiales. Se toma como base el modo de producción histórica para explicar los diversos modos de producción teórica y formas de conciencia. Luego, las formas de conciencia en general dependen de las condiciones de vida material.

- b). Línea iniciada por Napoleón, lo utiliza peyorativamente con una valoración negativa.

Es una deformación de la conciencia, pensamiento abstracto y alejado de lo real.

Tiene un uso adjetival y da pie a una teoría del conjunto de representaciones mentales deformadas. En este sentido, se trata de aclarar los mecanismos que conducen a las condiciones de existencia de una sociedad clasista y de conciencia deformada.

Es en este segundo sentido cuando la ideología adquiere mayor fuerza en Marx. La Ideología como falsa conciencia que no permite a los hombres comprender las fuerzas que guían su propio pensamiento. La deformación se debe a las condiciones sociales de existencia.

La ideología en su uso adjetival es un conjunto de ideas dirigidas para justificar una determinada realidad histórica. La ideología es un conjunto de ideas que falsean una realidad histórica.

5.4.2. funciones de la ideología

- a) La principal función de la de ocultar una situación real de opresión y contribuir a su mantenimiento.
- b) La ideología sirve en interés a quienes tienen el poder en una determinada sociedad, en el caso del capitalismo, a los dueños de los medios de producción.
- c) Asegura aparentemente la cohesión entre los hombres, dentro de la estructura real, que no es otra que la explotación de clases.
- d) Desfigura el pensamiento humano en beneficio de los intereses creados de la clase dominante.
- e) Tranquiliza los sentimientos de impotencia de la clase dominada con mensajes narcotizantes.
- f) Garantiza la dominación de una clase sobre otra, haciendo aceptar a los explotados su situación como algo que viene de la naturaleza o como algo que viene impuesto desde el cielo. Así lo muestran sus creadores como A. Smith y David Ricardo.

Origen

La primera forma histórica de ideología son los mitos. Aparecen en ellos los dioses y los héroes que someten a los hombres a su capricho y voluntad. El destino, la fortuna o la desgracia quedaba en manos de los dioses o las moiras por lo que podían hacer lo que quisieran y de este modo, se justificaba la existencia de la realeza y nobleza (señores) y por otra parte los esclavos. Con la especialización y la división del trabajo como consecuencia la subdivisión de la ideología en cuatro formas que se corresponden a las formas de alineación ya analizadas.

5.4.3. Clases de ideologías

- a). *La ideología económica* es la base o raíz de todas las ideologías se basa en todos los presupuestos teóricos desarrollados por Smith y Ricardo que justifican el funcionamiento del liberalismo económico, las leyes del mercado, los salarios bajos, la necesidad del paro etc. como justos y necesarios para el buen funcionamiento de la sociedad, en esta ideología la consideración del asalariado es la de una pieza del engranaje del sistema, animal de carga o mera mercancía que tiene un valor y un uso.
- b). *La ideología política* presentará al Estado como un ente exterior neutro que regula el buen funcionamiento del sistema económico y es solidario con los pobres y oprimidos. Pero en realidad, el Estado es manejado por el capitalista (fuerzas de poder económico de la sociedad) y lo usa a su antojo y conveniencia. Todos los mecanismos del Estado estarán al servicio de la clase dominante (los dueños de los medios y modos de producción), la policía protegerán la propiedad privada de los poderosos, los jueces impartirán una justicia que favorecerán a los capitalistas y la administración estará al servicio de quienes proporcione buenos ingresos.
- c). *La ideología filosófica* se entiende como idealismo hegeliano y como dogmatismo. En cuanto idealismo porque representa formas de conciencias alejadas de la práctica material dentro de un mundo abstracto e impersonal, respecto al dogmatismo porque aunque pudiendo ser una

ciencia materialista y positiva (forma aceptada por Marx) presenta los hechos económicos como si fueran inmutables y eternos fuera de la temporalidad histórica.

La ideología filosófica sirve para justificar la división de la sociedad en dos clases de trabajos: el teórico y el manual como irreconciliable. El trabajo intelectual se manifiesta como algo puro, separado del mundo material. Aparecen individuos dedicados al trabajo de la pura teoría cuando en realidad se trata de una deformación ideológica, del mismo modo sucede con la división de la sociedad en clases sociales.

d). *La ideología religiosa* como reflejo de un mundo invertido no actúa de forma inoperante sino que narcotiza y seda ante las inquietudes de la clase dominada.

5.4.4. Reflexión

Desde que Marx llevó a cabo el análisis de la ideología hasta nuestros días, entrado en el tercer milenio de la era cristiana, no se puede entender un análisis serio de la sociedad sin tenerlo presente. Hoy, el discurso ideológico dominante es el economicista pragmatista que proclama el “fin de todas las ideologías” Dicha pretensión desde las ideologías de las ciencias humanas resulta imposible de mantener, ya que sus métodos y presupuestos están impregnados de valoraciones.

Las ciencias humanas como ideología es un conjunto organizado y coherente de representaciones del mundo humano y de la historia cuyo fin no es otro que legitimar el orden social, político y económico existente, está dirigido a justificar la situación social y política de un grupo social y propone además una determinada orientación a la acción histórica.

Cuando la ideología de un grupo expresa el punto de vista que tiene el poder político se le suele identificar como *ideología conservadora*, cuando se pretende retornar al pasado entonces hablamos de *ideología reaccionaria* y cuando el pensamiento está por la labor del cambio, entonces hablamos de *progresistas*.

Por último, cuando el cambio es prácticamente de ruptura con el presente o el pasado entonces hablamos de ideología radical.

Desde principio del s. XX con **Scheler** y **Mannheim** la noción marxiana de ideología adquiere un mayor ámbito de aplicabilidad que el reduccionismo de la lucha de clases.

La connotación de la ideología en Marx es sobre todo moral, visión falsificadora y perversa de la clase burguesa que imponía sus valores mediante las leyes, la educación, el arte, la religión o la cultura en general y por otra parte, tenían connotaciones epistemológicas con el tema de la alineación.

Mannheim junto a pensadores posteriores como **Horkheimer**, **Marcuse** y **Kolakowski** entre otros, van a entender la ideología no como instrumento propio exclusivo de la clase burguesa sino de forma universal.

Así, según Mannheim, todos los grupos sociales incluido la clase trabajadora “proletarios” tienen una conciencia de la realidad deformada y desviada de la verdad debido a sus intereses particulares.

Esta nueva visión de la ideología supera con creces la “obrerista” marxiana.

La situación que tiene el tema actualmente es pues, la superación de ideología particular por ideología universal.

Así pues, las ideologías no han muerto, según había vaticinado **Daniel Bell** en los años sesenta del siglo pasado, al referirse al fin de la ideología comunista.

Por lo que defiende que toda ideología forma parte de todo sistema de representaciones y valores, y que todo ser humano tiene su ideología determinada por su posición social, su perspectiva y cultura en la que vive su historia.

Destaca en nuestra sociedad, en estos tiempos, los grupos ideológicos de presión que defienden frente al poder ideológico legitimado "el poder del estado" el cambio progresivo de la sociedad bien a través de medios pacíficos, por ejemplo los grupos de ecologistas o bien a través de medios violentos, así lo sufrimos en los grupos terroristas tanto islamistas como vasco.

Si cabe destacar históricamente grupos ideológicos de presión no se nos debe olvidar el movimiento feminista y el movimiento sindical obrero.

Éste en cuanto a la concepción del estado de bienestar del obrero o asalariado y aquél en cuanto ha logrado un cambio radical en la concepción de la naturaleza de la mujer integrada a la sociedad y al mundo laboral, no definida como reproductora y administradora de la familia, sino reconocida en derecho con la misma igualdad que los hombres.

5.5. EL MATERIALISMO DIALÉCTICO

5.5.1. Sobre el concepto materia

- a). No existe más realidad que materia.
- b). La materia es temporal en cuanto a un ser individual, pero infinita considerada en general, y como tal, es indestructible.
- c). La materia es espacial tridimensionalmente (ancho x alto x profundo).
- d). La materia sufre movimientos y cambios rectilíneos o curvilíneos o la combinación.
- e). El origen de la materia es evolutivo según las tesis de Darwin, en este sentido el hombre es una materia que procede del animal.
- f). Si todo es materia entonces ¿qué es la conciencia?
- g). La conciencia es una manifestación de la materia.
- h). Lo que define la conciencia humana a diferencia de la animal es su conciencia social.
- i). La conciencia social le hace despertar una conciencia de clase la cual le hace ver los intereses de un grupo social sobre otro.
- j). También define a la conciencia como conciencia de sí mismo con capacidad de amar, comprender y decidir con libertad con los otros.

5.5.2. Sobre el concepto dialéctica

- a) El antecedente más inmediato y de mayor impacto sobre Marx es la concepción de dialéctica de Hegel, que a su vez le influyó el presocrático Heráclito.
- b) La dialéctica de Marx no es otra que la noción invertida de la concepción hegeliana.
- c) Marx conserva de Hegel la inevitabilidad de los pasos dialécticos con objeto de comprender cualquier determinación en su correlación con otras fases.
- d) La dialéctica en Marx es de la realidad, la materia; y no de la Idea, el Espíritu (Hegel).
- e) La dialéctica material será un método para comprender el movimiento real de las cosas, no las abstracciones conceptuales hegelianas.
- f) La realidad material se define como transformación y revolución. La Idea como realidad se entiende como justificación y conservación.

- g) La categoría clave de la dialéctica de Marx es la contradicción o negación, la de Hegel la totalidad, unidad, síntesis.
- h) En las fases dialécticas el momento decisivo en Hegel es el último que conserva y supera los momentos precedentes constituyendo un todo. El método hegeliano comprende el estado de cosas afirmándolo, negándolo
- y) y negando lo negado. En Marx, el momento decisivo es el segundo, de la negación, la antítesis.
- j) 1. La estructura del sistema hegeliano es cerrado, total, definitivo que comprende a todo, en Marx el sistema está por hacerse y es incompleto
- 2. La dialéctica en la historia y en el mundo están por hacerse en Marx mientras que en Hegel hablamos de historia y mundo acabados.
- 3. Mientras la dialéctica marxiana es abierta, inacabada porque el mundo y la historia están inacabados; la hegeliana es una dialéctica acabada completa y omniabarcante de los momentos anteriores.

5.5.3. Sobre el materialismo dialéctico

Aunque Marx en sus obras la “*Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*” y en “*Miseria de la filosofía*” desarrollará el tema de la dialéctica, sin embargo, es a **Engels** a quien le debe el descubrimiento de las leyes del materialismo dialéctico, expresadas en la obra de Engels “*Dialéctica de la naturaleza*”. También se analiza en la obra, “*Antidübring*”.

Engels aplica la dialéctica a la naturaleza en general, y comienza con su famoso principio principio que desarrollará en los siguientes aspectos:

a) Ley del tránsito de la cantidad a la cualidad.

Toda evolución se desenvuelve en una doble fase (se detalla el desarrollo de todos los seres de la naturaleza)

1. Fase evolutiva: en la naturaleza se producen cambios cuantitativos, progresivos (cambios superficiales).
2. Fase cualitativa: en la evolución se producen saltos, por el que el ser cambia de cualidad, pasado de un ser determinado a otro ser determinado (cambio revolucionario). Esta fase se observa en el paso de lo material a lo vegetal, de ésta a la animal, y de ésta al hombre.

b) Ley de la Unidad y Lucha de los contrarios.

En esta ley se explica el origen del movimiento en la naturaleza. La causa del movimiento está en los seres mismos, lo explica por la composición de la materia. En la materia existen dos elementos antagónicos, originando una tensión, una lucha de contrarios, saliendo de este modo, el movimiento y el cambio, por ejemplos la electricidad como resultado de la unión del polo positivo y el negativo, o la lucha de clases.

c). Ley de la negación de la negación.

Toda realidad evoluciona por un proceso dialéctico y como resultado es la negación de la negación, y así, sucesivamente. Es un desarrollo de la ley primera. Pues en el cambio no ha surgido un ser totalmente nuevo. La negación dialéctica presidirá todo cambio y se constituirá ciclos abiertos en espiral ascendente. La tríada dialéctica de Engels estaría constituida por:

- 1) contrario uno (negación),
- 2) contrario dos (negación + negación),
- 3) contrario tres (negación).

5.5.4 Materialismo histórico

Es la ciencia humana constituida como teoría científica que tratará sobre la formación y el desarrollo de la sociedad.

Los rasgos básicos del ser humano son: a) el trabajo, b) la socialidad y c) la consciencia, estos rasgos no deben entenderse como algo fijo e inalterable. Marx no cree en un hombre eterno independiente del proceso histórico.

La historicidad será el cuarto rasgo del ser humano. Nos dice Marx que los animales no tienen historia aunque se encuentre en el devenir histórico al carecer de intenciones y conciencia. El hombre en cambio produce su vida y su historia. La historia es el proceso de formación y creación continuada del hombre por su propia actividad, por su trabajo. Ser hombre es hacerse en la historia. Por eso comprender al hombre es comprender su historia.

La historia no es obra de un solo individuo sino de una colectividad, en la que cada uno aporta una pequeña parte. La sociedad es la que nos puede suministrar un criterio unitario para captar la historia como evolución. Desde este punto de vista, el social y comunitario, la historia del hombre aparece como un proceso unitario que se orienta hacia la realización universal del hombre en libertad, hacia la apropiación real del ser humano por y para el hombre.

El hecho de que la historia se oriente en términos globales a la realización del hombre no significa que esta realización se consiga linealmente, sin quiebras ni contradicciones. El proceso histórico marxiano tiene una estructura dialéctica en la que la negación o contradicción desempeña el papel más importante porque es la negación quien fuerza a seguir adelante el proceso histórico. En este sentido, es cuando hay que situar tanto la ideología como las alienaciones como formas históricas de negación humana, pero que dialécticamente exigirán su superación.

Los elementos más relevantes para comprender la historia humana como una obra colectiva se reduce al desarrollo del trabajo, es decir, el desarrollo de los medios y formas de producción.

Si la historia es un proceso de creación continuada del hombre y el hombre se autoproduce y transforma a sí mismo por el trabajo, el desarrollo de la historia humana tendrá que ver necesariamente con la actividad laboral. La unidad de progreso de la colectividad deberá ser el desarrollo del trabajo. El desarrollo del trabajo para que se realice necesita de medios de trabajo, que a su vez se traducen en formas específicas de producción. A medida que esos medios y formas se hacen más eficaces se perfecciona el mundo utilizable para el hombre.

En la sociedad no sólo hay formas de producción económica sino también hay otras cosas (**superestructura**), así la sociedad se nos presenta como un conjunto muy variado de relaciones sociales, jurídicas (el derecho), políticas (el Estado), impregnadas a su vez por múltiples formas de conciencia: morales, religiones, artes, metafísicas, filosofías. Este conjunto de ideologías no son ideas o categorías eternas sino productos históricos transitorios.

Nos dice Marx que si queremos descubrir la auténtica anatomía de la sociedad y su desarrollo histórico, tenemos que partir de la base económica (**infraestructura**); el resto deriva de ella. La base es el régimen de producción imperante lo demás es un reflejo de lo anterior. La superestructura, o sobreestructura son sombras de la estructura, sólo participa indirectamente de su historicidad.

Utilizar a las ideas para la explicación de la historia es hacer de la sombra la explicación de las cosas, en lugar que las cosas sean explicación de la sombra.

La fuerza motriz de la historia no es ni la crítica de las ideas de Feuerbach ni la Razón Astuta de Hegel, sino la revolución práctica de las relaciones sociales existentes.

En otras palabras, la manera con que el hombre produce su vida material determina el proceso de la vida social, política, jurídica y espiritual. Al establecer una determinada de forma de producción económica, a la misma vez se establece un modo de vida social como efecto de lo anterior, ya que al no tener historia propia la superestructura se transforma conjuntamente con la producción y la relación material de los hombres.

Ahora bien, las ideas que dominan en una época histórica, son las ideas de la clase dominante y éstos dan a las ideas la forma de universalidad y se las presenta como las únicas formas racionales válidas, pero como comentamos más arriba, la historia está constituida por las fuerzas y modos de producción. Toda la colectividad ha de vivir el proceso de producción que el mundo ofrece.

5.5.5. De este proceso resulta lo siguiente:

- a) Los medios de producción traen consigo un conjunto de relaciones, que son relaciones de propiedad. Por un lado, un grupo propietarios dueños de esos medios y otro grupo que no poseen los medios de trabajo. Las relaciones sociales que aparecen entre estos dos grupos es de oposición. Nos dice Marx, mientras los medios de producción no sean de todos, sino de unos cuantos, la historia se verá atravesada por la lucha de unos contra otros (lucha de clases).
- b) Estas relaciones sociales comienzan siendo meras relaciones de hecho, establecidas por la fuerza de manera más o menos brutal. Pero pasan a convertirse en relaciones de derecho, en relaciones jurídicas. El derecho es la pura facticidad hecha ley.
- c) De las relaciones jurídicas nacen las relaciones políticas, el Estado. Si el derecho que sanciona unas relaciones sociales fácticas careciera de fuerza coactiva, no habría garantía alguna de que se cumplieran las leyes. Es el Estado, con su fuerza coactiva, el que protege la ley y, a través de ella, las relaciones sociales existentes.
- d) A partir de todo ese orden vital que hemos descrito, enraizado en la base económica subyacente, se comprende las diversas formas de conciencia. Si un pueblo vive de determinada manera, es comprensible que sus ideas, su arte, su religión y su filosofía refleje esa situación vital de forma más o menos inconsciente.

El factor económico es, pues, para Marx, la clave para entender las transformaciones históricas. En cada época de la historia, la superestructura es una simple consecuencia de la forma de producción. Cuando esta forma de producción cambia, se altera paralelamente la vida social, política y espiritual que depende de ella. Los modos de producción se suceden discontinuamente como resultado de las transformaciones y rupturas históricas en cuya base se encuentra la lucha de clases que actúa como motor de la historia. Las fuerzas productoras de la sociedad llegan, en el curso de su desarrollo a entrar en contradicción con las relaciones de propiedad existentes en las formas de producción. Ello va a dar lugar a la revolución social y al tránsito de un tipo de sociedad a otro.

Un modo de sociedad no desaparece hasta que su modo de producción haya dado de sí todo lo que contenía y las fuerzas productoras hayan llegado a su máximo desarrollo, tras un lento proceso de incubación. El salto de una sociedad a otra, de una forma de producción a otra no se da sino existen las condiciones materiales que para que sea posible.

Según Marx, la historia se ha ido configurando a través de diversos modos de producción:

1. Comunismo primitivo o colectivismo social,
2. Modos de producción esclavistas o de dominio y sometimiento “asiático”, “antiguo”,
3. “Esclavista”, “feudal”,
4. “Burgués moderno o capitalista”.

Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica de producción. Según Marx, vivimos en prehistoria de la sociedad humana bajo la forma de las relaciones de producción burguesa.

En la sociedad capitalista, las fuerzas productoras que se han desarrollado en su seno (proletarios) crean las condiciones materiales para que se disuelva ese antagonismo en su favor. En el seno del capitalismo se gesta su propia destrucción.

El fin del modo de producción capitalista coincidirá necesariamente con el fin del capital como relación social y aparición de una sociedad nueva. Después ya no habrá historia, devenir, pues faltará la contradicción, nacerá la sociedad comunista tras prolongados esfuerzos. El comunismo se presenta como la revolución de la última fase del materialismo histórico.

5.5.6. La perspectiva dialéctica en la que Marx contempla la historia humana puede reducirse a tres estadios fundamentales

- a) **Comunismo primitivo** (Fase de afirmación). La comunidad primitiva posee una unidad espontánea, natural. El individuo apenas es autónomo, puesto que se encuentra estrechamente ligado a formas de colectividad, como son la familia, el clan, la tribu. En esta fase, la producción y la propiedad son comunes y no existe la división del trabajo.
- b) **Economía del intercambio** (Fase de negación). La producción de bienes aumenta con lo que aparecen excedentes que se intercambian y una división de trabajo. Esta división laboral origina una producción independiente, no colectiva y con ello aparece la propiedad privada. La economía de intercambio (bienes, servicios, mujeres, etc.) se va multiplicando a lo largo de la historia, dando lugar a diversos sistemas de producción que culminarán en la sociedad capitalista.
- c) **Recuperación del comunismo** en forma superior (Fase de negación de la negación) La sociedad capitalista lleva en su seno contradicciones internas que conducen inexorablemente a su propio desmantelamiento o superación. No se trata, de recuperar el comunismo primitivo, sino de construir una forma de comunismo mucho más elevada, ya que en él se conservarán todos los progresos alcanzados en las anteriores etapas de la historia. Este comunismo.
 - c.1) Será consciente y libremente aceptado y no meramente espontáneo o natural.
 - c.2) Será universal, mundial no limitado a áreas geográficas parciales.
 - c.3) Constituirá una forma de vida plenamente humana y libre en la que la naturaleza quedará dominada en lugar de ésta la que domine al hombre. Un comunismo de la abundancia material y espiritual, no de la pobreza.

La fórmula para conseguir la emancipación del hombre alienado en la sociedad capitalista se reduce a implantar el comunismo, la formación de una auténtica comunidad humana. “*Con la proclamación del comunismo se pondrá fin a las contradicciones y los hombres vivirán en comunidad, sin estructuras antagónicas y sin lucha de clases*”.

Marx no ha sido el primero en proponer un modelo socialista o comunista para cambiar la sociedad: Platón, Moro, Campanella etc. En su época existen varias propuestas que se mueven en un línea parecida. Marx siente la necesidad de marcar las diferencias entre los diversos socialismos y comunismo y el suyo.

Lo que distingue el comunismo marxiano de todos los que le preceden es la manera de superar la alienación. Par la mayoría de los anteriores, tal superación era asunto propio de la educación, de la investigación crítica filosófica que eliminaría las ilusiones y reintegraría a los hombres la conciencia de su propia esencia. En cambio, para Marx, la superación de la alienación constituye una superación de las condiciones de vida en que la alienación surge y no es posible llevarla a cabo más que por medio de la actividad revolucionaria, no por mera ideas.

5.5.7 En el capítulo Tercero del Manifiesto Comunista Marx revisa las formas de socialismo más relevantes, con el fin de establecer con claridad las diferencias que median entre estas propuestas y la suya

- a) **Socialismo reaccionario** que preconiza la vuelta al espíritu o las situaciones supuestamente más solidarias, de etapas históricas anteriores. En el fondo, lo que pretenden es mantener los intereses o bien de la aristocracia de tipo feudal o bien los de los pequeños empresario que temen pasar a engrosar la masa del proletariado, o bien los de la baja burguesía. Es decir, es un socialismo que quiere regresar a formas de explotación que ya han caducado.
- b) **Socialismo burgués** o conservador cuyo representante más destacado es Proudhon. Este movimiento desea mitigar los males sociales, pero con el único fin de asegurar la permanencia y conservación de la sociedad burguesa. Quieren tener las ventajas, es decir, quieren la burguesía sin el proletariado. Lo cifran todo en mejoras administrativas en el marco de las relaciones de producción y les horroriza cual acción revolucionaria, incluso el recurso a la huelga como medida de presión social y política.
- c) **Socialismo o comunismo crítico/utópico** en el que cabría incluir a SaintSimon, Fourier y Owen. Esta propuesta es rechazada también por Marx, aunque siente por ella mucho más respecto que por las anteriores. Marx reconoce que los socialistas utópicos han descubierto las raíces del antagonismo que se da entre las clases sociales pero les reprocha varios aspectos:
 1. Su incapacidad para organizar y comprender la iniciativa histórica del proletariado.
 2. Lo fían todo a la acción educativa y propagandística y no a la acción revolucionaria de la clase proletaria organizada.
 3. Se preocupan de la clase proletaria porque es la que más padece, pero se proponen mejorar los medios de vida de todos, incluidos los privilegiados
 4. Caen en la ingenuidad de buscar apoyo en las clases privilegiadas para llevar a efecto su programa social.

Marx propone un Comunismo mucho más radical y efectivo, en el que juegan un papel determinante la lucha revolucionaria de las clases sociales y el desarrollo de las leyes económicas.

El comunismo marxiano es un socialismo científico que supera la sociedad capitalista, que la aniquila dialécticamente, dando lugar a una sociedad de productores asociados. En esta sociedad, el libre desarrollo de cada individuo constituirá la condición del desarrollo de los demás.

La función liberadora que cumple el Comunismo marxiano queda de manifiesto en el siguiente texto de los Manuscritos: *“El Comunismo como superación positiva de la propiedad privada, concebida como autoexpropiación del hombre, y por ello como apropiación real de la esencia humana por y para el hombre, como retorno del hombre para sí en cuanto hombre social, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente; este comunismo es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y el hombre, la verdadera solución de la pugna entre la existencia y el ser o esencia, entre la objetivación y la autoactuación confirmadora, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y el género”*.

El cambio más decisivo que Marx presenta para la constitución de esa nueva sociedad es la supresión de la propiedad privada. Como ésta es la causa de toda alienación, su eliminación arrastrará la supresión de las alienaciones.

Ahora bien, como la propiedad privada tiene su origen en la división del trabajo, habrá que proceder a anular esa división. Con ello se consigue además eliminar el antagonismo de clases

y, con él, las clases mismas. El comunismo propugna una sociedad sin división de trabajo, sin propiedad privada, sin clases.

Junto a la abolición de los elementos anteriores hay que colocar la abolición del Estado y del derecho burgués como instituciones opresoras.

La abolición del Estado será el escalón final en el proceso revolucionario que lleva al Comunismo. Antes hay que conseguir el poder político, la dictadura del proletariado. También la supresión del derecho burgués hay que hacerla por fases.

En el periodo de transición a la sociedad comunista el derecho burgués será desplazado por el derecho proletario basado en las capacidades y las aptitudes humanas. Luego, en la sociedad comunista se basa en las necesidades humanas. Se pasará así del principio “a cada cual según sus capacidades”, al principio “a cada cual según sus necesidades”. La implantación del Comunismo mediante la acción revolucionaria atraviesa varias etapas:

- a) Democracia. El pueblo toma el poder político y constituye la dictadura del proletariado. Ello lleva consigo la supresión de los privilegios de la burguesía y conduce a la requisita, por parte del pueblo, de los medios de producción, que pasan a ser de todos. Los proletarios se constituyen en Estado.
- b) Socialismo. Es un periodo que se caracteriza por un gran desarrollo de la riqueza y de los medios de producción, gracias a la dictadura ejercida por los proletarios, que administran en un Estado democrático, los intereses de todos. Los antagonismos de clase han desaparecidos. Es una fase intermedia de transición, las aboliciones se hacen gradualmente tanto de las clases sociales como la introducción de la economía colectiva.
- c) Comunismo. Viene a ser la culminación del proceso revolucionario y representa el momento de plenitud, de absoluta libertad, ya que han desaparecido los elementos alienantes económicos, sociales, políticos e ideológicos.

5.6. EL MATERIALISMO HISTÓRICO (SÍNTESIS)

1. Un rasgo esencial del ser humano, es la historicidad.
2. El hombre al producir su vida, produce su propia historia.
3. La historia es el proceso de formación y creación continuada del hombre por su propio trabajo.
4. Ser hombre es hacerse en la historia.
5. El hacerse hombre en la historia no es obra de un solo individuo.
6. Es en la sociedad, en cuanto que expresa la suma de relaciones, la que nos suministra un criterio para captar la historia.
7. La historia aparece como un proceso unitario que se orienta hacia la realización universal hombre en libertad “apropiación real del ser humano por y para el hombre”.
8. Pero esta realización no se consigue de forma lineal, sino que se presentan quiebras y contradicciones, es el proceso dialéctico, en el que la contradicción y la negación desempeñan un papel de primer orden.
9. En este sentido, hay que situar la alineación y la ideología como formas históricas de negación humana que dialécticamente exigirán su superación.
10. La clave para entender la historia se resume en el desarrollo del trabajo y desarrollo de los medios y formas de producción
11. La historia tiene que ver necesariamente con la actividad laboral humana.

12. El progreso de la humanidad se dará a través del desarrollo del trabajo junto a la utilización de nuevos medios y a formas específicas de producción.
13. En la historia no hay sólo forma de producción económica sino también un conjunto de relaciones sociales, jurídicas, políticas impregnadas, a su vez, por múltiples formas de conciencia: religiones y filosofías.
14. Si queremos descubrir la auténtica anatomía de la sociedad y el desarrollo histórico, tendremos que partir de la base económica infraestructura.
15. El resto –relaciones sociales y formas de conciencia derivan de la infraestructura.
16. Luego el determinante de la vida social superestructura es la vida material infraestructura.
17. Ahora bien, los medios de producción se basan en un conjunto de relaciones de producción que son relaciones de propiedad.
18. Las relaciones de propiedad traen consigo la división de clases sociales: los propietarios de los medios de producción y los proletarios, no dueños de esos medios.
19. Mientras que los medios de producción sigan en manos de los propietarios la historia se verá atravesada por la lucha de clases.
20. De las relaciones sociales nacen las relaciones jurídicas: el Derecho y de éstas las relaciones políticas: el Estado que es el instrumento político de la clase dominante.
21. A partir de este orden enraizado en la base económica se comprenden las distintas formas de conciencia: religiones, filosofías.
22. El factor económico es base para entender las transformaciones históricas.
23. La superestructura es una simple consecuencia de la forma de producción.
24. Cuando la forma de producción se altera, cambia la vida social, política y espiritual.
25. Los modos de producción se suceden como resultado de transformaciones históricas en cuya base se encuentra la lucha de clases que actúan como motor de la historia.
26. Un tipo de sociedad no desaparece hasta que su modo de producción no cambie.
27. Hay diversos modos de producción histórica que han producido diversos tipos de sociedad:
 - a) Comunismo primitivo.
 - b) Régimen antiguo esclavista.
 - c) Régimen feudal esclavista.
 - d) Régimen burgués o capitalista.
 - e) Régimen comunista.
28. El modo de producción comunista aparecerá por las contradicciones internas de la sociedad capitalista.
29. La sociedad comunista se caracterizará por la desaparición de las clases sociales, la desaparición de la propiedad privada de los medios de producción o cualquier otra forma y la desaparición del Estado como signo de explotación burgués.
30. La sociedad comunista proporcionará el desarrollo del hombre en libertad y conciencia, en la universalidad, en la igualdad y en la actividad espontánea natural.

5.7. RELACIÓN DEL MATERIALISMO MARXIANO FRENTE AL IDEALISMO HEGELIANO

1. La obra más importante de Marx que hace referencia al idealismo hegeliano es *“La ideología alemana”*.
2. Tras el último discurso de la Razón de Hegel nace una nueva filosofía, la del materialismo histórico.
3. El idealismo es la ideología del poder enriquecido y el materialismo, la ideología del proletariado.
4. El materialismo es una toma de posición de clase, que consiste en rechazar la posición idealista como interpretación del mundo.
5. El idealismo de Hegel interpreta el mundo como reconciliación de todas las contradicciones, o sea, conservadurismo y tradicionalismo.
6. El sistema de Hegel va desde la Idea a la materia, con Marx se procede en orden inverso.
7. El sistema de Hegel consiste en: a) Comprender el estado de las cosas y afirmarlo (tesis o aseveración), b) Negar esa situación (antítesis o contraaseveración) y por último, c) Negación de la negación (síntesis).
8. En este sistema dialéctico de Hegel la contradicción es un instrumento o medio para constituir la totalidad absoluta acabada (la síntesis). La antítesis apenas tiene fuerza en el sistema, la antítesis es servidora de un sistema reconciliado, de una historia y de un mundo concluido.
9. Hay en Hegel una interpretación de un sistema y no de una transformación.
10. Luego la categoría fundamental de la dialéctica hegeliana es la de totalidad, unidad o síntesis. La dialéctica de Hegel es el saber pleno de la realidad reconciliándose.
11. Subyace en el sistema hegeliano una estructura lógica en la que se presenta un orden cerrado, definitivo y total que comprende toda la realidad: la identidad, la escisión y la reconciliación (lógica, naturaleza y espíritu)
12. El Espíritu obedecerá a la dialéctica de la subjetividad, objetividad y Espíritu Absoluto que comprenderá a su vez: arte, religión y filosofía.
13. Un sistema dialéctico el de Hegel que trata de conservar la necesidad e inevitabilidad de los pasos para comprender toda fase o determinación con otras fases.
14. Con Marx, el proceso del materialismo dialéctico cambia radicalmente aunque la estructura lógica de base sigue siendo la misma, afirmación/negación y negación de la negación.
15. El materialismo dialéctico de Marx será el método para comprender el movimiento real de las cosas, no las abstracciones conceptuales hegelianas, y se apoyará , el sistema marxiano en la categoría contradicción, dialéctica abierta e inacabada, porque el mundo y la historia real están también inacabadas.
16. Las leyes del materialismo dialéctico serán necesarias e inevitables y constituyen el desarrollo de la realidad histórica, de la sociedad en su estructura económica.
17. Unas leyes que expresan lo inevitable de sus pasos en la alienación humana y en la supresión de ésta.
18. Si en Hegel la alienación es positiva ya que es el medio de que dispone el Espíritu para progresar a través de la antítesis, en Marx es negativa, pues el alienado no es el Espíritu sino los hombres concretos de carne y hueso. Hombres sujetos a la condición histórica.
19. Nos dirá Marx: “Hegel pierde la realidad del mundo y regresa a la abstracción”.

20. La alienación en Marx posee un contenido antropológico, no es la alienación de ningún Espíritu como pretendía Hegel, ni tampoco como un mero extrañamiento como pretendía Feuerbach sino como una quiebra o ruptura del hombre entero que vive en la historia.
21. Si los rasgos básicos que constituyen esencialmente el ser humano son el trabajo, la socialidad, la conciencia y la historia, todas las situaciones que distorsionan este cuadro son formas de alienación, de ruptura con el magno proyecto global de realización universal humana en libertad.

5.8. RELACIÓN CON BERNSTEIN, WEBER Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

5.8.1. El revisionismo de Bernstein y otros

Eduard Bernstein: amigo de Engels, defensor de la política reformista propia de los socialdemócratas, en su obra *“Los supuestos del socialismo y las funciones de la socialdemocracia”* revisaba y corregía las tesis centrales del marxismo. Bernstein se convirtió en el símbolo del revisionismo y del reformismo, supo ver los puntos débiles del marxismo. Demuestra que las previsiones que constituían el núcleo de la teoría marxista carecen de fundamento y han sido desmentida por la historia:

- a) El agravamiento de la situación económica no se ha producido
- b) El número de los poseedores no ha disminuído sino aumentado
- c) Se ha producido un aumento de la riqueza social y un aumento de capitalistas de todos los grados
- d) Los privilegios de la burguesía capitalista ha cedido gradualmente en el terreno de las instituciones democráticas e) Bajo el movimiento obrero se ha producido una reacción en contra de las tendencias explotadoras del capital.

Por tanto, la historia ha quitado validez a la teoría marxista, contradiciendo con sus hechos las previsiones formuladas: *“aumento de la pobreza, incluso de la clase media, empeoramiento de los conflictos de clase, crisis económica recurrentes, hundimiento del capitalismo...”*.

El marxismo ha cometido el error de proponer unas teorías rígidamente deterministas de la historia humana en su totalidad.

Bernstein rechaza la dialéctica marxista como un elemento falaz, no es una necesidad histórica, sino un valor ideal: de justicia y de igualdad.

También rechaza la dictadura del proletariado como una situación equivocada. El Estado no es exclusivamente represor y administrador de los propietarios. Sino que también constituye una forma de convivencia y un órgano de gobierno. Ya no es un instrumento de la clase explotadora sino que tiene un carácter determinado por la gran mayoría del pueblo.

El movimiento obrero es un factor de fuerza dentro del Estado.

Según Bernstein hay que hacer reformas no revoluciones. Reformas en el seno del Estado reguladas por instituciones democráticas. La democracia es el medio para imponer el socialismo y es la forma de realización del socialismo. La democracia consiste en una supresión del dominio de clase.

Frente al marxismo ortodoxo que piensa en una sociedad perfecta, en un paraíso terrenal, “el mejor de los mundos posibles”

El revisionista se enfrenta con los problemas reales y su objeto consiste en convertir la sociedad que le ha tocado vivir en una sociedad mejor, más justa, más culta, más libre y esta tarea es un proceso inacabable.

El marxismo ortodoxo es un totalitarismo, mientras el revisionismo es un reformismo democrático.

Frente al revisionismo de Bernstein saldrán voces como la de **Kautsky** defensor de la huelga general como instrumento para abrir al proletariado el camino del poder.

Y la de **Rosa de Luxemburgo** que se opondrá también al revisionismo de Bernstein pero también al fatalismo evolucionista de Kautsky en su obra *“La acumulación de capital”* defiende la tesis del hundimiento del capitalismo, pero en la “Revolución de octubre” tuvo una dura crítica contra el bolchevismo: “Lenin se equivoca por completo en los medios que emplea” (decretos, poderes dictatoriales, penas draconianas y un gobierno basado en el terror).

Más tarde llegarían los austromarxistas con **Max Adler** proponiendo un programa científico del marxismo y la expansión del marxismo ortodoxo gracias a **Plejanov** con su obra *“Cuestiones fundamentales del marxismo”*.

Posteriormente, Lenin, Stalin y el marxismoleninismo como ideología oficial de la Unión Soviética.

Por último, llegaría el marxismo occidental representado por Lukács, Korsch entre otros. Los neomarxistas franceses como Garaudy y Althusser o el italiano como el de Antonio Gramsci.

5.8.2. Weber, filosofía de la ciencia y marxismo

Por lo general los epistemólogos son reacios a los rasgos totalizantes y absolutistas del marxismo, tal como ha afirmado **M. Weber**. Weber en su obra *“La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política”* rechaza el supuesto marxiano de un condicionamiento determinista que vaya desde la estructura a la superestructura.

Frente al condicionamiento económico sobre cualquier otro factor humano Weber propone una nueva clasificación de los fenómenos sociales sobre la relación con la economía pero tratando de desdogmatizar el planteamiento marxiano. Absolutizar todo a la economía es presentar un planteamiento unilateral, monolítico.

Hay que rechazar con toda decisión la llamada concepción del materialismo histórico. Una cosa es aceptar el término economía en el proceso histórico y otra convertirla en metafísica y se dogmatice dicha perspectiva.

En conclusión, se puede decir que Weber:

- a) Acepta la perspectiva marxiana en la medida en la que se la considere como un conjunto de hipótesis explicativas que hay que comprobar caso por caso,
- b) Rechaza el que la perspectiva marxiana se transforme en dogma metafísico y al mismo tiempo se presente como una concepción científica del mundo.
- c) No substituir una interpretación causal de la civilización y de la historia abstractamente materialista por otra de tipo espiritualista igualmente abstracta: “Ambas son posibles, pero con ambas se sirve poco a la verdad histórica sin pretender convertirse en una conclusión de la investigación y no en su preparación”.

En el ámbito de la filosofía de la ciencia, **Bertrand Russell**, en *“Ensayos impopulares”*, escribió que la dialéctica es una de las creencias más fantásticas que Marx haya tomado de Hegel.

Pero fue **Popper** en sus obras: *“La miseria del historicismo”* y *“La sociedad abierta y sus enemigos”* quien efectuó las críticas más incisivas al pensamiento del materialismo dialéctico, línea que ha continuado Hans Albert atacando a Adorno y Habermas.

Apelar a categorías como “totalidad” o “dialéctica” se creen estar informando y lo único que hacen es utilizar eslóganes e intimidaciones verbales.

Popper acusa a Marx de ser un falso profeta: en cuanto al historicismo y al totalitarismo. La fe en leyes absolutas y necesarias en la historia humana es una creencia escatológica y pseudoreligiosa en un advenimiento necesario e inminente de un paraíso en la tierra.

Los análisis sociológicos y económicos de la sociedad de su época fueron excelentes pero unilaterales. Efectivamente, examinó las instituciones y sus funciones. Sin embargo, fracasó apenas se convirtió en profeta. Y su fracaso depende la miseria del historicismo que no es otra cosa que una superstición.

El marxismo científico está muerto pero su sentido de la responsabilidad social, su radicalismo moral y su amor por la libertad continúan estando vivos y deben seguir vivos.

Para Thomas **Kuhn** en su obra: *“La función del dogma en la investigación científica”* el marxismo igual que la astrología es pseudociencia.

Para Imre **Lakatos** en su obra: *“La metodología de los programas de investigación científica”*, el marxismo es un programa de investigación degenerativo.

Pregunta Lakatos, *“¿ Qué hecho ha predicho el marxismo desde principio del siglo XX? Lakatos insiste en la actitud anticientífica que asumen los marxistas ante las refutaciones que han sufrido las predicciones”*.

Las predicciones han sido un fracaso. Predijo el empobrecimiento absoluto de la clase obrera, predijo que la primera revolución socialista tendría lugar en la sociedad industrial más avanzada. Predijo que las sociedades socialistas se verían libres de revoluciones. Que no habría ningún conflicto de intereses entre países socialistas. Ninguna previsión se ha cumplido.

Pero los marxista han explicado todos sus fracasos, sin embargo sus hipótesis *ad hoc* fueron en todos los casos constuídas después de los acontecimientos con el fin de proteger la teoría marxista.

Cuando la teoría permanece detrás de los hechos, nos encontramos ante programas que se estacan en la degeneración, tal ocurre en el marxismo, según Lakatos.

Con **Feyerabend**, la cuestión se agrava aún más, en sus obras: *“Contra el método”* y en *“La ciencia en una sociedad libre”*. Él se declara en contra de la postura autoritaria y totalitaria de la ideología marxistaleninista que se presenta como la verdad única y absoluta; y representa siempre y en todo lugar el único instrumento válido de liberación, pero el liberador de ayer se puede convertir en el tirano de mañana.

Las ideologías como el marxismo se deteriora y se convierte en religión dogmática desde el momento que consigue el éxito. Para el marxista sólo existe una verdad y ésta debe prevalecer.

5.9. VOCABULARIO

1. **Alienado:** Un individuo está alienado cuando no toma conciencia de su realidad y está sometido a la vida material y social. La alienación es un factor descriptivo de una situación histórica que permite radiografiar una sociedad enferma y deshumanizada. La alienación es la negación de lo que corresponde al ser humano. Marx trata de desenmascarar las situaciones alienantes y su análisis será la condición indispensable para una terapéutica y recuperación real del hombre. La alienación afecta al hombre en su totalidad pues es una ruptura del hombre que vive en la historia, es una escisión y contraposición entre lo que constituye el ser humano y la realidad trágica de su existencia.
2. **Conciencia:** Marx critica el concepto de conciencia como relación consigo mismo sino más bien la entiende como relación externa: con la naturaleza y con los hombres. La relación externa está determinada por la historia bajo la forma de producción y de trabajo. La relación interna es pura contemplación teórica abstracta, puro aislamiento de la historia y de las relaciones sociales. Frente a Hegel, la conciencia no es un ente abstracto, sino una conciencia histórica y transformadora, es una conciencia de praxis revolucionaria, una conciencia social que nos despierta y nos hace ver los intereses de los grupos sociales dominantes.
3. **Relaciones Jurídicas:** Es la legalización, por parte del Estado, de las relaciones de propiedad en la que se manifiesta las diferencias económicas existentes. La regulación de las relaciones propiedad se establecen en el campo del Derecho. Las leyes serán favorecedoras de la clase dominante y la justicia se entenderá para quienes detentan el poder político (el Estado) y el poder económico (los capitalistas). La ley que debería de ser una ley para toda la comunidad; se convierte en leyes de privilegiados y cumplen la función de someter y reprimir a la clase más desfavorecida, la proletaria.
4. **Estado:** Es el signo de la influencia exclusivista de una clase dominante. "Es la encarnación de la explotación del hombre por el hombre". El Estado representa una unidad ficticia y encubridora de una sociedad dividida y enfrentada. El Estado consolida las fuerzas coactivas, monopoliza la violencia legítima cuya función principal es la de mantener sujeta a la clase dominada. El Estado reprime y coacciona a través de fuerzas que legaliza: el ejército y tribunales. Es necesario, según Marx, hacer desaparecer el aparato del Estado burgués.
5. **Economía política:** Es la ciencia de las leyes que rigen la producción y el intercambio de los medios materiales de subsistencia en la sociedad humana. La economía política no es la misma en todos los países, en todas las épocas históricas, sino que dependen de las condiciones en que los hombres producen e intercambian.
6. **Praxis:** Es la actividad humana en un triple significado:
 - a) cognitivo: el sujeto humano conoce el mundo y lo transforma.
 - b) productivo: el trabajo humano transforma la naturaleza.
 - c) revolucionario: el sujeto humano transforma la sociedad y la historia por medio de la revolución. La filosofía es praxis: "Debe dejar de interpretar el mundo para transformarlo".
7. **Vida Material:** El hombre es un ser natural, instalado en el seno de la naturaleza, rodeado de un mundo de objetos. No es simplemente espíritu, sino materia viva. Y como cualquier ser vivo necesita subsistir, usar el mundo real que le rodea. De esta forma, Marx pretende distanciarse de la concepción del ser humano hegeliano como un ser espiritual, aunque coincidirá con él en que el ser humano es dinámico y esto mismo lo alejará de Feuerbach. Posición netamente materialista.
8. **Ser Social:** El hombre no tiene sentido como un ser aislado sino que es, esencialmente, comunitario, social. La vida humana adquiere sentido en relación con los otros. Esta socialidad se manifiesta en la actividad vital que es el trabajo. El trabajo sólo es posible como actividad colectiva. Los hombres trabajan juntos y producen unos para otros. La socialidad es pues un rasgo esencial del individuo.
9. **Forma (estructura) Ideológica :** Es una determinada representación de la realidad que se constituye mediante ideas, representaciones y comportamientos sociales. La ideología de la clase dominante se proyecta sobre toda la sociedad, es una representación deformada, falseada de la realidad en virtud de los intereses de clases, con lo que se convierte en falsa conciencia, conocimiento ilusorio, falso. La ideología está al servicio de la clase social dominante y su principal función es justificar el privilegio social, económico y política de esta clase y de evadir a los hombres de esa realidad.
10. **La superestructura:** Formada por dos niveles:
 - a) El jurídicopolítico.
 - b) El ideológico (modo de producción espiritual) constituido por el arte, la filosofía, la moral y la religión. La infraestructura condicionará la superestructura ideológica. Hay una relación dialéctica de influencia mutua, pero la infraestructura siempre es determinante.
11. **La infraestructura (modo de producción material):** La constituye el conjunto de actividades por medio de las cuales los hombres producen los bienes necesarios para satisfacer sus necesidades. La actividad productiva es la actividad principal del hombre, que lo implica en una relación doble: con la naturaleza y con los otros hombres. Dos elementos conforman la infraestructura:
 - a) Las fuerzas productivas como capacidad de producción de una sociedad concreta. A cada grado de desarrollo de las fuerzas productivas le corresponden unas determinadas b) Relaciones de producción entre propietarios y explotados.
12. **Modos de producción:** Es un todo orgánico que comprende dos partes:
 - a) La infraestructura económica (base material)
 - b) La superestructura ideológica (modo espiritual)
13. **Trabajo:** Es aquello que hace posible la vida humana, alcanza su libertad y desarrolla su capacidad creativa. Es esencia humana que se objetiva en la naturaleza humanizándola y transformándose a sí misma espiritualmente y materialmente a través de los productos de su trabajo, de la actividad laboral y de la propia naturaleza.
14. **Fuerza de trabajo:** Es el conjunto de facultades que posee el trabajador y se manifiesta cuando éste produce una mercancía. La fuerza de trabajo se vende a cambio de un salario y define al trabajo asalariado.

15. Trabajo asalariado: Aparece en la sociedad capitalista. Ya no será un trabajo de la libertad y la creatividad sino un trabajo alienante. Se aliena respecto a los productos de su trabajo pues ya no le pertenece convirtiéndose en un esclavo de una producción que le es ajena, de la actividad laboral, en lugar de desarrollarse, arruina su mente y su cuerpo, de la propia naturaleza, pues cede su propia esencia a cambio de un salario. El trabajo deja de ser la forma humana de vida para convertirse en un medio de subsistencia. El hombre ya no produce para realizar su esencia sino que trabaja para sobrevivir biológicamente.

16. Fuerzas productoras: Constituida por el trabajo humano y necesita de tres elementos para realizarse:

- a) Materia bruta,
- b) Medios tecnológicos
- c) Fuerza humana cuyo rendimiento da el producto del trabajo.

17. Fuerzas productoras de la sociedad: En la sociedad capitalista, las fuerzas productoras que se han desarrollado en la sociedad están constituidas por los proletarios que crearán las condiciones materiales para que se disuelva el antagonismo de las clases sociales y suponga el fin del modo de producción capitalista, el capital y la aparición de una sociedad nueva. Según Marx, en el curso del desarrollo de la sociedad capitalista entrarán en contradicción con las relaciones de propiedad existentes en la forma de producción, las fuerzas productoras. Ello va a dar lugar a la lucha de clases que actúa como motor de la historia, a revoluciones sociales y al tránsito de un tipo de sociedad a otro. Para que cambie la sociedad, las fuerzas productoras también deben cambiar.

18. Relaciones de producción: Están constituidas por las relaciones que se establecen entre los distintos miembros de una sociedad histórica. Las relaciones que se establecen entre los hombres en la actividad de producción son: el de la técnica que es la forma de dominio sobre los medios de producción y el de las relaciones sociales: de propietario/explotado. La relación viene determinada por el lugar que se ocupa en la división social del trabajo, en el intercambio, en la distribución y apropiación de beneficios. Las relaciones de producción tiene su expresión jurídica en las relaciones propiedad. La desigual distribución del trabajo y del beneficio da lugar a clases antagónicas y a la lucha de clases. Las relaciones de producción da cuenta del carácter social e histórico del proceso del trabajo.

19. Mercancías: Es un todo intercambiable que sirve de valor de uso y valor de cambio. El valor de uso consiste en la utilidad específica que posee un producto para satisfacer una necesidad determinada por medio del consumo. El valor de cambio es la proporción directa por la que puede cambiarse por otra mercancía, expresa una relación cuantitativa, es el valor intrínseco y potencial de la mercancía que se manifiesta a través del cambio.

20. El Capital: Es una relación social entre personas mediada por las cosas, no es una cosa.

Es trabajo muerto (pues su valor pasa a otro), trabajo del obrero en las materias primas, máquinas y propiedad que se alimenta del trabajo vivo: el trabajo del obrero.

21. Plusvalía: Refleja las relaciones de explotación de unas clases sobre otras que Marx pretende desenmascarar. Es el excedente de valor que crea el obrero. En el trabajo hay un tiempo necesario y un tiempo –plusque crea para el capitalista. En la plusvalía está el origen de la ganancia del capitalista y es la manifestación de la explotación del trabajo por parte del capital. Los medios de producción son la condición necesaria para originar la plusvalía que sólo la fuerza de trabajo puede crear.

22. Modos de producción histórica: Según Marx hay cinco modos:

- a) Comunidad primitiva.
- b) Régimen esclavista y sometimiento en las sociedades antiguas.
- c) Régimen esclavista de dominio y sometimiento en la sociedad feudal.
- d) Régimen esclavista burgués o de la propiedad privada que será la última forma antagónica de producción. En el seno del capitalismo se gesta su propia destrucción.
- e) Régimen socialista o de los medios de producción colectivo y de cooperación. A través de una revolución se conquista el poder político, el poder económico y se extingue las clases sociales. La desaparición del Estado burgués será la última fase que nos lleve a la sociedad comunista. La cual se basará en el principio “a cada cual según sus capacidades y a cada cual según sus necesidades”.

5.10 Texto 5. “Contribución a la crítica de la economía política”

Edita, Alberto Corazón,

Madrid, 1970, pp.

PREFACIO

Examino el sistema de la economía burguesa por el orden siguiente: Capital, Propiedad, trabajo asalariado; Estado, Comercio exterior, Mercado mundial. Bajo los tres primeros títulos estudio las condiciones económicas de existencia de las tres grandes clases en las cuales se divide la sociedad burguesa moderna; el enlace de los otros tres títulos salta a la vista. La primera sección del primer libro, que trata del capital, comprende los capítulos siguientes:

1.1. La mercancía,

2.1. La moneda o la circulación simple,

3.1. El capital en general.

Los dos primeros capítulos forman el contenido de este volumen. Tengo a la vista el conjunto de materiales en forma de monografías escritas con largos intervalos para mi propia ilustración, no para la imprenta, y cuya ininterrumpida elaboración, según el plan indicado, dependerá de las circunstancias.

Suprimo un prólogo general que había esbozado porque, después de reflexionar bien me parece que anticipar resultados que quedan todavía por demostrar podría desconcertar, y porque el lector que tenga la bondad de seguirme tendrá que decidirse a elevarse de lo particular a lo general. En cambio, algunas indicaciones sobre el curso de mis propios estudios políticoeconómicos podrían encajar muy bien aquí.

Mi estudio profesional era la jurisprudencia, que sin embargo no continué más que de un modo accesorio respecto a la filosofía e historia, como una disciplina subordinada. Por los años 1842-1843, en calidad de redactor en la Rheinische Zeitung, me vi obligado por primera vez a dar mi opinión sobre los llamados intereses materiales. Las discusiones del Landtag renano sobre los delitos forestales y el parcelamiento de la propiedad rústica, la polémica que

M. von Schapper, primer presidente a la sazón de la provincia renana, entabló con la Rheinische Zeitung, respecto a las condiciones de vida de los aldeanos del Mosela, y por último las discusiones sobre el libre comercio y la protección, me dieron los primeros motivos para ocuparme de las cuestiones económicas. Por otra parte, en esta época en que el afán de “avanzar” vencía a menudo a la verdadera sabiduría, se había hecho oír en la Rheinische Zeitung un eco debilitado, por decirlo así, filosófico, del socialismo y del comunismo franceses. Me pronuncié contra este titulado, pero al mismo tiempo, confesé claramente, en una controversia con la Allgemeine Augsburger Zeitung, que los estudios que yo había hecho hasta entonces no me permitían arriesgar un juicio respecto de la naturaleza de las tendencias francesas. La ilusión de los gerentes de la Rheinische Zeitung, que creían conseguir desviar la sentencia de muerte pronunciada contra su periódico imprimiéndole una tendencia más moderada, me ofreció la ocasión, que me apresuré a aprovechar de dejar la escena pública y retirarme a mi gabinete de estudio.

El primer trabajo que emprendía para resolver las dudas que me asaltaba fue una revisión crítica de la Rechtsphilosophie de Hegel, trabajo cuyos preliminares aparecieron en los Deutsch, Französische Jahrbücher, publicados en París en 1844. Mis investigaciones dieron este resultado: que las relaciones jurídicas, así como las formas de Estado, no pueden explicar ni por sí mismas, ni por la llamada evolución general del espíritu humano; que se originan más bien en las condiciones materiales de existencia que Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, comprendía bajo el nombre de “sociedad civil”; pero que la anatomía de la sociedad hay que buscarla en la economía política. Había comenzado el estudio de ésta en París y lo continuaba en Bruselas, donde me había establecido a consecuencia de una sentencia de expulsión dictada por el señor Guizot contra mí. El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, me sirvió de guía para mis estudios, puede formularse brevemente de este

modo: en la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia. Durante el curso de su desarrollo, las fuerzas productoras de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo cual no es más que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en cuyo interior se había movido hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas que eran estas relaciones se convierten en trabajos de estas fuerzas. Entonces se abre una era de revolución social. El cambio que se ha producido en la base económica trastorna más o menos lenta o rápidamente toda la colosal superestructura. Al considerar tales trastornos importa siempre distinguir entre el trastorno material de las condiciones económicas de producción —que se debe comprobar fielmente con ayuda de las ciencias físicas y naturales y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabras, las formas ideológicas bajo las cuales los hombres adquieren conciencia de este conflicto y lo resuelven. Así como no se juzga a un individuo por la idea que él tenga de sí mismo, tampoco se puede juzgar tal época de trastorno por la conciencia de sí misma; es preciso, por el contrario, explicar esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto que existe entre las fuerzas productoras sociales y las relaciones de producción. Una sociedad no desaparece nunca antes de que sean desarrolladas todas las fuerzas productoras que pueda contener, y las relaciones de producción nuevas y superiores no se sustituyen jamás en ellas antes de que las condiciones materiales de existencia de esas relaciones hayan sido incubadas en el seno mismo de la vieja sociedad. Por eso la humanidad, no se propone nunca más que los problemas que puede resolver, pues, mirando de más cerca, se verá siempre que el problema mismo no se presenta más que cuando las condiciones materiales para resolverlo existen o se encuentran en estado de existir. Esbozados a grandes rasgos, los modos de producción asiáticos, antiguos, feudales y burgueses modernos pueden ser designados como otras tantas épocas progresivas de la formación social económica. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso de producción social, no en el sentido de un antagonismo individual, sino en el de un antagonismo que nace de las condiciones sociales de existencia de los individuos; las fuerzas productoras que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean al mismo tiempo las condiciones materiales para resolver este antagonismo. Con esta formación social termina, pues, la prehistoria de la sociedad humana.

Friedrich Engels con quien (desde la publicación en los Deutschfranzösische Jahrbucher, de su genial esbozo de una crítica de las categorías económicas) sostenía una constante correspondencia, en la que intercambiábamos nuestras ideas, había llegado por otro camino —comparad su Lage der arbeitenden Klasse in Englandal mismo resultado que yo. Y cuando, en la primavera de 1845, vino, también él, a domiciliarse en Bruselas, acordamos contrastar conjuntamente nuestro punto de vista con el ideológico de la filosofía alemana; en realidad, liquidar con nuestra conciencia filosófica anterior. El manuscrito, dos gruesos volúmenes en octavo, hacía largo tiempo que se encontraba en poder del editor, en Wesfalia, cuando nos advirtieron que un cambio de circunstancias ponía un obstáculo a la impresión. Abandonamos el manuscrito a la roedora crítica de los ratones tanto más a gusto cuanto que había alcanzado nuestro principal fin, aclarar nuestras propias ideas.

De los trabajos dispersos que hemos sometido al público en esta época y en los cuales hemos expuesto nuestros puntos de vista sobre diversas cuestiones, no mencionaré más que el Manifest der Kommunistischen Partei, redactado por Engels y yo en colaboración, y el Discurso sobre el libre cambio, publicado por

mí. Nuestros puntos de vista decisivos han sido expuestos científicamente por primera vez, aunque bajo la forma de una polémica, en mi escrito, apareciendo en 1847, y dirigido contra Proudhon: Miseria de la Filosofía, etc. La tirada de una disertación sobre el

trabajo asalariado, escrita en alemán y compuesta de conferencias que yo había dirigido al grupo de obreros alemanes de Bruselas, fue interrumpida por la revolución de febrero y consiguientemente expulsión. La publicación de la Neue Rheinische Zeitung, en 1848-49, y los acontecimientos posteriores interrumpieron mis estudios económicos, que no pude proseguir hasta 1850, en Londres. La prodigiosa cantidad de materiales para la historia de la Economía política amontonada en el British Museum; la situación tan favorable que ofrece Londres para la observación de la sociedad burguesa y en fin, la nueva se desarrolló en que ésta parecía entrar por el descubrimiento del oro californiano y australiano, me decidieron a comenzar de nuevo por el principio y a someter a un examen crítico los nuevos materiales. Estos estudios me llevaron por sí mismo a investigaciones que parecían alejarme de mi objeto y en las que, sin embargo, tuvo que detenerme más o menos tiempo. Pero lo que abrevió sobre todo el tiempo de que disponía fue la imperiosa necesidad de producir un trabajo remunerador.

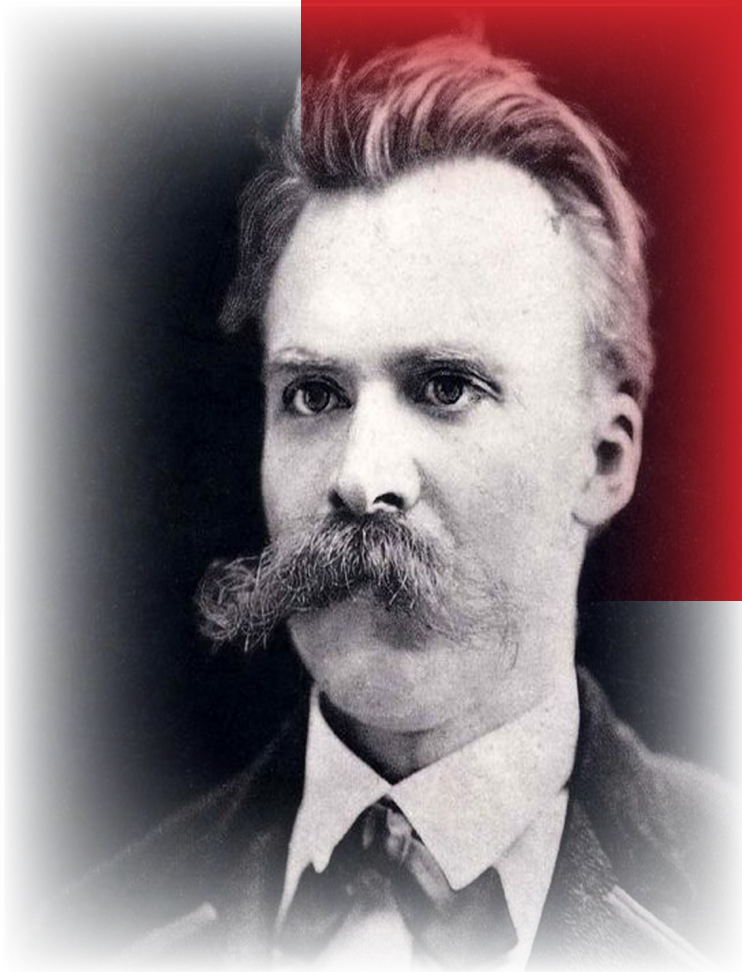
Mi colaboración comenzada hacía ocho años, en la New York Tribune, el primer periódico angloamericano, trajo consigo, ya que no me ocupó más que excepcionalmente de periodismo propiamente dicho, una extraordinaria dispersión de mis estudios.

Sin embargo, los artículos sobre los acontecimientos económicos notables que tenía lugar en Inglaterra y en el continente, formaban una parte tan considerable de mis aportaciones, que tuve que familiarizarme con detalles prácticos que no son del dominio de la ciencia propia de la economía política.

Con este esbozo del curso de mis estudios en el terreno de la economía política he querido hacer ver únicamente que mis opiniones, de cualquier manera que juzguen por otra parte, y aunque concuerden tan poco con los prejuicios interesados de las clases dominantes, son el fruto de largos y concienzudos estudios. Pero en el umbral de la ciencia, como a la entrada del infierno, una obligación se impone:

*Qui si convien lasciare ogni sospetto ogni viltá convien che qui sia morta.
Londres, enero de 1859*

NIETZSCHE



U 6

*“La esperanza es el peor de los males,
pues prolonga el tormento del hombre”*

6.1. CONTEXTO HISTÓRICO-FILOSÓFICO

A. HISTÓRICO

A mediados de octubre de 1844 nace Friedrich Wilhelm NIETZSCHE, y muere el 23 de abril, de 1900. Nace en Röcken cerca de Lützen en la región de Turingia perteneciente antiguamente al reino de Sajonia y anexionada a Prusia en 1815.

Los cincuenta años que van desde 1850 a 1900 se caracterizan por profundas modificaciones tanto en la estructura de la sociedad como del mundo de las ideas. Durante ellos se desarrolla el capitalismo industrial, se modifica el modelo de alianzas políticas en Europa y se realiza el reparto del mundo siguiendo presupuestos colonialistas que llevan a la explotación de otros territorios.

En el ámbito europeo se consagra la preponderancia de Prusia, que lleva a la unificación alemana y hace girar la política europea en torno a esta nueva nación.

Época que tras el fracaso de la Revolución del 48, aumenta la reacción conservadora que lleva a la sociedad europea a un reforzamiento de los sistemas de control social, basados en un aumento de la policía y el ejército. La exaltación de los caracteres militaristas, tendrán funestas consecuencias en el siglo XX, sobre todo, en las guerras mundiales y en los movimientos totalitarios. Éstos tratarán de remontarse, a nivel ideológico a pensadores como Marx o Nietzsche para justificar su dominio sobre los hombres y los pueblos.

Tras ocho años de guerra, **Bismarck**, el canciller de hierro, había conseguido en 1871 la unificación alemana en provecho de Prusia, cuyo rey había sido nombrado Emperador de Alemania. Desde 1871 hasta 1890 el canciller alemán es el árbitro europeo de las relaciones internacionales. Alemania por entonces, era responsable de tres guerras.

Bismarck emprende un doble camino político. El primero es de orden interior: quiere reforzar la cohesión interior; eliminar las minorías resistentes a la germanización de Alsacia-Lorena, Polonia y Dinamarca, y potenciar el desarrollo económico. Su segundo objetivo es de orden internacional: aislar a su enemigo más directo, Francia.

Fueron tres los sistemas de alianzas organizadas por Bismarck. El primero con Rusia e Italia que se incorporó más tarde. El sistema queda disuelto por la incompatibilidad de intereses austro-rusos. La segunda alianza la realiza con el imperio austrohúngaro (alianza secreta contra Rusia). Pero Rusia se anexiona más tardíamente. La fragilidad de la alianza rusa se demostró ante un nuevo conflicto en los Balcanes. La tercera alianza la realiza con Rusia, favoreciendo los tratados entre italianos y británicos, y de éstos con Austria-Hungría.

En resumen, las estrategias de Bismarck perseguían un gran objetivo aislar todo lo que fuera posible a su enemiga Francia.

El período 1890-1904 fue tranquilo y la expansión colonial se aceleró, se formaron ya los dos bloques de alianzas definitivas: uno gravitaba en torno a Francia, y el otro, alrededor de Alemania.

Desde el punto de vista cultural hasta mediados del siglo XIX, la cultura reside en una élite intelectual. Pero con el progreso en las artes gráficas, libros y periódicos llegaron a grupos sociales cada vez más amplios: obreros y campesinos alejados hasta ahora de la cultura empiezan a tomar contacto con las ideas literarias y científicas.

La lucha contra el analfabetismo es una de las facetas más características de esta mitad de siglo. El espíritu de la Ilustración influyó en el desarrollo de la enseñanza. Las instituciones docentes se multiplicaron en todos los sitios. Junto a los centros tradicionales de la Iglesia se añadieron centros de corporaciones estatales e incluso privados. La iniciativa estatal creó proyectos generales docentes y poco a poco se implantó la instrucción obligatoria.

Con todo, los centros superiores de enseñanza siguieron como cerrado de los altos estratos sociales. La renovación de la universidad es uno de los fenómenos culturales de mayor entidad en el XIX. El mecenazgo de los poderosos en la ciencia desapareció, y fueron estos centros los que dirigían las actividades científicas. Lo que dará lugar a las ramas científicas y a la especialización. El ejemplo alemán fue imitado en toda Europa.

Los conocimientos científicos fueron divulgados a las masas por **la prensa**, es el momento del triunfo del periodista. El papel impreso, vendido a precios reducidos invadió la sociedad: nacía la cultura para millones. Cuando los intereses económicos llegaron a la prensa la situación empeoró: apareció el periodismo amarillo, sensacionalista y falso, que sólo buscaba ampliar tiradas.

Al final del siglo XIX se tiene conciencia de que una violenta crisis sacude Europa. La primera guerra mundial aparecerá entonces, como una consecuencia inevitable. El siglo XX se inicia bajo el signo de esta catástrofe.

Existe una corriente interpretativa que ha visto en **Nietzsche el profeta del nazismo**; la violencia militarista y la superioridad de la raza aria.

Gran parte de esta interpretación viene causada por la hermana de Nietzsche, **Elizabeth**, celosa guardiana de los manuscritos de su hermano, que quiso convertirlos en guía espiritual de la Alemania nazi, dándole un significado a la voluntad de poder y al superhombre como negaciones de todo humanismo y democracia, y como fundamento teórico de la política más violenta y agresiva del Estado totalitario y de la raza pura de los superhombres.

La opinión real de Nietzsche sobre su pueblo, el alemán, ha sido muy diferente. En los años siguientes a la Segunda Guerra Mundial, la preocupación principal es liberar el pensamiento de Nietzsche de las responsabilidades que los nazis les habían atribuido cuando se sirvieron de él para dar un fundamento espiritual a sus crímenes.

La novela de **Thomas Mann**, "*Doctor Fausto*", que se remonta a los años de la guerra, ha plasmado con gran sensibilidad la dolorosa sensación de que la catástrofe de Alemania estaba ligada de algún modo a la experiencia espiritual de Nietzsche.

Si las profecías nietzscheanas se leían con sentido inmediatamente históricos, se terminaba por atribuirle la responsabilidad de un desastre del que, en el fondo, él mismo era ya una consecuencia. Hay un corto intervalo que nos manifiesta a un Nietzsche atraído por la grandeza de la patria alemana, la que pronto sería para él la más falsa de las grandezas.

Por entonces, Nietzsche utiliza sarcasmos para humillar entonces a la derrotada Francia. Su estado de salud precario sólo le permitirá su participación como enfermero en el sitio de Metz.

La Grecia anterior a Sócrates es su modelo; quería que fuese la educadora de una Alemania regenerada cuyo advenimiento había soñado, siendo así que en su lugar ve nacer su caricatura, la Alemania prusiana.

B. FILOSÓFICO

Nietzsche ha sido considerado con Marx y Freud como uno de los fundadores de una determinada concepción especialmente influyente de la crítica de la cultura, lo que Ricoeur ha llamado **la escuela de la sospecha**.

Desde Descartes, los filósofos saben que es necesaria la duda porque las cosas no son tal como aparecen pero hasta la aparición de los mencionados más arriba no se duda de la conciencia misma. Los tres dudan e inventan un arte para interpretar los mitos de la conciencia buscando el sentido, entre lo que la conciencia expresa y lo que está latente y simulado detrás de lo manifiesto. Los tres suponen una crítica y una reacción frente a la visión especulativa y sistemática de la filosofía hegeliana.

El interés por la historia, en cuanto conocimiento del desarrollo de la humanidad y sus leyes dará lugar a una corriente, el historicismo, cuyo máximo representante es **Dilthey**.

El HISTORICISMO es un movimiento de finales del siglo XIX que viene a subrayar el carácter histórico del hombre. El objetivo fundamental de esta corriente es la determinación de un método propio, que haga de la historia un saber científico aunque diferente de la ciencia natural.

El método propio será la comprensión como algo opuesto a la explicación. Comprender es participar simpáticamente de las emociones de los demás. Se capta la individualidad bajo la forma del tipo, ya que todo conocimiento requiere una cierta generalización.

Según **Dilthey** las ciencias del espíritu se estudian a partir de la conciencia individual como histórica, se va a entender como ciencia del espíritu: la historia, la economía, el derecho, la política, la religión, el arte, la música, la literatura, la filosofía y la psicología.

Bajo el nombre de VITALISMO se entiende una reacción contra el racionalismo y el idealismo, una la absolutización de la ciencia llevada a cabo por el positivismo como única forma de entender el mundo. Corriente que admite un principio vital o fuerza vital irreductible a los procesos físicoquímicos de los organismos. Se opone al mecanicismo (Galileo, Descartes, Newton) y al determinismo, es decir, a todo pensamiento que entienda la realidad de modo estático.

Por el contrario valoran el modelo evolucionista y relativista (Darwin y Einstein). Se valora lo irracional, lo singular e irreplicable, lo vivencial, lo dinámico. Junto a Nietzsche cabe destacar a **Bergson**. Su influencia fue notable en las vanguardias artísticas de los 20, así, el expresionismo alemán y el surrealismo francés.

6.1.1. Datos biográficos y bibliográficos de Nietzsche

“¿Qué es un filósofo? ¿Qué exige de sí mismo un filósofo? Superar en sí su propio tiempo, convertirse en “intemporal” Ha de luchar con mayor dureza precisamente contra aquello que le constituye hijo de su tiempo. Como Wagner soy un hijo de este tiempo, lo que equivale a decir un decadente. La única diferencia entre yo y los demás está en que yo lo he comprendido y me defiendo del ataque esta decadencia. El filósofo que hay en mí se ha deshecho de ella”.

“El caso Wagner” Nietzsche.

Su padre era pastor de Rocken, cerca de Lutzen. Su madre procedía también de una familia de pastores. La infancia de Nietzsche transcurrió en un ambiente piadoso, y hasta pietista. Fue entristecida por la muerte de su padre de un tumor cerebral (Nietzsche tenía 5 años). Quedó confiado al cuidado de mujeres de severas costumbres y muy exigentes. Su madre, sus tías, su abuela y sus dos hermanas. A la edad de 13 años escribe su primera autobiografía.

Le obsesionaba el problema del mal, ¿cómo atribuir a un Dios bueno los innumerables conflictos y sufrimientos que aparecen sin relación alguna con la justicia?, ¿de dónde proceden el mal físico y la angustia de la muerte? Dudas que le inspirará cuatro años más tarde su primer poema: “**Al Dios desconocido**”.

Más tarde se inscribe en la Universidad de Bonn y se traslada a Leipzig siguiendo a su maestro Ritschl.

Dos encuentros decisivos acaecerán en Leipzig: descubre a Schopenhauer del que lee:

“**El mundo como voluntad y como representación**” y la “**Cuádruple raíz del principio de Razón suficiente**”. *“Detrás del velo de colores tornasolados que despliega la gracia de Apolo, pronto se nos revela la tragedia de un dios que se desgarró a sí mismo”.*

El segundo encuentro lo representa **Wagner** en una común admiración por Beethoven. Nietzsche es nombrado profesor de filología clásica en la Universidad de Basilea desde 1869 hasta 1877. La publicación en 1872 de su obra: “**El origen de la tragedia en el espíritu de la música**” señala un giro en la orientación de su pensamiento, y con la publicación en 1873 y 74 de las tres primeras Intempestivas (Ataques contra David Strauss, de la cultura y de la historia) acabó por apartarle de sus colegas y estudiantes. Se aleja incluso de Wagner, sorprendido y desconcertado éste.

De Schopenhauer nos dirá: *“Cada línea, es un grito de renuncia, de negación, de resignación, su obra me parecía un espejo en el que con terrible grandiosidad se reflejaba el mundo, la vida y mi propio estado de ánimo. Desde ella me contemplaba el arte con su mirada desinteresada y luminosa, en ella veía yo enfermedad y curación, destierro y refugio, infierno y cielo”.*

El pensamiento de Schopenhauer se ha presentado bajo el signo de una radical negatividad e irracionalidad de un esencial ateísmo y pesimismo. Vasto y profundo pesimismo inserto en la vida del propio existir.

Con Wagner se identifica por haber nacido bajo el mismo signo: el de la música. Wagner ofrece a su joven amigo política y arte alemán, opera y drama. Nietzsche le traslada sus preocupaciones y dificultades presentes. El origen de la tragedia supuso unir la voluntad de Schopenhauer con la teoría del arte de Wagner.

Ya Nietzsche desprecia la pura filología. Del filólogo nace ahora el filósofo. El helenismo presocrático se constituye como modelo y pauta del verdadero humanismo, en particular lo dionisiaco, el gusto por lo irracional, la vida, la fuerza, los instintos, el caos, la creatividad.

Período en el que se aleja de Schopenhauer, pues no acepta de éste la valoración positiva (atea) que hace del cristianismo (ascetismo). Nos dirá Nietzsche: *“Nunca he tenido una religión, una verdad, ni mediata ni inmediata, ni como dogma ni como parábola”.*

Es el mismo asunto lo que le hace separarse de Wagner: la aproximación de éste al cristianismo. *“En ese momento, efectivamente, era llegado el tiempo de la despedida, y enseguida recibí clara prueba de ello. Richard Wagner, aparentemente el máximo triunfador, en verdad es un decadente corrompido y desesperado, cayó repentinamente, desvalido y quebrantado los pies de la cruz cristiana”.*

A los 35 años pide su retiro como profesor a causa de su grave estado de salud, fortísimos dolores de cabeza, continuos vómitos, acceso de melancolía unido a la caída del caballo en el

servicio militar y a la grave infección sifilítica. Esta retirada de todos sus amigos quedaba grabado en la voz de Zaratustra: *“Era medianoche cuando Zaratustra emprendió el camino por las cumbres de la isla para llegar muy de mañana a la otra ribera, porque era aquí donde quería embarcar. Había allí una buena rada preferida por los navíos extranjeros para arrojar su ancla; transportaban algunos de los moradores de las islas felices que deseaban atravesar el mar. Zaratustra mientras escalaba la montaña, recordaba los numerosos viajes solitarios que había realizado, cuántas cordilleras, crestas y cimas había franqueado”*.

Durante los siguientes años 1881-82 publica varias obras como **Aurora** o **la Gaya ciencia**. Se inicia la campana contra la moral, la decadencia. Debido a su aislamiento y enfermedad se convierte en un nómada, en un viajero, buscando lugares donde refugiarse de su soledad y lugares que favorezcan su enfermedad.

Nos dirá desde Sorrento: *“El día es azul y cálido, después del mediodía confiamos desfilas en barca ante las grutas más hermosas que imaginarse pueda la costa. Desde la isla Ischia nos dirá: “Cuando hayas leído a Zaratustra II hasta el fin comprenderás claramente en qué lugar ha situado las islas felices. Cupido danzando con las doncellas, esto no se concibe así de pronto más que en Ischia, apenas acabando mi poema la isla se hundió”*.

De Génova nos habla como una excelente escuela para aprender a vivir de manera apacible y sencilla.

En el año 1882 conoce en Roma a la joven judía **Lou Andreas Salomé**. Discípula al principio, aparentemente entusiasta, más tarde llegó a ser algo más importante, la compañera del viajero solitario. Lou intentó reconciliarlo con Wagner pero fue inútil. Lou y su mejor amigo por entonces **Paul Ree** les engaña, lo que le hace huir al mundo de las soledades.

En 1883 escribirá **“El crepúsculo de los ídolos”**, **“Anticristo”** Más adelante se sitúa en Turín donde se le vio dar un beso y un abrazo a un caballo. Sucedió lo peor, se le interna con carácter urgente en una clínica psiquiátrica de Jena. El diagnóstico no permitía ninguna esperanza de curación.

A partir de este momento será velado primero por su madre hasta que muere y después su hermana. El 23 de abril de 1900 en una tormenta de primavera con acompañamiento de aparatosos rayos y truenos, que tanto le atemorizaban cuando niño, le despertó de su reposo o le arrebató muy lejos, hacia unos mundos de donde jamás nadie regresa. Fue enterrado en el pequeño cementerio de Rocken.

6.2. PERIODOS EN EL PENSAMIENTO DE NIETZSCHE

1º FILOSOFÍA DE LA NOCHE O PERIODO ROMÁNTICO

Obras:

- a) *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral.*
- b) *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música.*
- c) *Consideraciones intempestivas.*

Constituyen la trilogía de sus primeros pasos como filósofo.

Sucesos:

Época de dominio del pensamiento de Schopenhauer y de su amistad con R. Wagner.

Temas:

- a) Lo apolíneo frente a lo dionisiaco. Toma la figura de Dionisos como símbolo de actitud ante la vida y su opuesto Apolo.
- b) La intuición y el arte serán los métodos adecuados para el conocimiento.
- c) Aceptará a Heráclito y rechazará a Sócrates porque rompe el equilibrio entre el espíritu dionisiaco y el apolíneo.

2º FILOSOFÍA DEL MEDIODÍA O MENSAJE DE ZARATUSTRA

Obras:

“*Así habló Zaratustra*” Libro de estilo poético, metafórico, simbólico y con fábulas, p.e. el águila representa el orgullo, y la serpiente representa la inteligencia.

Temas:

Zaratustra, voluntad de poder, superhombre, eterno retorno, muerte de Dios.
Y crítica contra la moral, la filosofía y la cultura occidental en general.

3º FILOSOFÍA DEL ATARDECER O CRÍTICO

Obras:

- a) *Más allá del bien y del mal.*
- b) *El Anticristo.*
- c) *Maldición contra el cristianismo.*
- d) *Ecce homo.*
- e) *La genealogía de la moral.*
- f) *El filósofo a martillazos.*
- g) *El crepúsculo de los ídolos.*
- h) *La voluntad de poder.*

Temas:

- a) Crítica, dura, violenta, radical y apasionada contra toda la cultura occidental representada en la moral, la religión, la filosofía y la ciencia.
- b) Se considera un filósofo que a martillazos tiene que destruir al hombre actual para que pueda surgir el superhombre.
- c) Es necesario la transmutación de todos los valores de la muerte por los de la vida.
 - Según Nietzsche, no existe tal antagonismo entre la verdad y el error; ya que se dan errores irrefutables y verdades contradictorias.
 - Ser verdadero no es una propiedad de la realidad sino una mera valoración subjetiva como condición necesaria de supervivencia.

4º FILOSOFÍA DE LA MAÑANA O PERIODO ILUSTRADO/POSITIVISTA

Obras:

- a) *Humano demasiado humano (dedicada a Voltaire).*
- b) *Aurora.*
- c) *La Gaya ciencia.*

Sucesos:

Rompe con sus dos amigos y comienza un idilio con Lou Salomé que acabará en fracaso. Abandona la enseñanza, viajes a Suiza e Italia, enfermedad.

Temas:

- a) Se inspira en los ilustrados franceses.
- b) Crítica a los ideales de la cultura occidental.
- c) Posición antimetafísica y positivista (frente a Platón y al lado de la ciencia).
- d) El método: hermenéutico como genealogía de los conceptos.
- e) La figura: el hombre libre.

6.2.1. El periodo Romántico

Con la obra *“El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música”* 1871, inaugura Nietzsche el período romántico o filosofía de la noche. Que unida a **“Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”** 1873, y **“Consideraciones intempestivas”** 1873-4 constituyen la trilogía de sus primeros andares como filósofo.

Época dominada por el pensamiento de Schopenhauer con su obra: *“El mundo como voluntad y representación”* (es una obra con una visión pesimista de la realidad de la que llega a afirmar **Schopenhauer** *“no pudiendo haber un mundo peor, éste es el peor mundo de los posibles”*).

Cabe destacar en esta época su amistad con Richard Wagner, al que admira por su intento de hacer renacer los orígenes arios a través de la música (Idilio de Sigfrido, la Valquiria, el oro del Rhin, la entrada de los dioses en el Valhalla, el ocaso de los dioses, la marcha fúnebre de Sigfrido, Tristán e Isolda muerte de amor etc.).

Con **“El nacimiento de la tragedia”** Nietzsche describe la vida como el fondo originario y profundo del que surge todo lo concreto, individual y cambiante (sobre la idea de cambio es obvio la influencia heracliteana).

El arte es el mejor órgano para interpretarla frente a la ciencia y a la filosofía

La intuición es el método de comprensión de la vida que no puede ser captada por la razón.

Es en esta forma de proceder donde Nietzsche toma a los griegos (presocráticos) como verdaderos intérpretes del arte. La visión del arte no trabaja con conceptos sino con el “juego trágico” El fenómeno de lo trágico descubre la verdadera naturaleza de la realidad, la vida y la muerte, nacimiento y decadencia.

6.2.1.1. La crítica a la tradición socrática-platónica y a la dialéctica

El lenguaje utilizado por Nietzsche es violento, agresivo, contundente, intranquilizador. Es un lenguaje que va contra la rigidez, la exigencia y la norma. La ambigüedad, la contradicción, la falta de referente define su lenguaje.

Es en el aforismo, el simbolismo, la metáfora y la poesía donde la palabra adquiere significado. La fuerza de la palabra ni puede, ni debe reducirse a simples procesos descriptivos.

Debemos entender siempre el punto de partida del pensamiento de Nietzsche como una crítica general a los valores de la cultura europea -racionalidad, moral y religión-.

La cultura europea está viciada desde su origen. Su error, el más pertinaz y peligroso consiste en instaurar la racionalidad a toda costa.

Este error comienza en la filosofía griega: Parménides, Sócrates y Platón. Ellos inventaron el veneno de la vida: el estatismo del Ser. Este invento es el síntoma de toda decadencia, pues se opone a los valores del existir instintivo y biológico.

La racionalidad puede ser analizada bajo dos aspectos:

A) EL ASPECTO METAFÍSICO

El Ser es considerado como algo estático e inmutable.

Ser que existe en un mundo distinto del sensible y cuya realidad es meramente aparente. La verdadera realidad no puede estar sujeta al devenir permanece idéntica consigo misma.

Para Nietzsche el ser metafísico es lo más vacío y abstracto que el hombre ha podido imaginar y equivale a la pura nada.

B) EL ASPECTO EPISTEMOLÓGICO

La verdad se opone al error. Son dos términos antitéticos. Lo verdadero es irrefutable, lo falso, contradictorio.

El mundo es un juego trágico y la tragedia es la llave que proporciona la comprensión del mismo. La tragedia nos presenta a la vida dramática y trágica.

La vida es dolor, lucha, destrucción, crueldad, incertidumbre y error.

La vida es irracionalidad. No hay valores, y el azar es quien la domina.

Puedo optar frente a la vida con dos actitudes: O renuncio y me fugo (Schopenhauer). O acepto la vida tal cual es, la exalto y la supero (Nietzsche).

El arte es el único medio que tengo para acceder a la vida a través de la tragedia. Y **la intuición** es el modo de captación de ese fondo oscuro y profundo que es la vida.

La vida va a escapar a todo intento de comprensión conceptual y sólo a través de lo intuitivo: especie de adivinación, de mirada que penetra en la esencia de las cosas, podré acceder a lo más profundo.

Para Nietzsche, es Sócrates el enemigo número uno de la vida. Con Sócrates la racionalidad suplanta a los instintos, iniciándose la decadencia griega.

Surge la metafísica con el afán de escapar a la caducidad y dar a la existencia un significado infinito.

Mas no hay mundo de ideas eternas, sólo existe el mundo espaciotemporal experimentable por los sentidos.

No hay mundo verdadero y aparente, el único mundo es el terrenal. Lo intemporal, lo eterno o dios son puras invenciones del pensamiento. Lo verdaderamente real es lo sensible y lo terrenal; lo temporal que fluye en el devenir. Cuanto más supremo más general sea un concepto más vacío y vago es.

Para Nietzsche, quienes fundamentan el arte dramático es la contraposición del espíritu apolíneo frente al espíritu dionisiaco.

6.2.1.2. Espíritu Apolíneo frente al espíritu Dionisiaco

A) ESPÍRITU APOLÍNEO

EL espíritu Apolíneo representa a toda la metafísica tradicional: desde Parménides, Sócrates, Platón, el Cristianismo y el Idealismo.

APOLO es un dios oficial que mora en el Olimpo. Su vida se caracteriza por la resignación y renuncia de la vida. Apolo acepta la vida como fin caduco. Se resigna al fatum a través de su impotencia y renuncia al cambio existencial demostrando una voluntad débil.

La estancia y el hábitat de Apolo se sumerge en el silencio petrificado y momificado frente a cualquier alteración vital. En la calma y el reposo, en la quietud y en la nirvana muestra Apolo un no poder hacer nada, a lo más, la espera de una reanimación ante lo finito fundante por cierto, nunca llegada.

Apolo es la luz solar aparente, lo fenoménico de la futilidad de lo existente. Es un espíritu decadente en un status establecido donde la vida está organizada, disciplinada, llena a trozos.

La aparente luminosidad apolínea encubre o vela la vida como realidad pues trata de delimitar poner fronteras a la vida con la palabra a los personajes, en estricto, desde la pasión.

Trata de construir la vida con la explicación razonada desde los conceptos parmenínicos, platónicos e idealistas. Pero la elaboración de un conjunto total de pensamientos: entidades, racionalidad, esencias y sustancias, simplifica y petrifica la vida.

Efectivamente, como comentábamos más arriba, el fenómeno del socratismo introducía la interpretación de la existencia desde el pensamiento de lo lógico, de lo teórico. El triunfo de Sócrates supone el comienzo de la decadencia de occidente.

Su victoria trae la instauración del ser estático y dogmático, la valoración de otro mundo desvalorando éste. Un mundo en el que se crean constancias, leyes y regulaciones del comportamiento de las cosas, en un determinismo estricto.

Pero (según Nietzsche) todo es un puro invento de la cultura socrática, (crítica a la ciencia positivistamecanicista) Detrás del invento de un mundo verdadero, perfecto, racional y lógico se descubre el verdadero significado de sus palabras, lo que realmente revela; sus temores, deseos e instintos inconfesados, el odio a la vida.

Sócrates es el corruptor de la vida que ha viciado a la cultura occidental desde sus inicios y nos ha llevado a la decadencia. Con Sócrates nos colocamos en una situación apurada o somos absurdamente racionales o perecemos (según la racionalidad).

B) EL ESPÍRITU DIONISIACO

Dionisos fruto de la vida, habita en lo alto de las montañas, abraza la vida como fin y no como medio.

La figura divina se embriaga y adquiere representación de lo caótico, lo desmesurado, lo seductor, lo excitante que desata pasiones. Su embriaguez no la lleva a cabo para huir de lo trágico de la existencia en su aspecto absurdo.

Dionisos bajo este estado de lo caótico y lo orgiástico no idealiza imágenes estables de la existencia sino que acepta la dinamicidad de la realidad y la crueldad de la caducidad.

Dionisos copula con la misma existencia, su borrachera es permisividad, fusión de hombreexistencia. Con el estado de embriaguez se recupera lo irracional, lo instintivo, el apetito sensual, el

impulso y la noche. Este estado posibilita la inconsciencia, la pasión, la fuerza; elementos básicos para desarrollar un espíritu vigoroso, excitado, lleno de deseos y de sobrevaloración de la vida.

Es en este desbordarse cuando se dice sí a la vida. Cuando, con alegría se puede dar gratitud a la tierra. Cuando, con amor se le puede adorar. Cuando, con salud ensoñada se puede eternizar y divinizar. El hombre dionisiaco siente en lo más profundo de su ser el hado, la destrucción, la disgregación. Pero bajo este estado convierte lo estéril en fértil.

El espíritu dionisiaco afirma y bendice, diviniza la existencia que es él mismo. Dioniso ignora todo límite humano, es la afirmación de la vida total, exaltación de la existencia hacia el infinito. Es voluntad orgiástica en la totalidad de su potencia infinita, es un decir sí a la vida.

La interpretación dionisiaca sobre la existencia es la visión de la vida a través del arte como lucha, destrucción, crueldad, incertidumbre y error. La existencia es irracionalidad, sin orden ni finalidad, es el azar quien domina. Renuncio y me fugo o acepto la vida, esta es la misión del arte griego aceptación pero superando el conformismo hasta llegar a la exaltación de la vida.

Por otra parte, la realidad dionisiaca yace oculta bajo las máscaras de las apariencias fenoménicas del ser. Tras las máscaras se desvela la lucha originaria de principios antagónicos: la vida construye y destruye.

La realidad como aprehensión del devenir y fluir es tomada como pulsión sensual, ebullición continua de fuerzas que dominan y son dominadas, desiguales y diferentes.

No hay un equilibrio de fuerzas, sino más bien, un carácter de emergencia de fuerzas, un chocar de energías que permanecen variablemente desiguales en un continuo desequilibrio o caos, en un continuo evolucionar y bullir. No se trata de un mero devenir, un simple desarrollo, sino que es pasión, pulsión del ser de la naturaleza que emerge.

Dionisos es principalmente descubridor de la historia del error de Sócrates.

Haciéndose Dionisos protagonista del desenmascaramiento en el arte griego. El pensar dionisiaco mana de la fundamental experiencia poética, cercana al símbolo.

Encuentra en el aforismo y en lo poético el estilo adecuado del pensar, formulación breve, audaz, intuitiva. La esencia del mundo abre llave y paso a su interior, se descifra la realidad y lo trágico cósmico.

Con el espíritu dionisiaco el mundo es un juego trágico de un constante caótico fluir. Se descubre al enemigo Sócrates como árbol de hoja seca pero se presenta como árbol que florece vida aérea.

Pero se descubre el mundo de la mentira. No hay verdad, sustancias, ente. Se descubre que sólo hay devenir, corriente del devenir. La mentira se produce por ese afán de inaprehensibilidad conceptual de la vida. El intelecto busca la ilusión que sostiene la vida.

Pero es **el instinto** quien desvela, quien revela el encubrimiento. Es la sagacidad de la astucia quien facilita la lucha en la vida, quien se manifiesta en contra de los conceptossíntesis de convencionalismos.

El concepto es una cáscara vacía de una metáfora que ha perdido su sentido pero que en otro tiempo hervía de credibilidad.

Los conceptos son falsificaciones que no pueden aprehender el devenir porque trata de detener el fluir, poniendo a su base algo permanente: la substancia.

Dionisos desenmascara la substancia. Es ésta una ficción, falseamiento de la realidad. La substancia transforma de un modo engañoso la corriente del devenir en el ser de las cosas permanentes.

Los socráticos pretenden conocer las cosas pero éstas no existen. Creen conocer el ente como objetividad cuando es creación suya.

Incluso, no salvemos las estructuras aprióricas del entendimiento, pues es una falsificación.

Es en el inicio del conocimiento donde está el pecado original, la mentira de la interpretación categorial. La falsificación conceptual se presenta en los socráticos como necesidad de vida, de ahí su invento, pues se presenta como salvavidas que nos da estabilidad y nos orienta de un modo seguro.

La ficción comienza al identificar concepto con realidad. Comienza la historia de la mentira.

La verdad la tenemos que encontrar en el diálogo originario artístico trágico dionisiaco gracias a la intuición, a la inconsciencia que brota del devenir de la existencia.

6.2.1.3. Conclusiones

La Grecia de la que habla Nietzsche no es la de la escultura clásica y de la filosofía de Sócrates, sino la presocrática, la de la antigua tragedia en la que el coro lo era todo.

El secreto del mundo griego consiste en el espíritu de Dionisos, imagen de la fuerza instintiva y de salud, ebriedad creativa y pasión sensual.

Es imprescindible oponer lo dionisiaco con lo apolíneo (visión de la vida ideal, moderada y equilibrada).

A partir de la eliminación del elemento dionisiaco de la tragedia surge el espíritu de Sócrates y por lo tanto, el síntoma de la decadencia en occidente.

6.2.2. Filosofía del Mediodía

6.2.2.1. La Voluntad de Poder

Este segundo tema corresponde a la filosofía del mediodía y corresponde al tercer período.

Su obra por excelencia será *“Así habló Zaratustra”*.

Los temas fundamentales de este período son: Zaratustra, la Voluntad de poder, el Superhombre y el Eterno retorno.

Zaratustra sustituye a Dionisos con el objeto de mandar al diablo toda la metafísica. Si Dionisos tuvo como enemigo a Sócrates, Zaratustra tiene al cristianismo su más acérrimo peligro.

El primer mensaje de Zaratustra es la Voluntad de poder, no se trata de una voluntad psicológica, o pasiva de obedecer, ni aniquiladora, ni teórica que refleja el mundo. Ni se trata de una voluntad que busca el placer y evita el dolor, no es querer o desear.

El aspecto esencial de la voluntad de poder es **la creatividad**. La voluntad por sí no existe, nosotros la creamos, creamos lo que queremos. La creatividad se expresa en cómo el hombre tiene necesidad de crear un estatuto propio frente al devenir de la realidad.

La realidad es tomada como fuerzas y como una ebullición continua desiguales. No hay equilibrio de fuerzas. Es un no a la ciencia que mide las fuerzas. Hay un caos, el hombre es un microcaos.

La voluntad de poder es expansión y crecimiento sin comienzo ni fin, un continuo bullir.

Es una pulsión de la naturaleza que emerge.

Gracias a Apolo el hombre puede resistir a los avatares del movimiento continuo de la vida, construyendo conceptos o categorías que frenan aparentemente el devenir. Pero llevar una tarea de comprensión fija, esencial y definitiva de la realidad es imposible.

Contra la petrificación del devenir está Dionisos, principio de la totalidad. Es la afirmación de la pluralidad, ebullición, pasión en conflicto lucha. La realidad tiene un carácter dinámico, incesante cambio perspectiva. El hombre selecciona, interpreta, los aspectos bajo los que se enfrentan y se relacionan con la realidad.

Tres conceptos de la voluntad de poder:

- a) **Devenir**
- b) **Perspectiva**
- c) **Interpretación**

El ser del hombre es devenir siempre se está haciendo y está por hacerse. Es un proceso infinito, eterno, sin fin. La voluntad de poder es consciente de no poder agarrar, sostener, simplificar el devenir de la realidad. La única relación que existe entre el sujeto y el mundo es artística, devenir creativo de fuerzas, triunfo de afirmación a favor de la vida.

La voluntad de poder se relaciona con el tiempo, es la cuestión del eterno retorno. Con la voluntad de poder se va hacia atrás y hacia delante. El tiempo se hace preso de la voluntad de poder. El tiempo se torna infinito en un movimiento continuo. A través del presente elegimos el pasado amor factum y el futuro amor fatum. Somos lo que hay, lo que queremos ser y somos lo hecho.

Nuestra vida torna, es vida repetidora, no hay primero ni último, lo que hay es una inacabable repetición. Zaratustra se convierte en un danzarín, en un eterno retorno, un alegre juego de giros. Hay deseos y amor de eternidad. Aceptar el sino de que todo vuelve, retorno incansable de todo. La existencia es cerrada en sí misma, inmanente, no apunta a nada exterior.

Zaratustra será **el superhombre**: Dioniso como afirmación de la vida terrena eterna. El superhombre como amor a la vida, de modo que quiere vivir de nuevo amor eterno.

El superhombre es un niño libre de prejuicios y un bailarín, pues hace del juego un riesgo permanente, se pasea por la cuerda floja del devenir. El superhombre no necesita crearse subterfugios, otros mundos donde consolar la angustia porque no ha sido capaz de superar la imagen trágica del mundo.

Es en el tiempo donde el superhombre encuentra su cauce de creador aunque acepta su caducidad, su propio fin. La libertad del superhombre se realiza en el proyectarse en las posibilidades futuras: finitas y temporales “el querer”

No es posible una ascensión infinita, esto produce vértigo un sin sentido que repele. El superhombre tiene valor para enfrentarse al abismo, a la muerte y se manifiesta como voluntad de repetición ; Anillo de momentos temporales!. Lo que puede suceder ha tenido que suceder ya.

Hablar del eterno retorno es enigmático, está al borde de lo que es decible. Tiene carácter flotante y ligero.

Las cosas en el camino del tiempo son finitas: lo “intratemporal” Cuando las cosas han pasado, el curso comienza de nuevo, se repite infinita veces. Un Año del Ser es una carrera de las cosas a través del tiempo.

No hay un tiempo único en que vayan a repetirse todas las cosas durante la eternidad.

Nuestra vida es ya repetida, *“¡vendré eternamente de nuevo a esta misma idéntica vida, en lo más grande, en lo más pequeño!”*

A) CONCLUSIONES DE LA VOLUNTAD DE PODER

A.1) NO ES

1. Voluntad teórica, la verdad de la voluntad.
2. Voluntad psicológica de querer, de decidir esto o lo otro (acto deliberativo).
3. Voluntad pasiva de obedecer o someterse puro nihilismo negativo.
4. Voluntad de Schopenhauer: voluntad de vivir como fundamento existencial.

A.2) ES

1. Fuerzas plurales que actúan desde/sobre objetos reales (dynamismo cósmico).
2. Una fuerza que se relaciona con otra fuerza, voluntad mandando/obedeciendo.
3. Una fuerza universal impulsadora, energía creadora de la tierra y los seres.
4. Es un ímpetu/impulso incansable.
5. Es una realidad esencialmente dinámica que se manifiesta y expende sin cesar.
6. Afirmar, negar, apreciar y depreciar la vida son expresiones.
7. Afirmar es el poder devenir activo, negar el devenir reactivo.
8. Es una constante superación en la naturaleza entera y en el hombre, especialmente, voluntad creadora de valores.
9. Como lucha de la vida que tiene que superarse a sí misma continuamente, que determina todo lo existente.

6.2.3. Filosofía del atardecer

6.2.3.1. El Nihilismo y sus formas

Corresponde al Cuarto período o filosofía del atardecer. En esta etapa ataca a todas las manifestaciones de la cultura occidental: filosofía, religión y moral.

Es la etapa más violenta y agresiva. **Zaratustra** baja de la altura y habla a los hombres en su Ocaso.

Las obras que recoge esta época principalmente son: *“Más allá del bien y del mal”*, *“La genealogía de la moral”*, *“El crepúsculo de los ídolos”*, *“El Anticristo”*, *“Maldición contra el cristianismo”*, *“Ecce homo”*, *“La Gaya ciencia”*, *“El filósofo a martillazos”*.

El NIHILISMO es un movimiento propio de la historia de nuestra cultura. Es la fuerza del espíritu de Occidente cansado, agotado por los valores inadecuados y ficticios.

Una vez perdida la fe en el verdadero mundo y de su personificación en la divinidad, la cultura se queda sin sentido, sin guía o meta, con ello se llega a la decadencia y al pesimismo.

El nihilismo se presenta así como la cultura de la negación, de la decadencia, de la huida. Nihilismo significa depreciación de la vida. La vida se nadeifica.

La cultura occidental heredera del idealismo platónico y de la religión moral judea/cristiana ha perdido progresivamente la voluntad de poder y ha hecho práctica existencial de la debilidad. Ello

ha culminado en la enfermedad crónica del hombre moderno: el nihilismo; el hundimiento en la no vida, en la falta de valor, en la incapacidad para crear cultura, fuerza y vida.

El nihilismo aparece cuando hemos buscado en todo el acontecer un sentido que no existe en él, de manera que al que busca acaba por faltarle el valor.

El valor podría consistir en un valor moral o en la existencia como totalidad organizada. Se comprueba que estos fundamentos no existen. El hombre al verse exento de los engaños propios de la ilusión se queda solo. No hay valores absolutos.

Los valores son disvalores, no existe ninguna estructura racional y universal que pueda servir de apoyo al esfuerzo del hombre, no existe ninguna providencia, ningún orden cósmico.

El nihilismo es un sentimiento de estar arrojado a un mundo incomprensible, sin saber de dónde venimos ni adónde vamos, es el sentimiento paralizador de encontrarse a la intemperie, de estar angustiosamente perdidos en medio de una situación impenetrable.

Nada ya tiene sentido ya que el puesto del hombre en el mundo es incognoscible. La única realidad es el devenir, se niega caminos que nos conduce a trasmundos y a falsas divinidades, no se soporta este mundo pero no se quiere negar todo.

Más arriba hemos analizado **el nihilismo pasivo** o reactivo, es el nihilismo de la decadencia, como retroceso del poder de la vida o de la impotencia. No obstante, aún no se ha llegado al nihilismo total y absoluto.

Desde **el nihilismo reactivo** al total hay un proceso dialéctico degenerativo, desde que comienza las primeras formas históricas de nihilismo (**nihilismo latente**) que coinciden con la aparición del racionalismo socrático. Justo, en este momento, se inicia el proceso dialéctico degenerativo.

Una vez que se alcanza históricamente el nihilismo total continua en un proceso constructivo hasta alcanzar un **nihilismo activo absoluto**, pasando en este período positivo por fases intermedias constructivas, cabe mencionar en este período, la moral kantiana y la marxiana, donde en ambos casos los valores, aunque sean laicos (lo positivo) sin embargo, adquieren carácter absolutos.

El momento crítico culminante del proceso negativo coincide con la muerte de Dios. El tema de la muerte de Dios no es nuevo, ya ha sido tratado anteriormente, a partir del renacimiento. Desde ésta época hay un progresivo abandono de lo religioso cristiano, lo que se ha venido a llamar la secularización de la cultura. La idea de Dios se empieza a sustituir por la razón o el progreso como sentidos alternativos del mundo.

Nietzsche va apurar las consecuencias de la significación histórica de la muerte de dios. Pues, ya que la Ilustración dejó intacto los valores morales aunque secularizados, para Nietzsche, la muerte de dios supone la muerte de todos los valores absolutos. El lugar de Dios lo ocupará la vida y el superhombre.

La muerte de Dios nos lleva a la crítica del cristianismo. Según Nietzsche el cristianismo ha defendido todo lo que es nocivo para el hombre pues considera todos los valores y placeres de la tierra como pecado.

Nietzsche llama al cristianismo moralidad de esclavos. A Nietzsche le producen náuseas el arrepentimiento y la redención.

El cristianismo debe ser condenado por negar el valor del orgullo, los instintos, la deificación de la pasión, la venganza, la ira, la aventura.

El cristianismo aspira a domeñar como borregos el corazón del hombre. En este sentido, el cristianismo es degenerativo, lleno de elementos decadentes y excrementales, su fuerza motora es la rebelión de los mediocres y chapuceros, rebelión que comenzó con los judíos y seguida por los cristianos.

El nuevo testamento es el resultado de un hombre innoble, seductor y mentiroso, como el que jamás haya existido. Aniquilar el cristianismo ese es el objetivo de Nietzsche.

En su obra el “**Anticristo**” llena al cristianismo de injurias, difamaciones, cólera y odio. El cristianismo es la perversión, la corrupción de los instintos del hombre, es el cristianismo contra-natura. Es el envenenamiento de la vida mediante la idea de pecado. Está lleno de parásitos que se alimentan de los estados de indiferencia del alma humana.

La muerte de Dios es un momento clave histórico en el cual llegamos al nihilismo total reactivo pero, aunque haya ocurrido nos recuerda Nietzsche que representa aún una tarea de futuro. El hombre debe convertirse en el asesino de dios y su asesinato debe convertirse en la liberación del hombre.

El hombre creó a los dioses y se sometió a la esclavitud de sus propias creaciones. El pasaje de la muerte de Dios (como veremos más adelante) se encuentra en la “Gaya ciencia”.

El origen de lo religioso, y por lo tanto, de lo divino, surge del miedo y el horror que tiene el hombre de sí mismo; de su incapacidad de asumir su propio destino. Teme el hombre de su poder y se lo atribuye a dios. En las razas fuertes, es el epiléptico quien crea la intervención de una potencia extraña.

Es así que, la religión aliena al hombre, pues éste elude su responsabilidad personal en actos ajenos supremos, por lo que, la religión degrada al hombre como ser decadente y mezquino. La religión sólo fomenta valores de mezquindad, obediencia, sacrificio, humildad; sentimientos propios de rebaño. En esta crítica al cristianismo da por supuesto al ateísmo.

El ateísmo es para él algo obvio, no resulta decoroso ponerlo en duda. Pues Dios es el concepto cristiano más corrompido y degenerado al ser contradicción de la vida. Dios es la fórmula de toda calumnia del más acá, de toda mentira del más allá. Es necesario que lo asesinemos y con ello inaugurar una nueva visión terrible y horrorosamente bella, una visión trágica del mundo.

“¿No habéis oído hablar de aquel hombre loco, que con una linterna encendida, en la claridad del mediodía iba corriendo por la plaza y gritaba: ¡Busco a Dios, busco a Dios!. Y que precisamente arrancó una carajda de los que allí estaban reunidos y no creían en Dios. ¿Es que se ha perdido?, decía uno. ¿Se ha extraviado como un niño?, decía otro, ¿O es que se ha escondido?, ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Ha embarcado? ¿Ha emigrado?, así gritaban riéndose unos con otros. El hombre loco saltó en medio de ellos y los trasladó con su mirada. ¿A dónde se ha ido Dios? exclamó; voy a decíroslo: le hemos amado nosotros, vosotros y yo. Todos nosotros somos sus asesinos”

Para Nietzsche, Dios era en otro tiempo algo manifiesto como un gran poder vivo en el espacio espiritual pero ahora la vida lo ha apartado a través de su muerte, aunque todavía siga mostrando su faz en el tiempo. La muerte de Dios, es la muerte de todo idealismo en la forma de un más allá del hombre.

Y tras la muerte de dios llega el nihilismo activo. El lenguaje del hombre no es ya el nombrar a los dioses o lo santo, sino el lenguaje del hombre al hombre; la vida toma conciencia de su naturaleza creadora y proyecta nuevos ideales creados por el hombre.

Si dios como principio que todo lo mueve ha desaparecido del horizonte del tiempo, entonces ha caído también como poder oprimente y amenazador, y como limitación.

“Nosotros los filósofos y los espíritus libres nos sentimos iluminados por una nueva aurora por la noticia de que el viejo Dios ha muerto. Por fin, nos aparece de nuevo libre el horizonte. Por fin, pueden nuestros barcos zarpar de nuevo hacia todos los peligros, de nuevo se permite todo riesgo al que está en camino de conocer”.

El hombre debe ahora darse él mismo su sentido, una nueva implantación de valores, tiene que adiestrarse a sí mismo si no quiere hundirse en el caos, sino quiere dormitar en una estúpida animalidad.

6.2.4. Periodo Ilustrado

6.2.4.1. La transvaloración de la moral y el ideal del superhombre

Tanto el tema moral y el del superhombre aparece en Nietzsche en su última etapa pero corresponde con la segunda etapa, período ilustrado o filosofía de la mañana: AURORA donde Nietzsche inicia su andadura.

Son los primeros años de viaje; rompe con Wagner y con Schopenhauer y tiene un idilio que fracasa con Lou Salomé.

Su principal crítica es a toda moralidad. Sus obras más representativa: *“Humano demasiado humano”*, *“Aurora”*, *“La Gaya ciencia”* y *“La Genealogía de la moral”*.

Serán temas que se repetirán en la cuarta etapa tal como hemos visto.

En “ECCE HOMO” se llama a sí mismo el primer inmoralista. Su preocupación moral atraviesa todo el pensamiento crítico general. La moral es el gran objetivo de la crítica a la decadente cultura occidental.

En un principio histórico la palabra bueno significaba noble y aristocrático, y malo; simple, plebeyo y vulgar. Posteriormente, estos conceptos adquieren carácter moral y cambian de significado. Proyectando el concepto malo y malvado a noble, y de bueno a lo plebeyo. Este cambio histórico lo realizó el pueblo judío y lo siguió el cristiano.

En el origen, la moral surge como producto del resentimiento. La casta sacerdotal inventa la religión y la moral de los débiles, y acusa a los fuertes (los buenos) de malvados; a la baja plebeya se le canoniza y beatifica: felices los pobres de espíritu, los pacíficos o mansos.

La palabra bueno irá tomando cuerpo con los significados de pobre, sufridos, indigentes, impotentes, deformes, enfermos, es decir, amados de Dios.

Malo será: crueles, insaciables, desventurados, condenados, malditos, lascivos y ateos.

El ideal de la moral será hacer al hombre bueno que es lo mismo que hacerlo esclavo, mediocre.

El ideal del que parte la bondad, es un valor supremo, está fuera de este mundo por lo que es un valor ficticio, propio de débiles, de espíritu decadente.

El altruismo, el dar todo a los otros antes que a uno mismo es la más clara justificación de la decadencia. Lo fuerte, lo poderoso, las acciones sublimes y elevadas son consideradas como superhumanas, no son obras del hombre sino de Dios, por lo que ha empuñado el hombre. Si Dios es el sentido del mundo, el hombre es su esclavo.

Será el cristianismo quien universalizará el judaísmo bajo el barniz del amor altruista. Pero su verdadero significado es la de ser una religión/moral de resentidos, llenos de odio y de venganza contra los fuertes y triunfadores a quienes no el hombre sino Dios los castigará eternamente.

Así pues, la mentalidad judea/cristiana ha sustituido a la grandeza romanogermánica desde el resentimiento impotente. Y el espíritu de venganza desguazó los valores del espíritu aristocrático, valores de la vida y voluntad de poder.

Otra forma negadora de la vida que se encuentra en el origen es **la mala conciencia** o sentimiento de culpa. Los términos culpa, sufrimiento, expiación, redención están presentes ya desde los mitos de Prometeo y Edipo. La existencia se interpreta como culpable hay un pecado original en la misma base de la humanidad; sin ese pecado no hay redención, sin necesidad de perdón, sin pecado (dice S. Pablo) no hace falta la salvación.

La culpa significa deuda, somos deudores por un acto cometido en el origen, y como deudores culpables, y como tal merecemos un castigo. La religión judeocristiana es la acreedora con Dios a la cabeza. Ante quienes somos deudores debemos de pagar con sacrificios, obediencia, sometimiento, homenajes, fiestas y templos.

El hombre vil, impotente al no poder desahogar sus instintos hacia fuera los vuelve contra sí, y ahí está el origen de la mala conciencia, la voluntad de maltratarse, de martirizarse a sí mismo, de compadecerse de los demás, originando el valor del noegoísmo.

Con el este sentimiento de culpabilidad la conciencia nunca está tranquila. Por el contrario, la actitud dionisiaca aunque sea aceptación de la existencia trágica es una existencia inocente y sin culpa. Es el hombre noble, poderoso y activo que no cae en la presión de la culpa, se sabe inocente y actúa sin escrúpulos, respetando a sus iguales y siendo generoso con los menos afortunados. El hombre del resentimiento y de mala conciencia a su venganza da el nombre de justicia al ser incapaz de procurársela por sí mismo.

Por último, en el tercer tratado de la Genealogía aparece la forma negadora de vida: el ideal ascético. La ascesis es la lucha consigo mismo, la autortura, la negación de la propia vida. El sacerdote ascético, promotor de la moral de esclavos, es el pastor del rebaño de enfermos. Se cuida a los que sufren, los que se sienten culpables “pecadores” es decir, Iglesia.

RESUMEN

1. La moral judeocristiana es errónea por su antinaturalidad, esta moral impone leyes en contra de los instintos primordiales de la vida.
2. El ideal de esta moral es el imperio de la virtud, hacer al hombre bueno. Pero este ideal es alienante, pues convierte al hombre en esclavo.
3. La moral cristiana se erige en valor supremo, valor que no se halla en este mundo.
4. Los valores que han prevalecido hasta ahora son ficticios, propio de los débiles, ya que los instintos de decadencia se han impuesto a los instintos de ascensión.
5. El moralista desprecia todos los valores del yo, siendo el altruísmo la norma suprema de conducta. El altruísmo es una justificación de decadencia personal.
6. La psicología de la moral judeocristiana consiste en una alteración de la personalidad. Ya que considera lo fuerte, lo poderoso como algo suprahumano, siendo lo débil, lo vulgar propios del hombre. Las acciones sublimes y elevadas no son obras del hombre.
7. Es necesario crear una nueva tabla de valores:
Una moral de señores frente a la de los débiles y esclavos. La nueva moral es una exaltación de los instintos primarios de vida.
 - a. Una nueva moral cuya virtud sea un estado básico, primario, fisiológico, un estado de supervivencia donde domine la voluntad de vivir sobre la voluntad de la nada (lo que Freud llamaría el EROS Y EL THANATOS)
 - b. Una nueva moral del egoísmo frente al desprecio de sí mismo.

6.2.4.2. El ideal del superhombre

A) CARACTERÍSTICAS DEL HOMBRE

- Es un ser miserable, inmundo, desprecia la tierra y el cuerpo.
- Es un ser híbrido, mezcla de animalidad y humanidad.
- Es un medio hacer, un puente entre la bestia y el superhombre.

B) CARACTERÍSTICAS DEL SUPERHOMBRE

Tras la transvaloración de la moral judeocristiana se anuncia el advenimiento del hombre superior. Aquellos hombres que no creen en la finalidad de la historia, ni en la moral de la igualdad preparan el camino del superhombre.

El superhombre es la encarnación poderosa del espíritu aristocrático. Es el horizonte que tiene que caminar con voluntad de poder creadora. Fiel a la tierra que afirma la vida.

El superhombre es superior, libre de valores pasados, autónomo, agresivo, legislador, él es su propia norma, está más allá del bien y del mal, es voluntad de dominio, creador de nuevos valores y representa el fin supremo de la humanidad.

Para que el hombre pueda llegar a convertirse en superhombre debe sufrir una triple transformación.

C) LA TRIPLE TRANSFORMACIÓN HACIA EL SUPERHOMBRE

1ª El espíritu convertido en **camello**, animal de carga. Significa la etapa de la historia de la cultura en que el hombre ha cargado resignadamente con todo el peso de la vida, duros trabajos y sometimientos, imposiciones de la religión y la moral castrante. Es el símbolo de la moral de esclavos, centrada en la paciencia y en la renuncia.

2ª El espíritu convertido en león, es un espíritu libre que conquista su libertad y se hace señor enfrentándose al dragón de los viejos valores y diciendo rotundamente ¡no!. Ya no acepta el tú debes, martillea los ídolos huecos y entierra al Dios muerto.

3ª Hay una tercera transformación definitiva, el león se convierte en niño.

Etapas de creación de nuevos valores, de la afirmación de la inocencia, del nuevo comienzo.

Este niño que juega a crear el superhombre:

a. El genio es la primera prefiguración del superhombre. Es el hombre que posee una misión cósmica y constituye un destino. Su característica principal es la grandeza que consiste en estar

abierto al imperio del juego dionisiaco. El genio es un instrumento a través del cual se manifiesta el fondo creador de la vida: es el artista, por eso el arte es el reflejo de la vida.

b. El sabio

c. El científico.

Representan al espíritu libre, audacia y afán experimentador.

6.3. CRÍTICA A LA FILOSOFÍA

Nietzsche actúa dentro de la tradición de la filosofía ilustrada pues se dirige contra los prejuicios. Su crítica la va a realizar desde la óptica de la vida, no desde la razón como Kant.

Su crítica se enfoca desde tres aspectos:

6.3.1. Crítica a la metafísica

La filosofía occidental está corrompida desde sus orígenes con Sócrates y Platón.

Sócrates hizo triunfar la razón contra la vida (lo teórico contra lo trágico).

Platón creó otro mundo desvalorizando éste.

La razón de todos los errores: es el odio a la vida y el temor al instinto.

Un error supremo: admitir un mundo verdadero frente al mundo aparente.

Sólo se salva Heráclito.

El concepto “ser” es una ficción, vacía y abstracta, equivale a la nada.

La realidad la consideran estática sin embargo es dinámica.

6.3.1.1. Cuatro tesis sobre el error de la filosofía

1ª-El mundo calificado de aparente es el real y el que consideramos real es absolutamente indemostrable.

2ª-Las características que se le atribuyen al ser verdadero, no son otras que la negación del mundo sensible, único mundo real.

3ª-Inventar fábulas de otros mundo no tiene sentido, lo que hacemos es tomar venganza con fantasmagoría de otra vida mejor que ésta.

4ª-Dividir el mundo: mundo verdaderomundo aparente, es un síntoma de decadencia. La división la realiza el cristianismo y Kant.

6.3.2. Crítica a la epistemología o teoría del conocimiento

La creencia de que existe una verdad en sí, objetiva y extramental no tiene sentido.

Lo único que existe es “el instinto de la verdad” con el objeto de conservar la especie.

La verdad no es más que un acuerdo que nos permite vivir en sociedad.

El filósofo elabora el arte del disimulo: la ilusión, la mentira y el engaño.

El concepto no puede captar la realidad porque ésta es dinámica, luego es una metáfora. o Nietzsche únicamente acepta sobre el concepto el “método genealógico” que consiste en estudiar el origen y la evolución de un concepto:

a) Defiende el fenomenismo: No existe cosa en sí, solo hay fenómeno, apariencia.

b) Defiende el pragmatismo: Desde la Voluntad de Poder que sirve a la vida.

c) Defiende el perspectivismo: Que es la interpretación subjetiva del conocimiento.

6.3.3. Crítica a la ciencia

La ciencia no interpreta la verdadera realidad sino que nace de un sentimiento y es la repugnancia que siente la inteligencia ante la imposibilidad de considerar al mundo como un orden, cuando es un caos.

Nietzsche ataca a la ciencia positivista y mecanicista, pues las leyes, la regularidad y el determinismo es falso, todo es azar y caos.

6.4. RELACIÓN DE NIETZSCHE CON OTROS AUTORES

Desde Descartes los filósofos saben que es necesario la duda porque las cosas no son tal como aparecen.

Se ha llegado al extremo de dudar de la propia conciencia.

Según Ricoeur, Nietzsche pertenece a la filosofía de la sospecha o del desenmascaramiento junto a Marx y Freud.

Mientras Marx muestra a la ideología como falsa conciencia, Freud analiza lo que se esconde bajo las fuerzas instintivas irracionales,

Nietzsche va a desenmascarar los falsos valores de la cultura europea expresado en la moral, la religión y el uso de la racionalidad (filosofía y ciencia) Una forma de reacción contra los ideales de la Ilustración.

Los tres dudarán de la conciencia e inventarán un arte para interpretarla (una hermenéutica) sobre lo que hay escondido detrás de la conciencia expresa, aquella que es propia de la subconciencia latente.

La época de Nietzsche (1850-1900) segunda mitad del s.XIX es considerada como la del fin de los grandes sistemas filosóficos.

Su posición supondrá una crítica, reacción y revisión de la filosofía especulativa y sistemática cuyo máximo exponente fue Hegel.

Nietzsche realiza una crítica contra toda doctrina sistematizada.

Hegel nos presentó a la historia como un todo lógico racional y pleno de sentido,

Nietzsche en cambio, representa una rebelión contra el pasado al considerarlo como un gran error, una equivocación.

Esta nueva forma nietzscheana de enfocar a la historia, no solo como crítica sino también como comprensión de lo individual se va a reflejar en la corriente del historicismo, cuyo máximo representante fue **Dilthey**.

El historicismo va a dar lugar a la aparición de las ciencias del espíritu: la historia, la sociología, la economía etc. Con un nuevo método: la comprensión que sustituye a la explicación científica natural de los hechos, propio del positivismo comtiano.

Si Hegel comprende y justifica todo por la racionalidad y la lógica, Nietzsche lo rechaza.

La dialéctica de Hegel es rechazada por Nietzsche a favor de la exaltación de lo individual, la moral de señores, el espíritu dionisiaco o el superhombre.

Por otra parte, la posición que defiende Nietzsche también se le va a llamar vitalismo irracionalista.

Corriente que admite una fuerza vital (Nietzsche) irreductible a los procesos físicos-químicos de los seres vivos.

Se va a oponer al mecanicismo racionalista cartesiano y galileano

Al determinismo (Nietzsche nos hablará de azar sin finalidad, de fuerzas antagonistas desiguales cósmicas en un continuo bullir)

El vitalismo valorará lo irracional, lo singular, lo irrepetible, lo dinámico, junto a Nietzsche cabe destacar a **Bergson**.

La influencia del vitalismo será notable en la vanguardia de los años Veinte del sigloXX, en el expresionismo alemán y en el surrealismo francés.

El vitalismo se presenta como reacción a cualquier absolutización de la ciencia positivista llevada a cabo por ella, como única forma de entender el mundo.

Defiende el vitalismo, más bien, el pensamiento evolucionista naturalista inglés (**Darwin**)

Por último, la influencia que Nietzsche recibe de **Schopenhauer** es decisiva, leyó de éste las obras, “El mundo como voluntad y representación”, y “La cuádruple raíz del principio de razón suficiente”

El pensamiento de signo radicalmente negativo (“este mundo es el peor de los mundos posibles”) e irracional bajo un esencial ateísmo, lo absorberá Nietzsche y lo expresará en sus violentas críticas al cristianismo y a toda moral.

No obstante, a pesar de las influencias recibidas, el pensamiento de Nietzsche no ofrece ni organización, ni exposición sistemática alguna, sino que se desarrolla en intuiciones más o menos brillantes apoyadas en una extensa cultura clásica sobre todo de la filosofía griega.

Su lenguaje será violento, agresivo e intranquilizador, basado en aforismos, símbolos y metáforas.

6.5. VOCABULARIO

1. **Filósofo:** Es aquel que le falta el sentido histórico, odia el devenir, momifica los conceptos (egipticismo) y los adora. Es aquel que rechaza la vida, la muerte y el crecimiento. Es aquel que rechaza los sentidos como falsos e inmorales del mundo verdadero. Luego, el filósofo es aquel que se deshace de la historia, del devenir y de los sentidos y no enseña ninguna verdad, sino más bien, un interés de sus deseos inconfesables que no es otro que conservar una determinada especie de vida. Son los enfermos tejedores de telarañas, confunden lo primero (los conceptos supremos lo más general, en realidad son los más vacíos, lo que se evapora) con lo último. La historia de la filosofía es la historia de un error, una gran mentira, carece de fundamento real y objetivo. La historia de la metafísica es la historia del error más prolongado desde Sócrates y Platón.
2. **Heráclito:** Es el único que acepta el uso de los sentidos, la pluralidad y el devenir, pero también afirmaba que engañaba. El único que afirma que el ser una ficción vacía. El mundo aparente es el único. El mundo verdadero es un añadido falso.
3. **Mundo:** El único mundo existente es este, el mundo aparente. El otro mundo, el mundo verdadero es absolutamente indemostrable, es una ilusión óptica-moral, del no-ser, de la nada, una fabulación, fantasmagórico, es un recelo y venganza de este mundo. La división del mundo: verdadero (real, fijo, inmutable) y aparente que es el auténticamente real: el mundo de los sentidos, es una división de un signo de decadencia.
4. **Mundo Verdadero:** Instaurado por Platón y continuado por el cristianismo, el racionalismo, el kantismo y el idealismo. Este mundo es perfecto y absoluto, un mundo diferente al mundo sensible, aparente. El mundo verdadero es el del metafísico donde la realidad es estática e inmutable completamente fuera del mundo del devenir. Para Nietzsche, este mundo es el más abstracto de los posibles y equivale a la pura nada. Es una pura invención de la tradición occidental. Está repartido en una triple vertiente:
 - a) Mundo racionalista del ser: filosofía y ciencia
 - b) Mundo de moral tradicional
 - c) Mundo religiosocristiano.
5. **Mundo Aparente:** Es la única realidad existente. Mundo de los sentidos del cambio, de devenir, su conocimiento es fenoménico y perspectivismo. Es el mundo de los valores que surge de la vida, de los instintos ascendentes y de la fidelidad a la tierra, vigor, creatividad, visión trágica de la vida, mundo de una moral de señores, de voluntad de poder y eterno retorno.
6. **La Razón:** Es la unidad, la identidad, permanencia, sustancia, causa, coseidad, ser. Es la metafísica del lenguaje, la vieja hembra engañadora. Es la causa del vicio de la cultura occidental, es el dogmatismo platónico, el rechazo de los instintos, el odio contra la vida, es la causa que nosotros falseemos los sentidos. La razón introduce el yo como sustancia y crea el concepto cosa. La razón utiliza el lenguaje como aliada del error y como imposibilidad de aprehender la realidad. Los conceptos son algo vacíos,

no expresan más que metáforas, son momificaciones del devenir.

7. **La Verdad:** En principio, la verdad no existe, es una ficción socialmente compartida que elabora la razón para satisfacer y encubrir las necesidades vitales como el consuelo o la seguridad. Tanto las costumbres como el uso lingüístico son piezas claves para la apariencia de la verdad. Las verdades no son más que ilusiones, pero el hombre no es consciente de ello. El concepto de verdad más antiguo es el de la lógica y la racionalidad que afirmaban que un juicio es falso cuando no se corresponde con la realidad. Si no existe la verdad conceptual, ¿qué existe? Lo que hay es un mundo fenoménico -apariencias-, interpretaciones y perspectivismo. Lo que hay son instantes y eternidad de lo inmanente, de la tierra, eterno retorno, "amor fati" y es el superhombre quien la lleva a cabo con la inocencia de un niño que está más allá del bien y el mal, capaz de crear valores, vivir fiel a la tierra y recuperar los instintos vitales. La verdad estará en función de si favorece o no a la vida, la eleva o la potencia, en función de la voluntad de poder en un hacerse sin término, ni finalidad, en una superación constante, de nacer, crear, fuente de estímulo y pasión.
8. **Dios:** Representa los valores supremos, lo bueno, lo verdadero, lo incondicionado, lo perfecto, lo primero. Dios supremo que garantiza el orden establecido moral y político, racionalismos, idealismos, ciencia y progreso. Para Nietzsche, Dios, es lo último, lo más tenue, lo más vacío. Es una mera ilusión que surge del terror del hombre ante sí mismo al no asumir su propio destino, es un mecanismo de defensa patológico. Por eso la religión conduce a la alienación humana y a eludir cualquier responsabilidad personal trasladándola a otro ser más poderoso, Dios. Dios es el enemigo del sentido de la vida, de visiones metafísicas que contraponen los dos mundos y el bien el mal. La única respuesta posible no es otra que el ateísmo, la muerte de Dios. Es necesaria la muerte de Dios, y con ella, la desaparición de los idealismos y trasmundos inventados. Su muerte trae consigo la llegada de la secularización de la cultura. El lugar que ocupaba Dios, lo ha de ocupar el superhombre, creador de nuevos valores. La muerte de Dios la representa a través de tres transformaciones del espíritu: camello -sumisión ante el poder divino, león -destrucción de los valores establecidos, niño -libertad creador de nuevos valores, el de los instintos, las pasiones, las fuerzas vitales, afirmación de la tierra que está más allá del bien y del mal.
9. **Lo Dionisiaco:** Representa la dimensión opuesta a lo apolíneo (el equilibrio, serenidad, orden, claridad y medida). Lo dionisiaco es la embriaguez mística y la aniquilación de la conciencia personal, lo excesivo, lo desbordante, la afirmación de la vida, el flujo profundo de la vida representada por Dionisio, dios de la desmesura, de la ruptura de todas las limitaciones, de la noche y la oscuridad. Con Sócrates se rompió el equilibrio que se daba en la tragedia griega entre lo apolíneo y lo dionisiaco (ideal estético) al instaurar la racionalidad extrema y científica entre lo trágico y la vida.
10. **Lo Artístico:** Es la capacidad para captar la verdad de la vida a través de la intuición o mirada que penetra en

la esencia de la vida que no es otra cosa que la lucha originaria antagónica entre el espíritu dionisiaco y apolíneo. Luego gracias al arte se puede comprender lo que es la vida frente a la incomprensión de los que eligen el camino del concepto. El arte es el único medio que tengo para acceder a la vida a través de la tragedia. Luego la tragedia es la llave que me proporciona la comprensión del mundo como juego trágico. La vida es irracional, no tiene orden ni finalidad alguna, el azar es quien domina la vida. El artista es aquel que aparece instrumentalizado a través de la primera prefiguración del superhombre: el genio. Caracterizado por lo sobrehumano, con una misión cósmica y constituye un destino y grandeza, abierto al juego de lo dionisiaco como creador de la vida.

11. Voluntad de Poder: No es ni teórica, ni psicológica, ni pasiva. Es más bien, una fuerza universal impulsadora,

dinamismo cósmico, fuerzas que se relacionan con otras fuerzas, energía creadora, ímpetu incansable que se manifiesta y se expande sin cesar. Es el mensaje de Zaratustra que sustituye a Dionisos. La voluntad como creatividad, pues no existe por ella a no ser que nosotros la creamos. La creatividad consiste en establecer un estatuto propio frente al devenir de la realidad que es tomada como fuerzas y como una ebullición continua de fuerzas desiguales, caótica sin comienzo y sin fin en un continuo bullir. Hay tres conceptos que comprende a la voluntad de poder: devenir, perspectiva e interpretación. También se relaciona con el tiempo en la cuestión del eterno retorno, pues la voluntad de poder va hacia atrás y hacia adelante. El tiempo se torna infinito en un movimiento continuo.

6.6 Texto 6. “El crepúsculo de los ídolos”

Ed. Alianza, Madrid, 1979, pp. 4550.

La “razón” en la filosofía

1. *¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo. Ellos creen otorgar un honor a una cosa cuando la deshistorizan, sub specie aeterni (desde la perspectiva de lo eterno), cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran, se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, incluso refutaciones. Lo que es no deviene; lo que deviene no es... Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es. Más como no pueden apoderarse de ello, buscan razones de por qué se les retiene. “Tiene que haber una ilusión, un engaño en el hecho de que no percibamos lo que es: ¿dónde se esconde el engañador?” “Lo tenemos, gritan dichosos, ¡es la sensibilidad! Estos sentidos, que también en otros aspectos son tan inmorales, nos engañan acerca del mundo verdadero”. Moraleja: deshacerse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia (Historia), de la mentira, la historia no es más que fe en los sentidos, fe en la mentira. Moraleja: decir no a todo lo que otorga fe a los sentidos, a todo el resto de la humanidad: todo él es “pueblo”. ¡Ser filósofo ser momia, representar el monótono-teísmo con una mínima de sepulturero! ¡Y, sobre todo, fuera el cuerpo, esa lamentable idée fixe (idea fija) de los sentidos!, ¡sujeto a todos los errores de la lógica que existen, refutado, incluso imposible, aun cuando es lo bastante insolente para comportarse como si fuera real! ...*

2. *Pongo a un lado, con gran reverencia, el nombre de Heráclito. Mientras que el resto del pueblo de los filósofos rechazaba el testimonio de los sentidos porque éstos mostraban pluralidad y modificación, él rechazó su testimonio porque mostraba las cosas como si tuviesen duración y unidad. También Heráclito fue injusto con los sentidos. Estos no mienten ni del modo como creen los eleatas ni del modo como creía él, no mienten de ninguna manera. Lo que nosotros hacemos, de su testimonio, eso es lo que introduce la mentira, por ejemplo la mentira de la unidad, la mentira de la coseidad, de la sustancia de la duración... La “razón” es la causa de que nosotros falseemos el testimonio de los sentidos. Mostrando el devenir, el perecer, el cambio, los sentidos no mienten... Pero, Heráclito tendrá eternamente razón al decir que el ser una ficción vacía. El mundo “aparente” es el único: el “mundo verdadero” no es más que un añadido mentiroso...*

3. *Y qué sutiles instrumentos de observación tenemos en nuestros sentidos! Esa nariz, por ejemplo de la que ningún filósofo ha hablado todavía con veneración y gratitud, es hasta este momento incluso el más delicado de los instrumentos que están a nuestra disposición: es capaz de registrar incluso diferencias mínimas de movimiento ni siquiera el espectroscopio registra. Hoy nosotros poseemos ciencia exactamente en la medida en que hemos decidido a aceptar el testimonio de los sentidos, en que hemos aprendido a seguir aguzándolos, armándolos, pensándolos hasta el final. El resto es un aborto y todavía – no ciencia: quiero decir, metafísica, teología, psicología, teoría del conocimiento. O ciencia formal, teoría de los signos: como la lógica, y esa lógica aplicada, la matemática. En ellas la realidad no llega a aparecer, ni siquiera como problema; y tampoco como la cuestión de qué valor tiene en general ese convencionalismo de signos que es la lógica.*

4. *La otra idiosincrasia de los filósofos no es menos peligrosa: consiste en confundir lo último y lo primero. Ponen al comienzo, como comienzo, lo que viene al final por desgracia!, ¡pues no debería siquiera venir! Los “conceptos supremos”, es decir, los conceptos más generales, los más vacío, el último humo de la realidad que se evapora. Esto es, una vez más, sólo expresión de su modo de venerar: a lo superior no le es lícito provenir de lo inferior, no le es lícito provenir de nada... Moraleja: todo lo que es de primer rango tiene que ser causa sui (causa de sí mismo) El proceder de algo distinto es considerado como una objeción, como algo que pone en entredicho el valor. Todos los valores supremos son de primer rango, ninguno de los conceptos supremos, lo existente, lo incondicionado, lo bueno, lo verdadero, lo perfecto ninguno de ello puede haber devenido, por consiguiente que ser causa sui. Mas ninguna de esas cosas puede ser tampoco desigual una de otra, no puede estar en contradicción consigo misma... Con esto tienen los filósofos su estúpido concepto “Dios”... Lo último, lo más tenue, lo más vacío es puesto como lo primero, como causa en sí, con ens realissimum (ente realísimo)... ¡Que la humanidad haya tenido que tomar en serio las dolencias cerebrales de unos enfermos tejedores de telarañas! ¡Y lo ha pagado caro!...*

5. *Contraponemos a esto, por fin, el modo tan distinto como nosotros (digo nosotros por cortesía...) vemos el problema del error y de la apariencia. En otro tiempo se tomaba la modificación, el cambio, el devenir en general como prueba de apariencia, como signo de que ahí tiene que haber algo que nos induce a error. Hoy, a la inversa, en la exacta medida en que el prejuicio de la razón nos fuerza a asignar unidad, identidad, duración, sustancia, causa, coseidad, ser, nos vemos en cierto modo cogidos en el error, necesitados al error; aun cuando, basándonos en una verificación rigurosa, dentro de nosotros estemos muy seguros de que es ahí donde está el error. Ocurre con esto lo mismo que los movimientos de una gran constelación: en éstos el error tiene como abogado permanente a nuestro ojo, allí a nuestro lenguaje. Por su génesis el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando adquirimos consciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad: de la razón. Ese fetichismo ve en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad es la causa en general, cree en el “yo”, cree que el yo es un ser, que el yo es una sustancia, y proyecta sobre todas las cosas la creencia en la sustancia yo así es como crea el concepto “cosa”... El ser es añadido con el pensamiento es introducido subrepticamente en todas partes como causa; del concepto “yo” es de que se sigue, como derivada, el concepto “ser”... Al comienzo está ese grande y funesto error de que la voluntad es algo que produce efectos, de que la voluntad es una facultad... Hoy sabemos que no es más que una palabra... Mucho más tarde, en un mundo mil veces más ilustrado, llegó a la consciencia de los filósofos, para su sorpresa, la seguridad, la certeza subjetiva en el manejo de las categorías de la razón: ellos sacaron la conclusión de que esas categorías no podían proceder de la empiria, la empiria entera, decían está, en efecto, en contradicción con ellas. ¿De dónde proceden, pues? Y tanto en India como en Grecia se cometió el mismo error: “nosotros tenemos que haber habitado ya alguna vez en un mundo más alto (en lugar de en un mundo mucho más bajo: ¡ lo cual habría sido la verdad !), nosotros tenemos que haber sido divinos,*

¡ pues poseemos la razón !”... De hecho, hasta ahora nada ha tenido una fuerza persuasiva más ingenua que el error acerca del ser, tal como fue formulado, por ejemplo, por lo eleatas: ¡ ese error tiene a favor suyo, en efecto cada palabra, cada frase que nosotros pronunciamos ! También los adversarios de los eleatas sucumbieron a la seducción de su concepto de ser: entre otros Demócrito, cuando inventó su átomo...La “razón” en el lenguaje:

¡ Oh , qué vieja hembra engañadora ! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática...

6. Se me estará agradecido si condenso un conocimiento tan esencial, tan nuevo, en cuatro tesis: así facilito la comprensión, así provocho la contradicción.

Primera tesis. Las razones por las que “este” mundo ha sido calificado de aparente fundamentan, antes bien, su realidad, otra especie distinta de realidad es absolutamente indemostrable.

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

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

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

ORTEGA Y GASSET



U 7

Yo soy yo y mi circunstancia.

7.1. CONTEXTO HISTÓRICO FILOSÓFICO

El siglo XIX supone para España una profunda transformación, más acusada en su segunda mitad, tanto desde el punto de vista de la organización política como de sus planteamientos intelectuales.

Por lo que se refiere a la organización política podemos destacar que durante este siglo se establece la monarquía constitucional y el sistema de partidos con alternancia en el poder, que, si bien es deudor de los sistemas censitarios de votación hasta 1890, muestra un avance hacia las formas modernas de gobierno. La sociedad española se debate entre formas de gobierno monárquicas y republicanas.

Las guerras carlistas, el regionalismo, el autonomismo y el fuerismo serán una manifestación de la división interna de la sociedad. La división tiene sus orígenes en una estructura económica en la que el sector primario, la agricultura, basada en el latifundismo, detenta el poder frente a una incipiente industrialización que, excepto en Cataluña y en el País Vasco, mantienen caracteres de industria artesanal. En muchos casos, como la minería, está en manos de capital extranjero.

No hay una amplia clase media, sino una minoría poderosa económicamente. Hay una gran masa cuya subsistencia es problemática. Es el origen de las tensiones sociales que se manifiesta en una profunda división de clases, el sector revolucionario y el conservador, clave en los acontecimientos que desembocaron en la guerra civil del 36.

Hasta 1887 no se promulga una ley que permite la libre sindicación y agrupación. No existían cauces para las reivindicaciones sociales ni para la expresión de las tendencias políticas ajenas a los partidos firmantes del Pacto del Pardo. Éste establecía la alternancia en el poder de liberales y conservadores. El resultado de estas condiciones fue un gran abstencionismo electoral y la radicalización de los movimientos socialistas y anarquistas.

Un hecho de capital importancia será la pérdida definitiva del dominio colonial español, cuya culminación en 1898 con el desastre de Santiago de Cuba supondrá un profundo revulsivo para la sociedad española, y, sobre todo, para los intelectuales. Se produce un repliegue que trata de redescubrir la realidad nacional para reconstruir su historia y solucionar el llamado “problema español”.

En la generación del 98 cristalizarán estas inquietudes en el terreno del pensamiento, de la literatura y otros campos del saber, son hombres que contribuirán a que se califique a esa etapa como “Edad de Plata”, etapa que morirá en torno a 1936. Dentro de la línea de renovación cultural se debe incardinar a Ortega que junto a otras figuras de la época formarán parte de los intelectuales que llevaron a cabo ese renacimiento.

La reflexión sobre la propia historia nacional, en trance de derrota, produce el fenómeno literario de la generación del 98: un grupo de escritores que se hacen eco de la conciencia nacional

herida de golpe por el fatal acontecimiento sellado con esa fecha, y junto con una visión amarga, pero aceptadora de la realidad, vuelven la vista a lo que quedaba en el fondo de aquella ruina.

De cualidad vencedora a derrotada; el alma nacional, la genuina España no había muerto con la derrota de las gloriosas y suicidas empresas europeas y americanas del Siglo de Oro. La preocupación por España, la angustia nacional lleva a una interiorización del espíritu.

Cabe destacar entre otros de la generación del 98 : Unamuno, Baroja , Azorín, Gasset, Machado, Valle Inclán y Maeztu que siendo europeizante éste último, insatisfecho de lo español (admirador del modelo inglés, su madre era inglesa) finalmente le sucede una revalorización de los español con su “Defensa de la Hispanidad”.

7.1.1. Biografía

José Ortega y Gasset nació en Madrid el 9 de mayo de 1883 (+1955) La Restauración está en su fase central, reina Alfonso XII (regencia de M^a Cristina), y gobierna Posada Herrera; en Inglaterra, el liberal Gladstone con la reina Victoria; en Alemania, bajo Guillermo I rige el Imperio la mano de Bismarck; en Francia el presidente Grévy y León XIII dirige los destinos de la Iglesia.

Ortega era hijo de José Ortega y Dolores Gasset. Pertenecía por ambas ramas familiares a la burguesía liberal e ilustrada, círculos muy representativos de la cultura y la política de la Restauración monárquica.

Su padre, escritor, novelista y cuentista, fue más que otra cosa periodista, la misma idea que tenía el filósofo francés Bergson sobre Ortega hijo. Su padre dirigía “El Imparcial” fundado en 1867, fue un periódico monárquico liberal, la publicación literaria de mayor prestigio que tuvo una gran influencia en las letras españolas, cordial con los jóvenes del 98, además escribieron en él, Besteiro, Maragall, Enrique Granados, Manuel de Falla, La Cierva, Primo de Rivera y Alcalá Zamora, y otros como Rubén Darío y los hermanos Quintero.

Su madre, Dolores, era la propietaria del periódico. Continuando con la línea de sus padres, Ortega funda en 1917 el periódico “El Sol” y la “Revista de Occidente”, que también tuvieron una gran influencia en la política y cultura de la época.

Estudió en el colegio de los jesuitas de Málaga. Según cuenta Ortega, los jesuitas le llevaron a burlarse de todos los clásicos del pensamiento: Demócrito, Platón, Descartes, Galileo, Spinoza, Kant ,etc. Lo que reprocharía de los jesuitas por su ignorancia y su incapacidad intelectual de esa época.

Desde muy temprana edad perdió la fe católica en que había nacido; la forma de religión católica le pareció inconsistente e insuficiente.

Más tarde se traslada a la Universidad de Deusto, y se doctoró en filosofía en la Universidad de Madrid, en 1904. En 1905 viaja a Alemania para ampliar estudios en las Universidades de Leipzig, Berlín y Marburgo. En ésta última entró en contacto con el pensamiento neokantiano a través de sus profesores Cohen y Natorp.

Se ha discutido mucho sobre la originalidad del pensamiento de Ortega. Él mismo, en 1930, reconocía “*deber a Alemania las cuatro quinta partes de su haber intelectual*”. Como producto de esta influencia neokantiana defendería una tendencia:

OBJETIVISTA (primer período de Ortega) que se prolongaría hasta 1910, en el que llega a afirmar el primado de las cosas y de las ideas sobre las personas.

Cabe destacar del final de esta etapa la obra “*Meditaciones del Quijote*” (1914): donde se plasma su pensamiento filosófico de clara influencia neokantiana y sus ideas sobre el arte, ampliadas en 1925 con la “*Deshumanización del arte*”.

A partir de 1914 su pensamiento abandona estos cauces. En este período objetivista publica algunos artículos (Todos los comentarios en periódicos y revistas fueron recopilados en los 8 tomos de “El espectador” 1916/1935).

Su tema de preocupación es el tremendo desfase de España respecto a Europa, el cual podrá ser superado si se elimina el subjetivismo y el personalismo dominante.

“*Hace falta, disciplina, método, crítica, racionalidad; objetividad en suma*”. Lo subjetivo es un error, las cosas son más importantes que los hombres (antihumanismo).

En 1908 vuelve a Madrid comenzando su labor de profesor en la Escuela Superior de Magisterio. En 1910 obtiene la cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid sucediendo a quien fuera su profesor, el krausista Nicolás Salmerón.

Interviene en política y desde 1914 habla sobre las dos España que viven juntas y son perfectamente extrañas. Su actividad política es notoria dedicándose tanto a la docencia como a la política; ejerce el periodismo, imparte conferencias, realiza múltiples viajes y comienza la publicación de libros.

Ortega se encuentra con el krausismo, éste ya no existía como escuela filosófica. Los discípulos de Sanz del Río habían derivado hacia otras orientaciones filosóficas: neokantismo, hegelianismo y positivismo sobre todo.

El krausismo español de Sanz del Río estuvo afectado por su anacronismo. Sanz viaja a Alemania (Heidelberg) y tiene el interés de aclimatar esa filosofía en España.

Entre 1850 y 1875 ocupó el centro de la vida académica española, cuando en Europa no hay apenas más que positivismo y náusea de toda especulación abstracta.

En España prende el panteísmo de Krause y su papel en la vida intelectual fue insustituible; data la incorporación a la mente española el estilo filosófico germánico. El interés por lo alemán va unido a una reacción frente a lo francés.

En los días de la Restauración 1874/1875, los krausistas son desalojados de sus cátedras, el grupo se disgrega y muere.

Podríamos resumir el krausismo como corriente idealista con ribetes de misticismo pietista. Sanz del Río encuentra en el krausismo el ideal: armonizar ciencia y fe, krausismo y religión. Lo que vino a ser una forma total de vida suplantadora del catolicismo español.

La filosofía se erige por primera vez en España, en directora de vida. Es la primera manifestación plena del espíritu secularizador de la filosofía en nuestro país.

Tras el krausismo se organiza la **Institución Libre de Enseñanza**, fuera de la Universidad oficial. La I.L.E. originariamente independiente se convirtió en árbitro de una situación cultural que se adentrará en el siglo.

El secreto de la influencia se debe al sello del krausismo: seriedad, laboriosidad, proselitismo hermético, ávido de instrucción y de europeidad, correcto en el trato con las personas, de un sentido ético natural casi elevado a religión; nueva fórmula de humanismo no cristiano y por ello en fuerte contraste con un ambiente sociológicamente cargado de religiosidad católica.

Así pues, la filosofía española en el primer tercio del s.XX está condicionada en sus líneas generales por la pervivencia del espíritu krausista, como voluntad de europeización y al mismo tiempo, por la superación de la estrechez dogmática y estilo sobrio del primitivo krausismo (éste fue el ambiente con que se encontró Ortega en la Universidad).

Ortega desde 1910 comenzará a distanciarse del OBJETIVISMO, para comenzar una nueva etapa que se prolongaría hasta 1923, es lo que viene a conocerse por el período PERSPECTIVISTA.

En 1913 tiene lugar dos acontecimientos filosóficos importantes para Ortega; **Husserl** publica *“Las Ideas”* y Unamuno *“Del sentimiento trágico”*.

Ortega se distanciará de ambos: del idealismo de Husserl como del irracionalismo de Unamuno. Basándose éste en el pensamiento irracionalista de Kierkegaard dándolo a conocer en los ámbitos europeos.

Por otra parte, la fenomenología de Husserl supuso un intento de reconstrucción de la filosofía como ciencia estricta y de la misma ciencia. A ésta última pretende liberarla del excesivo falso objetivismo, como del positivismo, y de su deshumanización con el mundo de la vida *“lebenswelt”* como ámbito de las vivencias originales humanas, suelo del que debe brotar toda construcción científica.

Los dos grandes temas de este segundo período: CIRCUNSTANCIA: basado en Husserl: *“lebenswelt”* y en el biólogo Uexkül que afirma que cada animal, de acuerdo con su estructura biológica (capacidad perceptiva y actividad) posee un mundo *“en torno”* específico.

El segundo tema: PERSPECTIVA: basado en la mónada de Leibniz (cada mónada es una perspectiva del universo), en Nietzsche (al rechazar el concepto de verdad absoluta) y además de Dilthey y de Teichmüller.

Mediante este concepto Ortega quiere superar el escepticismo y el racionalismo como actitudes ilegítimas y contrapuestas.

Circunstancia y perspectiva se articulan en una particular concepción de la verdad.

Cabe destacar de esta etapa la obra *“España invertebrada”* (1921) de claro contenido sociológico. Que continuaría en el último período con *“El hombre y la gente”* (1958) como obra a título póstumo.

Desde 1923 hasta el final de su vida aparece el tercer período llamado período RACIOVITALISTA, que comprende la etapa de su madurez y la mayoría de la publicación de sus obras.

Ortega con el raciovitalismo se independiza del idealismo neokantiano de Marburgo. Tal como se contempla en *“Ideas y creencias”* (1940). Nos dirá Ortega: *“La misión del intelecto no es proyectar su forma sobre el caos de datos recibidos, sino precisamente lo contrario; adoptar la forma de los objetos”* Es ésta una clara confesión de realismo, en consciente oposición al logicismo formalista de la escuela.

Sin embargo la influencia que tuvo Kant sobre Ortega fue definitiva, *“Kant, reflexiones a un centenario”* de este modo, la incorpora en la dimensión histórica tal como aparece en las obras: *“Sobre la razón histórica”* y en *“La historia como sistema”* (1941)

En su obra *“El tema de nuestro tiempo”* integra razón y vida de clara impronta nietzscheana con matices kantianos.

El sentido histórico espontáneo y variable de la razón vital es desarrollado en *“Las Atlántidas”* y *“La filosofía de la Historia de Hegel”*

Cabe destacar del último período: *“La rebelión de las masas”* (1930) concibiendo la vida social como un quehacer comunitario, en el que se desarrollan al máximo, de modo espontáneo, la virtualidad humana en la realización de una empresa nacional, bajo la rectoría intelectual de los mejores y dentro de un Estado reducido al mínimo de intervención coercitiva. Ideal aristocrático-espiritual de una minoría selecta y docilidad de las masas para dejarse regir por aquéllas.

La pérdida de conciencia de ejemplaridad de la élite y la indocilidad o emancipación de las masas es la mayor amenaza que se cierne sobre los destinos de Occidente.

De esta manera, Ortega recoge temas del vitalismo, del historicismo y del existencialismo, aunque no pueda ser catalogado claramente en ninguno de estos movimientos filosóficos. Pero sí podemos decir que Ortega representa el esfuerzo del intelectual por sacar al país de su retraso y de su carácter invertebrado y busca la salvación en Europa (al contrario que Unamuno y de los hombres del 98) introduciendo las principales corrientes del pensamiento europeo. Esta actividad de Ortega enlaza en lo que entonces se llamó “regeneracionismo”. La guerra civil truncará este esfuerzo colectivo y enviará a muchos pensadores al exilio.

Ortega en 1929 dimite como catedrático de la Universidad, para protestar por la dictadura de Primo de Rivera, y mantiene sus clases en el teatro Infanta Beatriz.

En 1931, con el advenimiento de la II República, es elegido diputado por León y Jaén dentro de la “Agrupación al servicio de la República” junto a Unamuno, Marañón y Pérez de Ayala entre otros, pero, desilusionado, dimite volviendo a la Universidad en 1934. Ortega estaba descontento de la orientación radical de la Constitución de 1931 (en especial por la aprobación del Estatuto de Autonomía de Cataluña)

En 1936 se autoexilia primero en París, luego en Holanda y, posteriormente en Argentina, donde residirá e impartirá conferencias, hasta su traslado a Lisboa en 1942.

En 1945 retorna a España pero, apartado de su cátedra, mantiene una mínima actividad pública: conferencias en el Ateneo de Madrid (1946), fundación del Instituto de Humanidades (1948) y publicación de sus obras completas, comenzada en 1946.

En 1950 publica “¿Qué es filosofía?” y obras sobre pintores españoles, así, “Papeles sobre Velázquez y Goya” (1950) o “Velázquez” (1954). A partir de 1950 se dedica a viajar como conferenciante entre otros países a Alemania, donde conoce y mantiene debates filosóficos con Heidegger. En 1955 retorna de nuevo a Madrid muriendo ese mismo año.

Contexto.

En España durante la segunda mitad del S. XIX se producen profundas transformaciones en todos los ámbitos: político, social, económico, literario etc.

Se establece la monarquía constitucional y el sistema de partidos. Cuando Ortega nace reinaba Alfonso XIII (Regencia de M^aCristina).

Con el Pacto del Pardo se establece la alternancia en el poder: liberales y conservadores

La sociedad está dividida: guerras carlistas, guerra civil, regionalismos.

La estructura económica depende del sector primario: la agricultura latifundista, excepto la incipiente industrialización de Cataluña y País Vasco.

Se pierde definitivamente el dominio colonial, con el desastre en Cuba.

En la generación del 98 se cristalizan las inquietudes del pensamiento donde localizamos a Ortega junto a Unamuno, Baroja, Azorín, Machado, etc...

La familia de Ortega pertenecía a la burguesía liberal e ilustrada.

Se movió en el mundo del periodismo: El sol, la Revista de Occidente.

Se educó en los clásicos del pensamiento en el colegio de los jesuitas de Málaga.

Se doctoró en filosofía en Madrid y amplía sus estudios en Alemania.

En este primer periodo, "OBJETIVISTA", entra en contacto con el pensamiento neokantiano. Donde defiende la primacía de las cosas y las ideas sobre las personas. Y su tema principal será el tremendo desfase de España respecto a Europa, se trata de eliminar el subjetivismo y el personalismo.

Obras de este periodo: Meditaciones del Quijote, Deshumanización del arte y El espectador.

En este periodo obtiene la cátedra de Metafísica en Madrid y sustituye al krausista Nicolás Salmerón, (krausismo) una corriente de pensamiento pro alemana y anti francesa, una mezcla entre idealismo y misticismo.

En esta época también se organiza la I.L.E. (Institución Libre de Enseñanza). Segundo periodo, "PERSPECTIVISTA" (1910/1923).

Los dos grandes temas de este periodo: "CIRCUNSTANCIA Y PERSPECTIVISMO". Pretendiendo superar el escepticismo y el racionalismo.

Circunstancia y perspectiva se articulan en una concepción de la verdad.

Obras de este periodo: España invertebrada y El hombre y la gente.

Tercer periodo: raciovitalista.(1923 en adelante).

Es la etapa de su madurez. En esta etapa se independiza del idealismo neokantiano alemán.

Temas de esta etapa: vitalismo, existencialismo e historicismo.

En esta etapa protesta contra la dictadura de Primo de Rivera, es elegido diputado en la II República, pero descontento por el regionalismo y la constitución de 1931 dimite como diputado.

En esta etapa se produce el exilio a partir del comienzo de la guerra civil y durante el régimen franquista, regresa a España en 1945. Muere en 1955.

Obras de este periodo: El tema de nuestro tiempo, La rebelión de las masas, ¿Qué es filosofía? o Velázquez.

7.2. RACIOVITALISMO E HISTORICISMO

Tema que corresponde al periodo de madurez con su ensayo “**Ni vitalismo ni racionalismo**”.

El raciovitalismo es una alternativa al concepto de razón. La razón nace en Grecia y en concreto con Sócrates. Con éste filósofo comienza andar el racionalismo cuya historia se ha mantenido hasta nuestros días, hay momentos de su recorrido con mayor auge, así en la Edad Moderna con el racionalismo o el idealismo alemán creadores de sistemas.

La razón se entiende como razón lógica-matemática, orientada a conocer la naturaleza, su sustancia y lo inmutable de ella. Esta razón va a entrar en crisis cuando intente explicar los fenómenos humanos, o de la vida. Se pensó que sólo existía naturaleza pero se olvidó del espíritu, ¿es suficiente con la razón?, ¿se basta a sí misma?

Históricamente ha sido un hecho. Todo se ha sometido a los principios puros del intelecto. El conocimiento racional consiste en captar lo inmutable, necesario y esencia de las cosas. Frente a la razón pura se encuentra la razón vital e histórica pues, la razón no puede suplantar a la vida, no puede bastarse a sí misma. Lejos de eliminar a la vida tiene que apoyarse y nutrirse de ella.

El racionalismo es tan “**solo una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria**”. Con esta afirmación, Ortega no está renunciando a la razón, sino al uso restringido que el racionalismo hace de la misma. Se debe comprender que la razón es un instrumento de la vida misma. Una razón que medita sobre la estructura de la improvisación que es la vida.

En esa separación/unión entre razón y vida Ortega hace la diferenciación entre el término idea y creencia.

Las ideas son productos del individuo, las elabora, las propaga, las discute o las desecha pero no puede vivir de ellas, son obras que ya suponen ideas.

En el caso de las **creencias** no las elabora, ni las formula la persona, simplemente estamos en ellas, son ese fondo común que constituye la cultura en el ser humano vive. Con las ideas y las creencias se produce el pensamiento como actividad del ser humano que confiere a las circunstancias en que se encuentra, que de por sí es oscura y problemática, un sentido, un determinado orden, que le permita vivir en el mundo.

El resultado de la actividad del pensamiento es el conocimiento, sea cual sea esa actividad orientada a dotar de sentido al mundo. Se pueden considerar conocimientos: el racional, el histórico, la fe, el mito, la magia y la sabiduría popular.

La razón vital lleva consigo la unión entre razón y vida. Se produce cuando el hombre con su pensamiento no está dirigido al conocimiento de la naturaleza abstracta e inmutable sino a la vida. Es la vida que tenemos que hacer en una circunstancia determinada, es la vida que tenemos que inventar.

La razón debe ceder su imperio a la vida, ese es el “**Tema de nuestro tiempo**” someter la razón a la vitalidad, supeditarla a lo espontáneo. Con la razón al razonar se comprende la totalidad de la vida en su contexto general.

El raciovitalismo consiste en afirmar que el conocimiento es de naturaleza racional y que la vida constituye su tema central, que la razón se halla siempre arraigada en la vida. Pues la vida del hombre necesita de la razón, no puede vivir sin justificarse continuamente respecto a sí mismo y respecto al mundo que le rodea. Tiene que dar cuenta de lo hecho y de lo vivido, el principio cartesiano se convierte en “pienso luego vivo”.

La razón vital es constitutivamente **histórica**, el hombre más que naturaleza es historia. Su vida no es naturaleza estática, acabada o inmutable, sino que es dinámica, inacabada, está por hacerse, es mutable. Es en la historia donde hace su existir, la existencia no le es dada, es ya hecha,

no tiene más remedio que hacer algo para no dejar de existir. La historia pertenece esencialmente a la vida de cada uno de nosotros. La razón histórica no es una descripción narrativa y superficial del quehacer humano, sino una constante búsqueda dinámica de los factores que lo posibilitan.

El hombre a diferencia de los animales no tiene naturaleza sino historia. El hombre no depende de su instinto, sino en él hay un proyecto de vida, libertad, perspectiva, circunstancias o temporalidad.

La razón histórica es activa como la realidad misma que está tratando de aprehender. La concepción historicista se enlaza con su filosofía de la vida, pues la vida es un devenir que transcurre en la historia.

Nuestro tiempo es el momento histórico del hombre, el hombre no sobrevive en la historia sino que tiene una historia, es su modo de ser constitutivo. El hombre es historia porque la vida entera es una realidad histórica. Los conceptos, vida, historia y mundo aparecen entrelazados y bajo un mismo signo. La vida es historia concebida desde el punto de vista del mundo humano.

La historicidad encuentra su raíz en la temporalidad de la vida. La vida se desenvuelve en el espacio y el tiempo.

Así pues, la razón vital es temporeidad, comprende la realidad en su devenir, plasticidad, dinamismo. Nos dirá Ortega: *“Unas de las categorías de la vida es su temporeidad, en ella se observa que la sustancia de la vida es el tiempo como futurización por lo que tiempo y vida son inseparables. El hombre es no es fijo, estático sino que se hace a sí mismo adaptándose a las circunstancias y al tiempo”*.

7.2.1. Modalidades de la razón

- a) **Razón pura:** Especulación abstracta que no se enraiza en la vida. Es el afán del intelecto abstracto de sistematizar, ordenar la realidad en torno a un conocimiento modélico físico-matemático, es conocimiento puro. Es el aislamiento de todo empirismo. Idea que aprendió en Marburgo siguiendo al neokantismo de Cohen.
- b) **Razón vital:** Encarnación del pensamiento en los intereses vitales, organiza el universo tomando como modelo la biología. La vida humana en cuanto espontaneidad, es la sustitución de la razón física de Cohen, es el órgano adecuado para apresar la vida, es cuando el pensamiento surge de las necesidades vitales.
- c) **Razón histórica:** Es la apertura a la comprensión de los hechos, horizonte de la vida humana, tensión íntima entre las normas desde las cuales se juzgan los hechos y el poder de los hechos para convertirse en norma. El universo se organiza en torno a la idea de historicidad como foco de unificación. Es la razón que está capacitada para captar la realidad fluida que es la vida. No acepta nada como un hecho sino que se dirige fundamentalmente al hacerse, al irse haciendo.
- d) **Razón viviente:** La realidad histórica, el destino avanza dialécticamente, pero no una dialéctica como pensaba Hegel, conceptual, de razón pura sino dialéctica más honda, más pura, la de la vida, la de la razón viviente. La vida, realidad radical, biografía, quehacer en vista a un proyecto de ser yo mismo, de realizarme. Este quehacer es el objeto más radical de la razón viviente. La razón viviente es la unidad de razón pura (normativa), vital (impulso, carácter) e histórica (situación, azar y destino).

7.2.2. Perspectivismo

Una de las características de la razón viviente es la de funcionar en una sociedad con creencias colectivas. La razón en la historia funciona de modo distinto en diferentes épocas y pueblos. Esta experiencia conduce a plantear el tema del perspectivismo.

El tema es importante, es definidor de la filosofía de Ortega. Tema que aparece en sus primeras obras y en las últimas. Ortega sigue a **Dilthey** en el perspectivismo, y como él, intenta con más o menos éxito coordinar la relatividad de todos los puntos de vistas parciales con la unidad de la verdad total.

Nos dice Ortega: *“Hay tantas realidades como puntos de vista. El punto de vista crea el panorama. Hay una realidad de todos los días, laxa, vaga, aproximativa que nos basta, y hay una realidad científica que impone necesidad y exactitud”*. (**Adán en el paraíso**).

a) Es **la primera noción de perspectiva**, la primera vez que la utiliza aparece en su obra “Meditaciones del Quijote” en un **contexto objetivista** y va a representar exactamente todo lo contrario de lo que va a ser el futuro del perspectivismo. Se ha supeditado la realidad al punto de vista y no el punto de vista a la realidad como luego hará. En este primer momento, es **idealista**, supedita la realidad al pensamiento, “las cosas no son sino maneras de pensarlas”.

Es un error pensar que la supeditación de la realidad al punto de vista es subjetivismo o relativismo, el punto de vista no es individual sino objetivo pues se apoya en la constitución de la realidad. La perspectiva es de la realidad y no del sujeto que conoce. La realidad tiene una estructura propia que consiste en ser perspectiva. La perspectiva es la forma de ser lo real.

Hay dos puntos de vistas originarios: el diario que organiza el caos real de una manera vaga para la vida práctica y el científico, basado en la exactitud. El conocimiento histórico, ético, artístico no tienen el mismo grado. Las normas de cada tipo de conocimiento lo llama punto de vista objetivo, pensado desde el constructivismo. Este perspectivismo no es pluralista.

Tres notas en la primera noción de perspectivismo: idealismo, constructivismo objetivista, antipluralismo universal.

“No existen más que partes en realidad”. La realidad es un sistema formado por realidades de distintos rangos. Lo absurdo es buscar en la filosofía una última realidad, en el mundo solo hay partes, cosas no definitivas. “Nada absoluto existe en la realidad”.

b) En *Meditaciones del Quijote* defiende un **perspectivismo realista** (segunda noción de perspectiva). La realidad se presenta por sí estratificada y lo importante es descubrirla. Si en el primer perspectivismo fue constructivista, ahora es **fenomenológico**: La razón intuye los planos de la realidad y trata de seguir sus articulaciones. Si en el primer modo del perspectivismo, el punto de vista creaba panorama, ahora el punto de vista descuartiza los panoramas para ver lo singular, lo inmediato, lo circunstancial, lo individual, es un perspectivismo monista.

c) En el **“Tema de nuestro tiempo”** se pasa **del plano individual al colectivo** (tercera noción de perspectivismo). El perspectivismo es capacidad de cada pueblo, generación, ente histórico. De esta manera, se llega a un perspectivismo morfológico, es decir, pluralista histórico y sociológico. Este perspectivismo está ya basado en la vida, la vida como sensación vital.

d) En la **cuarta etapa**, es cuando la vida se hace biografía se llega a una noción de perspectivismo que funde e integra a los demás. El hombre es un estar en el mundo como drama, proyecto y quehacer. La misma vida en cuanto que es mía es perspectiva.

7.2.3. Perspectivismo y razón viviente

La vida son cuatro cosas: ideal, situación, impulso y facticidad; la razón viviente integra la razón pura, vital e histórica, del mismo modo, la noción de perspectiva como instalación existencial integra las cuatro formas: perspectiva idealista, pluralista, vital e integral.

Teoría perspectivista no hay más que donde hay sistema, y donde cada verdad está localizada en relación con otras en su objetividad. La perspectiva como pluralismo funda su doctrina frag-

mentarista. El perspectivismo como instalación vital es la verdad radical de la vida humana. El perspectivismo integral es omniabarcante como el apeiron de Anaximandro.

El perspectivismo de verdad:
 a) Formal de proposiciones.
 b) Como sistema de ideas.
 c) Como sistema de creencia o existencial.

7.2.4. Perspectivismo y verdad

“Desde este Escorial, donde he sentado mi alma, veo el curvo brazo ciclópeo que extiende hacia Madrid la sierra de Guadarrama. El hombre de Segovia desde su tierra roja, divisa la vertiente opuesta, ¿tendría sentido que disputásemos los dos sobre cuál de ambas visiones es verdadera? Pero de ejemplo no sirve para nada cuando se trata de verdades que no tienen lugar, como las matemáticas, dos y dos son cuatro sin posibilidad de perspectivismo. En un sentido formal, las perspectivas individuales son intercambiables”.

“Desde distintos puntos de vista, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo... ¿tendría sentido que cada uno declarase falso el paisaje ajeno? Evidentemente, no; tan real es el uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que puestos de acuerdo, en vista de no coincidir sus paisajes, los juzgasen ilusorios. Esto supondría que hay un paisaje auténtico, el cual no se halla sometido a las mismas condiciones que los otros dos. Ahora bien, ese paisaje arquetipo no existe ni puede existir. La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. La perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo”.

El perspectivismo no excluye una verdad universal: de aquí se derivan tres nociones de verdad:

- a) Formal de proposiciones.
- b) Como sistema de ideas.
- c) Como sistema de creencia o existencial.

Únicamente en el caso del conocimiento de la verdad formal no se refiere a la realidad, no hablamos de lo real y es entonces, cuando el conocimiento de todos los hombres es idéntico y no hay posibilidad de perspectiva. En el resto de los casos cada hombre tiene su punto de vista desde el cual mira al mundo en su verdad. Cada cual tiene su verdad pues nadie tiene la verdad. Dos puntos de vista sobre la misma realidad, no pueden coincidir en ningún caso, pero pueden complementarse. Dos distintos puntos de vista no se excluyen sino se agrupan en el campo de la verdad. Yuxtaponiendo las visiones parciales se lograría tejer **la verdad omnímota**. Existen varias perspectivas y no se renuncia a la existencia de la verdad o teoría.

Cada perspectiva es igualmente verdadera que otra. Sólo hay una perspectiva falsa: la que pretende ser verdad única. Lo falso es la utopía de la verdad no localizada, vista desde lugar ninguno. La perspectiva es selección pues al conocer se elimina lo irrelevante y siempre desde un punto de vista determinado.

Cada sujeto alcanza una parte de la realidad, no la totalidad y por ello, nadie posee la verdad absoluta, pero no por eso está en el error. Sólo desde la perspectiva es posible conocer la realidad. No existen lugares privilegiados para el pensamiento, todos se encuentran en el mismo nivel siendo, al mismo tiempo todos distintos. Si se quiere alcanzar la verdad no se puede prescindir de ninguno. Hay tantas realidades como puntos de vistas. Toda perspectiva supone un orden jerárquico u ordenación de planos: visual, histórico, afectivo, etc.

7.2.4.1. El tema de la verdad

Según Ortega, es sumamente dramático ya que cuando se intenta aparecen datos contradictorios. Por un lado, se obliga a la verdad que sea única e invariable, eterna y universal. Por otro, la

historia muestra que las opiniones van cambiando continuamente. Esta situación ha provocado dos posturas antagónicas:

- a) El escepticismo que afirma la incapacidad de conocer la verdad.
- b) El dogmatismo que cree en la verdad absoluta, única abstracta, invariable, universal.

Ortega rechaza ambas posiciones:

- a) Contra el escepticismo: la considera una teoría suicida, pues renuncia a tener una relación con la verdad pero el pensamiento humano aspira a la verdad como algo necesario, sin esta aspiración, la vida no tiene sentido, ni valor.
- b) Contra el dogmatismo: porque divide al hombre en dos, capacita al hombre para conocer la verdad más allá del tiempo y del espacio, defiende la existencia de una sola perspectiva, es decir, lo falso; deja al lado lo vital, lo concreto, lo histórico, no se puede aplicar a las personas sino más bien a un sujeto abstracto.

Para alcanzar la verdad el pensamiento debe tener en cuenta los dos aspectos. Ortega toma algo del escepticismo y algo del racionalismo dogmático:

- a) Del escepticismo aceptará que la realidad es múltiple y que de ella caben múltiples perspectivas.
- b) Del racionalismo aceptará que desde la multiplicidad de perspectiva cabe establecer un principio rector que las unifique, este principio no será otro que la unificación de las múltiples perspectivas lo que nos llevaría a un proceso de acercamiento a la verdad.

Por otra parte, para alcanzar la verdad es necesario que en el hombre se tenga en cuenta una doble función o actividad:

- a) Una, la función vital, proceso necesario para la vida, sometido a los fines biológicos del individuo. Dos, la actividad racional, pensar formalista, que funciona con leyes.

Esta doble instancia (como función vital y como valor absoluto) obliga a una fórmula dinámica en la definición de la verdad.

La verdad no podrá ser nunca plena, absoluta, completa, por muy grande que sea su esfuerzo nunca abarcará plenamente la realidad.

El hombre a través de su conocimiento, sólo reflejará de la realidad lo que puede ver desde un punto de vista determinado y desde una distancia o perspectiva.

El hombre no tendrá más remedio que conformarse con esa parte de la verdad que le es accesible desde donde se encuentra.

El punto de vista es cambiante e irá seleccionando nuevas figuras de la verdad. Con lo que contamos es con la perspectiva individual como único modo de apresar la verdad.

Tras aplicar la teoría de la perspectiva al individuo, más tarde en la tercera etapa pasa analizarla en la colectividad, en la cultura. Nos dice Ortega que: *“Hay una perspectiva china tan justificada como la perspectiva occidental”*.

Y esto no significa otra cosa que tolerancia, de que las demás culturas no son ni mejores ni peores que la nuestra, sino distintas.

Así pues, el perspectivismo nos alerta contra los prejuicios y los dogmatismos apresurados. Hay que intentar aproximarse al punto de vista del otro para afianzar o cuestionar nuestro punto de vista.

7.3. LAS CATEGORÍAS DE LA VIDA

1. **Encontrarse** Vivir es ante todo encontrarse en el mundo. Nuestra vida como el existir por sí misma, el enterarse de sí, el ser transparente ante sí. Entendiendo el mundo como lo vivido y no como naturaleza.
2. **Ocuparse** La forma en la que el hombre se encuentra en el mundo es ocupándose, realizando una acción en el mundo. Yo consisto en un ocuparme con lo que hay en el mundo y el mundo consiste en aquello de que me ocupo y en nada más. Ocuparse es hacer esto o lo otro. Siendo el mundo la ocupación. Debemos observar que la despreocupación es una forma de dejarse arrastrar, de entrarse a las costumbres, y ello es también una manera de preocuparse.
3. **Finalidad** Nos encontramos ocupados en el mundo para algo. Tenemos una relación concreta con el mundo que nos obliga a improvisar. La vida no es algo prefijado, sino que depende de la perspectiva de cada individuo.
4. **Proyecto.** La vida es una forma poética porque el hombre tiene que inventar lo que va a ser. La vida es un programa, un proyecto a realizar, ya que nada se nos da hecho, sino que debemos decidir antes de actuar.
5. **Libertad.** Nos encontramos en el mundo con una finalidad. Pero tal ocupación es la que se indica en nuestro proyecto de vida, que al no estar prefijado es libre. La vida nos ofrece un mundo de posibilidades ante el que podemos elegir, y en ello consiste la libertad.
6. **Circunstancia.** La circunstancia es la determinación relativa que tiene la libertad. La libertad no es pura indeterminación, y por tanto el mundo de la vida es esencialmente circunstancia. Ya conocemos la frase “Yo soy yo y mi circunstancia”; con ella se indica que la circunstancia constituye la otra mitad de mi persona: “La circunstancia es todo lo que no soy yo: los demás hombres, las creencias, las cosas que aparecen a mi alrededor, el horizonte de totalidad donde interpreto las cosas”.
7. **Temporalidad.** La vida es futuración, un atributo temporal. Este atributo se corresponde con el concepto de la razón histórica, y así puede entenderse epistemológicamente, o puede entender ontológicamente en cuanto que indica que la sustancia de la vida es el tiempo. Constantemente estamos decidiendo nuestro futuro y para realizarlo tenemos que contar con el pasado y servirnos del presente operando sobre la actualidad y todo ello dentro del ahora, porque ese futuro no es uno cualquiera, el posible ahora y ese pasado es el pasado hasta ahora, no el de quien vivió hace cien años. Ahora es nuestro tiempo, nuestro mundo.

7.4. LA CRÍTICA AL REALISMO Y AL IDEALISMO

7.4.1. Sobre el realismo

“Objetivismo”. El realismo quiere abarcar todo el universo, pero nada dice sobre lo humano. Busca la verdad a través de la razón naturalista, físicamatemática pero olvida el problema humano. Y esto es debido a que el ser humano no es naturaleza, cosa u objeto sino historia.

Siendo así que el realismo es objetivista, la realidad está en el objeto, en las cosas independientemente de mi pensar, centra su atención en las cosas que le rodean y esto mismo le lleva a olvidar que se dé cuenta de sí mismo.

Ortega critica al Realismo porque no ha sabido dar importancia al yo, el yo ha quedado absorbido por el mundo exterior.

7.4.2. Sobre el idealismo

“Subjetivismo”. La alternativa al realismo se presenta como idealismo (Ortega estuvo influenciado en su primero periodo por el idealismo neokantiano alemán).

Descartes es quien sienta los pilares del Idealismo moderno: al no tener seguridad en los objetos, en las cosas, sólo me queda mi pensamiento. Si una cosa existe es porque depende de mí, porque está presente en mí.

El pensamiento se convierte en sustancia pensante “res cogitans”. Para que un objeto exista basta con que lo piense, pensarlo es hacerlo, darle ser, y no es, a no ser que yo pienso en él. El yo, el sujeto se traga el mundo exterior, de tal modo que éste desaparece y sólo queda el yo.

Pero Ortega nos dirá: el idealismo va contra la vida, fuente de las energías vitales y el descubrir la vida como realidad radical supone la superación del Idealismo y del Realismo.

Ni el mundo solo ni yo solo: somos el mundo y yo, yo con las cosas, es decir, la vida. El pensamiento es una relación entre yo cosas.

Ortega opta por una línea de pensamiento mucho más existencial, más vivo, menos metafísico. Su preocupación intelectual es el hombre, este hombre concreto de carne y hueso.

Sus respuestas no son abstractas o esencialistas sino históricas y temporales que se autorrealizan en el quehacer diario de la vida.

La realidad humana no consiste en ser, sino en vivir aquí y ahora en una historia concreta que se proyecta continuamente en un futuro.

Esta respuesta es la que le lleva al raciovitalismo.

La base de nuestro conocimiento no es ni realismo ni idealismo, el conocimiento está arraigado en la vida. El raciovitalismo será la teoría del conocimiento que tiene como punto de partida la vida y es un término medio entre el irracionalismo vitalista y el racionalismo.

7.5. LA CRÍTICA DESDE EL PERSPECTIVISMO FRENTE AL RELATIVISMO Y EL RACIONALISMO

7.5.1. Relativismo

Para el relativista escéptico no hay más que verdades relativas. Cada individuo posee su verdad y no sale de ella, se encierra en ella por lo que renuncia a tener relación con la verdad, pues sólo existe su verdad.

Ortega criticará esta teoría considerándola de teoría suicida, ya que renuncia a la búsqueda de la verdad, Ortega quiere defender la posibilidad de hacer teoría.

7.5.2. Racionalismo

Defiende la existencia una única perspectiva posible sobre la realidad. La verdad es única, absoluta e invariable, algo que está más allá de las diferencias entre los hombres, de las variaciones de las cosas, más allá del espacio y del tiempo, es una especie de sujeto abstracto.

Frente a esta posición Ortega defenderá la multiplicidad de perspectivas posibles y la validez de todas ellas.

7.5.3. Perspectivismo

Ortega, quiere conseguir una síntesis y superación de ambas corrientes, sería una doctrina aglutinadora pero a la vez elimina los elementos discrepantes.

- A. Recoger del relativismo que la realidad es múltiple y que en ella cabe múltiples perspectivas
- B. Recoger del racionalismo que la multiplicidad de los posibles puntos de vistas deben ser unificadas por un principio rector. Todo esto nos lleva a afirmar que la verdad puede ir alcanzándose a medida que van unificando las perspectivas. Luego el perspectivismo es capaz de alcanzar la verdad omnímoda (global). En el campo de la moral, la política o la religión la síntesis de las perspectivas adquiere el significado de tolerancia. Tolerar no es renunciar nuestras posiciones por la del otro o viceversa sino aceptar las posiciones del otro y viceversa, es por lo que la tolerancia es un valor positivo que cimenta la convivencia y un método adecuado para el interculturalismo, tan necesario hoy en España más que nunca.

7.6. RELACIÓN CON NIETZSCHE, MARX, KANT Y OTROS

7.6.1. Con Kant y los neokantianos: H. Cohen y P. Natorp

Ortega realizó sus estudios postdoctorales en Alemania (Marburgo) centro de docencia neokantiana, vivió durante diez años en una atmósfera del pensamiento de Kant.

Palabras de Ortega: *“En la obra de Kant están contenidos los secretos decisivos de la época moderna, sus vicisitudes y sus limitaciones”*. La filosofía de Kant es una síntesis que aspira a conciliar perspectivas alejadas: racionalismo y empirismo. De mismo modo el raciovitalismo de Ortega es una vía intermedia entre el racionalismo y el vitalismo. Si Kant nos invita con el *“sapere aude”* a tomar decisiones por nosotros mismos sin recurrir a ningún tutor, es decir, alcanzar la mayoría de edad. Ortega nos dice que las minoría *“la élite”* no se deja arrastrar por la mayoría, por el hombre masa y debe imponer sus proyectos, pero a la postre hay una rebelión de las masas. Si Kant desde la ilustración toma conciencia de su historicidad, Ortega da muchísima importancia a este concepto, para estar *“a la altura de los tiempos”*.

7.6.2. La relación con Ueküll y Husserl

El biólogo Jacob von Ueküll influye de forma considerable en Ortega, el estudio se realiza con los animales. Se trata de la toma de vista del animal, en el que aparece todos los objetos que nos rodea, es su mundo perceptible. Cuestión que desarrollará más tarde Husserl con su término *“umwelt”*, es decir mundo en torno o circundante no como realidad física ajena (Ueküll) sino en cuanto me rodea un mundo de cosas, valores y bienes. En Husserl no se trata de un mero mundo de cosas, sino de valores, bienes y un mundo práctico. En Ortega el *“umwelt”* se corresponde con el concepto *“circunstancias”*, *“yo soy yo y mis circunstancias y si no la salvo a ella no me salvo yo”*. Salvar las apariencias, los fenómenos no es otra cosa, que buscar un sentido en ellos. Las circunstancias no sólo abarca lo exterior a mí, sino mi mundo interior que es exterior al yo, la otra mitad de mi persona, luego no puede reducirse ni al *“umwelt”* ni al biológico de Ueküll. El contexto vital e intelectual muestra su procedencia de otras zonas.

7.6.3. La relación con Leibniz y Teichmüller

El antecedente clásico de la perspectiva lo encontramos en Leibniz, en su pasaje de la Monadología: Dios ha dado al hombre un pequeño departamento: Una mónada o perspectiva del mundo. En el caso de Teichmüller los sistemas filosóficos son representaciones proyectivas de nuestro punto de vista. El mundo se ordena bajo perspectivas, bajo el orden y relación del pensamiento. En el caso de Ortega el punto de vista crea un *“panorama”*, de tal modo, que sin él ninguna realidad se podría tener.

7.6.4. La relación con Nietzsche

Ortega y Nietzsche critican el racionalismo y al idealismo kantiano. Aunque Ortega en su primer periodo fuera objetivista, neokantiano. Pero, el racionalismo kantiano sólo tiene en cuenta al sujeto que piensa y olvida el mundo, la vida, por tanto, Ortega como Nietzsche son irracionalistas vitalistas, aunque Ortega también tiene en cuenta el racionalismo, al afirmar: ni racionalismo, ni vitalismo sino ambas corrientes conjuntas, raciovitalismo.

7.6.4.1. Perspectivismo

Ortega y Nietzsche defienden el perspectivismo, Ortega con la doctrina del punto de vista que le posibilita alcanzar una teoría sobre la verdad omnimoda, una verdad integral.

Por su parte, Nietzsche defiende el perspectivismo criticando la verdad absoluta y única propia del racionalismo y del idealismo en el que se encuentra Descartes y Kant.

La filosofía de Kant es sistemática, organizada en la que impera el a priori de la sensibilidad, el entendimiento y la razón, en su oposición se encuentran Ortega y Nietzsche pues sus filosofías son asistemáticas, no se busca construir un sistema que abarque toda la realidad con el yo, mundo y Dios. No obstante, Kant los critica como temas incognoscibles, nouménicos, metafísicos, para posteriormente darle una salida con los postulados de la razón práctica. Ortega va a darle la espalda a Nietzsche y a Teichmüller respecto a la perspectiva y plantea la cuestión de manera distinta casi opuesta. Pues para Ortega la perspectiva consiste en ser definitiva del mundo, no es al conocimiento, ni aspecto alguno, sino a lo real. Esto supone un alejamiento del subjetivismo, de todo fenomenalismo, de toda proyección del sujeto y su punto de vista. En Nietzsche y en Teichmüller perspectiva se opone a realidad y significa apariencia, convención, ilusión que se desvanece; en Ortega, la perspectiva es condición de lo real y la posibilidad de acceso a su verdad. La falsedad es eludir la perspectiva, serle infiel o en hacer absoluta un punto de vista particular pues una perspectiva única aspirante a la verdad es una contradicción.

7.6.4.2. El uso de las metáforas

En ambos autores está muy presente el recurso de las metáforas. Pues las palabras ni pueden, ni deben reducirse a simples procesos descriptivos. Metáforas en Nietzsche: serpiente, león, niño, camello, águila, Apolo, Dioniso, Zaratustra, Tela de araña, Dios, etc. Metáforas en Ortega: universo, el sello, tabú, angelitos celtíberos, Aurora, Atlántida, geometría sentimental, el snob de Dios.

7.6.4.3. La crítica a la racionalidad

En el caso de Nietzsche es radical, es un rechazo total a toda tradición racionalista desde Parménides hasta Hegel como el representante de la máxima expresión de la racionalidad.

La racionalidad la representa el espíritu apolíneo. El dominio de la razón ha supuesto la decadencia en occidente, se impone las leyes, el estatismo y el dogma. Y detrás de estos inventos artificiales se encuentra un odio a la vida.

En el caso de Ortega no hay que renunciar al racionalismo, sino hacer un uso restringido de él. Utilizarlo como instrumento para la vida. Una razón que medite sobre la vida. Por lo tanto, Ortega rechaza el radicalismo de Nietzsche y agrupa dos elementos: racionalidad y vitalismo, constituyendo la teoría del raciovitalismo.

7.6.4.4. La crítica a la verdad

Para Nietzsche no hay antagonismo entre la verdad y el error porque se dan errores irrefutables y verdades contradictorias. Ser verdadero no es una propiedad de la realidad sino una manera valoración subjetiva.

Para Ortega existen dos verdades:

- a) La verdad formal que nos lleva a la identidad de la lógica $A=A$.
- b) La verdad omnimoda que es el tejido de la yuxtaposición de las visiones parciales y la posee Dios. Dios ve a través de cada uno de nosotros. Si para Ortega Dios es el único ser que es capaz de integrar el conjunto de perspectivas diferentes, constituyéndose como verdad integral, en Nietzsche, Dios representa la verdad absoluta, los valores absolutos de la cultura occidental, unos valores y una verdad totalmente falsa, un mundo engañoso y ficticio, por eso Nietzsche exige la muerte de Dios, que no es otra cosa que la muerte de todos los valores de occidente: la ciencia, la moral y la religión. En cambio, para Kant, tras haber demostrado a Dios como imposible en cuanto fenómeno lo coloca necesitado por la creencia, fe, racional y voluntad, facultad de la razón práctica. Ortega está de acuerdo con Nietzsche frente al dogmatismo de la verdad: “nadie posee la verdad absoluta” pero estará en contra de Nietzsche por su relativismo exagerado que lo considera una teoría siudida pues renuncia a la búsqueda de la verdad.

7.6.4.5. El método

Ambos filósofos coinciden en el rechazo al positivismo, el racionalismo, el idealismo y el realismo. En el caso de Ortega es una mezcla entre el racionalismo y el vitalismo: el raciovitalismo, a ello le unimos perspectivismo integral, pluralista, histórico y sociológico.

Por parte de Nietzsche el método se puede plantear de tres formas distintas:

- a) Como intuición: modo de comprensión el fondo oscuro de la vida .
- b) El arte como medio de acceder a la vida a través de la tragedia y el drama y su símbolo es Dionisos.
- c) La hermenéutica como genealogía de los conceptos, tal como podemos encontrarlo en su obra: “La genealogía de la moral”, en sus análisis genealógicos de la palabra bueno, mala conciencia y existencia inocente. Tanto Nietzsche como Marx pertenecen a lo que ha venido a conocerse como filosofía de la sospecha, en Nietzsche con el descubrimiento de la gran mentira que no es otra que la que representa Sócrates, Platón, el cristianismo, Kant, el idealismo, al intentar momificar los conceptos y olvidar el torrente de la vida (Ortega pensará lo mismo).

Y Marx descubrirá las alienaciones y las ideologías como causas que produce la injusticia que no es otra que el sistema económico capitalista y la división de las clases sociales.

7.7. VOCABULARIO

1. Filosofía: Es un saber radical que se plantea los problemas últimos y primeros, y se esfuerza por pensarlo de un modo radical.

Es un saber radical desde perspectivas históricas. Nada tiene sentido sino es en función de la realización de un proyecto en la historia.

Es una actividad vital, algo necesaria que tiene como problema radical definir la realidad primaria, nuestra vida, la mía y las de las demás. La filosofía intenta buscar la verdad del mundo, en su integridad. No brota como utilidad sino como necesidad constitutiva del intelecto. Ortega rechaza toda sistematización filosófica, luego es, asistemática, no es rígida, ni estructurada, sino flexible, abierta y viva como la propia vida.

2. Características de la filosofía: Es autónoma: no debe basarse en supuestos, ni creencias anteriores. Pantónoma: abarca el todo, el universo, a partir de verdades primeras. El conocimiento filosófico es comunicable y participable.

3. No es: positivista: por reducir todo a lo sensitivo, racionalista: pues sólo aporta la idea de un sujeto, dealista: todo lo convierte en contenido de conciencia, vitalismo: pues niega la estructura racional de la realidad, realismo: no dice nada sobre el hombre.

4. Es: Raciovitalista: un punto de interconexión entre racionalismo y vitalismo.

5. Racionalismo: Pretende explicar la realidad de acuerdo con la razón fisicamatemática. Pretende alcanzar la verdad y la realidad fuera de la vida y la historia. Es la razón pura, la cultura del intelecto abstracto, el mecanismo reflexivo. El fruto ha sido la construcción de grandes sistemas racionalistas definitivos y con validez universal. El conocimiento racionalista consiste en captar la esencia de las cosas, lo inmutable y lo abstracto. Ortega criticará esta corriente filosófica e intentará superarla por su insuficiencia criticará su verdad dogmática y única. Si hay una perspectiva falsa esa es la del racionalismo, al pensar la verdad como única y absoluta, al afirmar la existencia de un yo puro con capacidad de descubrir verdades eternas. El racionalismo es incompleto por ser un reduccionismo, todo lo limita a la lógica y matemática. Solo tiene en cuenta la naturaleza, la física y deja de lado a los fenómenos humanos, la vida, el espíritu.

6. Vitalismo : Corriente irracionalista que niega la estructura racional de la realidad. Sólo tiene en cuenta la función vital, biológica y espontánea del ser humano, la vida las energías vitales. El vitalismo interpreta la realidad como cambio y movilidad, renuncia a la verdad e impone el relativismo. Ortega intenta superar el relativismo al admitir que existe un conocimiento de la realidad. El hombre puede adquirir una comprensión correcta desde su situación y como construcción, pues no se puede pretender alcanzar la verdad acabada sino que es una tarea histórica a lo largo del tiempo.

7. Razónvital (raciovitalismo): Es el término medio entre el irracionalismo vitalista y el racionalismo. Pretende ser una interrelación entre el valor de la razón y sus raíces irracionales y la pone al servicio de la vida. Por encima de

la razón pura se encuentra la razón vital que es constitutivamente razón histórica que sirve para captar la realidad fluida que es la vida, el hacerse, el irse haciendo.

8. La vida: Es realidad radical a la que se subordina incluso la razón pura. Es el sentido biográfico, asuntos, temas y relaciones que nos afecta. No es ni el mundo exterior, ni la conciencia es realidad radical sino que es nuestra vida en coexistencia del yo con el mundo, vivir con el y en el mundo.

9. Categorías del vivir humano: Vivir es el modo de ser radical: la revelación de lo que cada uno es y hace. Vivir es el modo de encontrarse en el mundo: ocupándome de mí y del mundo. Vivir es enterarse de sí realizar un futuro, una finalidad, un proyecto el cual exige una decisión. La vida es temporalidad. Vivir es un constante hacer en libertad, es posibilidad real, para la cual hay que elegir, es imprevista, no prefijada, aún no es. La vida es libertad. La vida tiene una estructura problemática. El hombre es el problema de la vida. Se encuentra en el mundo sin saber cómo, ni por qué. La vida es un problema. Vivir es el yo y mis circunstancias, es el escenario que corresponde a cada uno el lugar donde el yo se realiza, que no podemos transferir y tenemos que asumir.

10. Perspectivismo: Es el punto de vista, la selección de aspectos del mundo jerarquizados visual, histórico y afectivamente. Cada individuo alcanza una parte de la realidad, siendo el mundo una pluralidad de perspectivas. No existe un yo puro racional con capacidad para descubrir una verdad eterna, cada perspectiva es diferente. La identidad es un concepto absurdo pues cada una es igualmente verdadera. Así pues, cada hombre tiene su punto de vista desde el cual mira al mundo en su verdad. Dos puntos de vistas distintos no se excluyen sino se agrupan en el cuerpo de la verdad. Sólo hay una perspectiva falsa: la que pretende ser verdad única. No existen paisajes arquetípicos, ni pueden existir y lejos de ser una deformación es su organización. Si el paisaje visto desde cualquier punto de vista resultase ser siempre el mismo, entonces estamos ante un concepto de paisaje absurdo.

11. La verdad: Es individual e histórica. Nadie posee la verdad absoluta, no por eso está en el error, ya que se encuentra en una determinada perspectiva. Se pretende recuperar el sentido de la verdad como *–aletheieadesvelación*, tarea que ser llevada a cabo por los hombres en su conjunto a lo largo del tiempo. No hay que negar la existencia de la verdad, pues la verdad es posible y necesaria, pues no se puede vivir sin verdad, pero no se puede pretender una verdad acabada, la verdad es una tarea colectiva y temporal. Cada individuo constituye un punto de vista esencial y yuxtaponiendo todas las visiones parciales se lograría tejer una verdad absoluta entera, integral, omnimoda, el cuerpo de la verdad. No existe ningún lugar privilegiado para el pensamiento de la verdad. Todos no encontramos en el mismo nivel, siendo al mismo tiempo, todos distintos. Si se pretende alcanzar la verdad no se puede prescindir de ninguno.

12. Lo falso: Representado por el racionalismo en su defensa de la verdad universal. Sólo hay una perspectiva falsa,

la que pretende ser única como verdadera. Lo falso es una utopía, una verdad no localizada.

13. **La creencia:** Cada creencia da una interpretación del mundo, la creencia en la razón propia de edad moderna, sustituyó a la creencia de la revelación medieval, pero la creencia de la razón va a seguirla la de la razón histórica, la propia de nuestro tiempo.
14. **Dios:** Es el que goza de todos los puntos de vista, verdad omnímoda, absoluta. Dios ve a través de cada uno de nosotros y no viceversa.
15. **La doctrina del punto de vista:** No es otra que perspectivismo y verdad (comentar puntos 10º y 11º)
16. **Problemática existencial:** Comentar el apartado e, dentro de las categorías del vivir humano.
17. **Generación:** Una época se caracteriza por sus creencias, ideas, culturas, problemas. Estos factores influyen en una forma de vida, costumbres y modos de vivir. En un periodo histórico viven varias generaciones: viejos, hombres maduros, jóvenes y niños. Se establecen unas relaciones dinámicas entre las nuevas generaciones que buscan innovaciones, nuevos valores culturales y nuevas interpretaciones sociales e históricas que van sustituyendo a las

generaciones anquilosadas. El enfrentamiento generacional, puede suceder y suele dar la innovación pero la dialéctica histórica siempre culmina en nuevas síntesis socioculturales. Cada generación tiene históricamente su misión propia, sus proyectos y tareas históricas.

18. **El tema de nuestro tiempo:** No es otro que el advenimiento de las masas al pleno poderío social. Aparecen bajo la forma de aglomeración. Su concepto es cuantitativo y visual. No son individuos cualificados, constituye el hombre medio, el hombre en cuanto no se diferencia de otro hombre, sino que se repite en sí, un tipo genérico. La muchedumbre coincide en deseos, ideas, modos de ser. Las masas no deben, ni puede dirigir su propia existencia y menos aún regentar la sociedad. Pero se rebelan y no quieren someterse a la élite provocando en España su invertebración, empobrecida y desvinculada de Europa. Por lo tanto, la minoría selecta debe ofrecer proyectos de vida y su misión es orientar las masas pero esto no sucede así provocando una gran confusión entre quien manda y obedece. Desde el punto de vista del conocimiento, el tema de nuestro tiempo se entiende cuando la razón cede ante la vida, se supedita a ella.

7.8 Texto 7. “El tema de nuestro tiempo”.

Obras completa, vol III, cap. X. Rev. de Occ. Madrid, 1966, pp. 197203

“La doctrina del punto de vista”.

Contraponer la cultura a la vida y reclamar para ésta la plenitud de sus derechos frente aquélla, no es hacer profesión de fe anticultura. Si se interpreta así lo dicho anteriormente, se practica una perfecta tergiversación. Quedan intactos los valores de la cultura; únicamente se nieva su exclusivismo. Durante siglos se viene hablando exclusivamente de la necesidad que la vida tiene de la cultura. Sin desvirtuar lo más mínimo esta necesidad, se sostiene aquí que la cultura no necesita menos de la vida. Ambos poderes el inmanente de lo biológico y el trascendente de la cultura quedan de esta suerte cara a cara, con iguales títulos, sin supeditación del uno al otro. Este trato leal de ambos permite plantear de una manera clara el problema de sus relaciones y preparar una síntesis más franca y sólida. Por consiguiente, lo dicho hasta aquí es sólo preparación para esa síntesis en que culturalismo y vitalismo, al fundirse, desaparecen.

Recuérdese el comienzo de este estudio. La tradición moderna nos ofrece dos maneras opuestas de hacer frente a la antinomia entre vida y cultura. Una de ellas, el racionalismo, para salvar la cultura niega todo sentido a la vida. La otra, el relativismo, ensaya la operación inversa: desvanece el valor objetivo de la cultura para dejar paso a la vida. Ambas soluciones, que a las generaciones anteriores parecían suficientes, no encuentran eco en nuestra sensibilidad. Una y otra viven a cosa de cegueras complementarias. Como nuestro tiempo no padece esas obnubilaciones, como se ve con toda claridad en el sentido de ambas potencias litigantes, ni se aviene a aceptar que la verdad, que la justicia, que la belleza no existen, ni a olvidar de que para existir necesitan el soporte de la vitalidad.

Aclararemos este punto concretándonos a la porción mejor definible de la cultura: el conocimiento.

El conocimiento es la adquisición de verdades, y en las verdades se nos manifiesta el universo trascendente (transubjetivo) de la realidad. Las verdades son eternas, únicas e invariables. ¿Cómo es posible su insaculación dentro del sujeto? La respuesta del Racionalismo es taxativa: sólo es posible el conocimiento si la realidad puede penetrar en él sin la menor deformación. El sujeto tiene, pues, que ser un medio transparente, sin peculiaridad o color alguno, ayer igual a hoy y mañana — por tanto, ultravital y extrahistórico. Vida es peculiaridad, cambio, desarrollo; en una palabra: historia.

La respuesta del relativismo no es menos taxativa. El conocimiento es imposible; no hay una realidad trascendente, porque todo sujeto real es un recinto peculiarmente modelado. Al entrar en él la realidad se deformaría, y esta deformación individual sería lo que cada ser tomase por la pretendida realidad.

Es interesante advertir cómo en estos últimos tiempos, sin común acuerdo ni premeditación, psicología, “biología” y teoría del conocimiento, al revisar los hechos de que ambas actitudes partían, han tenido que rectificarlos, coincidiendo en una nueva manera de plantear la cuestión.

El sujeto, ni es un medio transparente, un “yo puro” idéntico e invariable, ni su recepción de la realidad produce en ésta deformaciones. Los hechos imponen una tercera opinión, síntesis ejemplar de ambas. Cuando se interpone un cedazo o retícula en una corriente, deja pasar unas cosas y detiene otras; se dirá que las selecciona, pero no que las deforma. Esta es la función del sujeto, del ser viviente ante la realidad cósmica que le circunda. Ni se deja traspasar sin más ni más por ella, como acontecería al imaginario ente racional creado por las definiciones racionalistas, ni finge él una realidad ilusoria. Su función es claramente selectiva. De la infinitud de los elementos que integran la realidad, el individuo, aparato receptor, deja pasar un cierto número de ellos, cuya forma y contenido coinciden con las mallas de su retícula sensible. Las demás cosas fenómenos, hechos verdades quedan fuera, ignoradas, no percibidas.

Un ejemplo elemental y puramente fisiológico se encuentra en la visión y en la audición. El aparato ocular y el auditivo de la especie humana reciben ondas vibratorias desde cierta velocidad mínima hasta cierta velocidad máxima. Los colores y sonidos que queden más allá o más acá de ambos límites le son

desconocidos. Por tanto, su estructura vital influye en la recepción de la realidad; pero esto no quiere decir que su influencia o intervención traiga consigo una deformación. Todo un amplio repertorio de colores y sonidos reales, perfectamente reales, llega a su interior y sabe de ellos.

Como son los colores y sonidos acontecen con las verdades. La estructura psíquica de cada individuo viene a ser un órgano preceptor, dotado de una determinada que permite la comprensión de ciertas verdades y está condenado a inexorable ceguera para otras. Así mismo, para cada pueblo y cada época tiene su alma típica, es decir, una retícula con mallas de amplitud y perfil definidos que le prestan rigurosa afinidad con ciertas verdades e incorregible ineptitud para llegar a ciertas otras. Esto significa que todas las épocas y todos los pueblos han gozado su congrua porción de verdad y no tiene sentido que pueblo ni época algunos pretendan oponerse a los demás, como a ellos les hubiese cabido en el reparto la verdad entera. Todos tienen su puesto determinado en la serie histórica; ninguno puede aspirar a salirse de ella, porque esto equivaldría a convertirse en un ente abstracto, con íntegra renuncia a la existencia.

Desde dos puntos de vista, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo. La distinta situación hace que el paisaje se organice ante ambos de distinta manera. Lo que para uno ocupa el primer término y acusa con vigor todos sus detalles, para el otro se halla en el último, y queda oscura y borroso. Además, como las cosas puestas unas detrás se ocultan en todo o en parte, cada uno de ellos percibirá porciones del paisaje que al otro no llegan. ¿Tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno? Evidentemente, no; tan real es el uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que puestos de acuerdo, en vista de no coincidir sus paisajes, los juzgasen ilusorios. Esto supondría que hay un tercer paisaje auténtico, el cual no se halla sometido a las mismas condiciones que los otros dos. Ahora bien, ese paisaje arquetipo no existe ni puede existir. La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. La perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo.

Lo que acontece con la visión corpórea se cumple igual en todo lo demás. Todo conocimiento es desde un punto de vista determinado. La *species aeternitatis*, de Spinoza, el punto de vista ubicuo, absoluto, no existe propiamente: es un punto de vista ficticio y abstracto. No dudamos de su utilidad instrumental para ciertos menesteres del conocimiento; pero es preciso no olvidar que desde él no se ve lo real. El punto de vista abstracto sólo proporciona abstracciones.

Esta manera de pensar lleva a una reforma radical de la filosofía y, lo que importa más, de nuestra sensación cósmica.

La individualidad de cada sujeto es el indomable estorbo que la tradición intelectual de los últimos tiempos encontraba para que el conocimiento pudiese justificar su pretensión de conseguir la verdad. Dos sujetos diferentes — se pensaba — llegarán a verdades divergentes. Ahora vemos que la divergencia entre los mundos de dos sujetos no implica la falsedad de uno de ellos. Al contrario, precisamente porque lo que cada cual ve es una realidad y no una ficción, tiene que ser su aspecto distinto del que otro percibe. Esa divergencia no es contradicción, sino complemento. Si el universo hubiese presentado una faz idéntica a los ojos de un griego socrático que a los de un yanqui, deberíamos pensar que el universo no tiene verdadera realidad, independiente de los sujetos. Porque esa coincidencia de aspecto ante dos hombres colocados en puntos tan diversos como la Atenas del siglo V y la Nueva York del XX indicaría que no se trataba de una realidad externa a ellos, sino de una imaginación que por azar se producía idénticamente en dos sujetos.

Cada vida es punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo — persona, pueblo, época — es un órgano insustituible para la conquista de la verdad. He aquí cómo ésta, que por sí misma es ajena a las variaciones históricas, adquiere una dimensión vital. Sin el

desarrollo, el cambio perpetuo y la inagotable aventura que constituyen la vida, el universo, la omnímoda verdad, quedaría ignorada.

El error inveterado consistía en suponer que la realidad tenía por sí misma e independientemente del punto de vista que sobre ella se tomara, una fisonomía propia. Pensando así, claro está, toda visión de ella desde un punto determinado no coincidiría con ese su aspecto absoluto y, por tanto, sería falsa. Pero es el caso que la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única. Dicho de otra manera: lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde "lugar ninguno". El utopista y esto ha sido en esencia el racionalismo es el que más yerra, porque es el hombre que no se conserva fiel a su punto de vista, que deserta de su puesto.

Hasta ahora la filosofía ha sido siempre utópica. Por eso pretendía cada sistema valer para todos los tiempos y para todos los hombres. Exenta de la dimensión vital, histórica, perspectivista, hacía una y otra vez vanamente su gesto definitivo. La doctrina del punto de vista exige, en cambio, que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado, permitiendo así su articulación con otros sistemas futuros o exóticos. La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquella se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación.

Cuando hoy miramos las filosofías del pasado, incluyendo las del último siglo, notamos en ellas ciertos rasgos de primitivismo. Empleo esta palabra en el estricto sentido que tiene cuando es referida a los pintores del quattrocento ¿ Por qué llamamos a éstos "primitivismo"? ¿ En qué consiste su primitivismo? En su ingenuidad, en su candor se dice. Pero ¿ cuál es la razón del candor y de la ingenuidad, cuál su esencial? Sin duda, es el olvido de sí mismo. El pintor primitivo pinta el mundo desde su punto de vista — bajo el imperio de las ideas, valoraciones, sentimientos que le son privados, pero cree que lo pinta según él es. Por lo mismo, olvida introducir en su obra su personalidad; nos ofrece aquella como si se hubiera fabricado a sí misma, sin intervención de un sujeto determinado, fijo en un lugar del espacio y en un instante del tiempo. Nosotros, naturalmente, vemos en el cuadro el reflejo de su individualidad y vemos, a la par, que él no la veía, que se ignoraba a sí mismo y se creía una pupila anónima abierta sobre el universo. Esta ignorancia de sí mismo es la fuente encantadora de la ingenuidad.

Mas la complacencia que el candor nos proporciona incluye y supone la desestima del candoroso. Se trata de un benévolo menosprecio. Gozamos del pintor primitivo, como gozamos del alma infantil, precisamente, porque nos sentimos superiores a ellos. Nuestra visión del mundo es mucho más amplia, más compleja, más llena de reservas, encrucijadas, escotillones. Al movernos en nuestro ámbito vital sentimos éste como algo ilimitado, indomable, peligroso y difícil. En cambio al asomarnos al universo del niño o del pintor primitivo vemos que es un pequeño círculo, perfectamente concluso y dominable, con un repertorio reducido de objetos y peripecias. La vida imaginaria que llevamos durante el rato de esa contemplación nos parece un juego fácil que momentáneamente nos libera de nuestra grave y problemática existencia. La gracia del candor es, pues, la delectación del fuerte en la flaqueza del débil.

El atractivo que sobre nosotros tienen las filosofías pretéritas es del mismo tipo. Su claro y sencillo esquematismo, su ingenua ilusión de haber descubierto toda la verdad, la seguridad con que se asientan en fórmulas que suponen incommovibles nos dan la impresión de un orbe concluso, definido y definitivo, donde ya no hay problemas, donde todo está ya resuelto. Nada más grato que pasear unas horas por mundos tan claros y tan mansos. Pero cuando tornamos a nosotros mismos y volvemos a sentir que el mundo definido por esas filosofías no era, en verdad el mundo, sino el horizonte de sus autores. Lo que ellos interpretaban como límite del universo, tras el cual no había nada más, era sólo la línea curva con que su perspectiva cerraba su paisaje. Toda filosofía que quiera curarse de inveterado primitivismo, de

esa pertinaz utopía, necesita corregir ese error, evitando que lo que es blando y dilatante horizonte se anquilose en mundo.

Ahora bien; la reducción o conversión del mundo a horizonte no resta lo más mínimo de realidad a aquél; simplemente lo refiere al sujeto viviente, cuyo mundo es, lo dota de una dimensión vital, lo localiza en la corriente de la vida, que va de pueblo en pueblo, de generación en generación, de individuo en individuo, apoderándose de la realidad universal.

De esta manera peculiar cada ser, su diferencia individual, lejos de estorbarse para captar la verdad, es precisamente el órgano por el cual puede ver la porción de realidad que le corresponde. De esta manera, aparece cada individuo, cada generación, cada época como un aparato de conocimiento insustituible. La verdad integral sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente. Cada individuo es un punto de vista esencial. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnimoda y absoluta. Ahora bien: esa suma de las perspectivas individuales, este conocimiento lo que todos y cada uno han visto y saben, esta omnisciencia, esta verdadera "razón absoluta" es el sublime oficio que atribuimos a Dios. Dios es también un punto de vista; pero no porque posea un mirador fuera del área humana que le haga ver directamente la realidad universal, como si fuera un viejo racionalista. Dios no es racionalista. Su punto de vista es el de cada uno de nosotros; nuestra verdad parcial es también verdad para Dios. ¡ De tal modo es verídica nuestra perspectiva y auténtica nuestra realidad ! Sólo que Dios, como dice el catecismo, está en todas partes y por eso goza de todos los puntos de vista y en su ilimitada vitalidad recoge y armoniza todos nuestros horizontes. Dios es el símbolo del torrente vital, a través de cuyas infinitas retículas va pasando poco a poco el universo, que queda así impregnado de vida, consagrado, es decir, visto, amado, odiado, sufrido y gozado.

Sostenía Malebranche que si nosotros conocemos, alguna verdad es porque vemos las cosas en Dios, desde el punto de vista Dios. Más verosímil me parece lo inverso: que Dios ve las cosas a través de los hombres, que los hombres son los órganos visuales de la divinidad.

Por eso conviene no defraudar la sublime necesidad que de nosotros tiene, e hincándonos bien en el lugar que nos hallamos, con una profunda fidelidad a nuestro organismo, a lo que vitalmente somos, abrir bien los ojos sobre el contorno y aceptar la faena que nos propone el destino: el tema de nuestro tiempo.

MARÍA ZAMBRANO



U 8

*“Hay cosas que no pueden decirse, y esto es cierto.
Pero esto que no puede decirse es lo que se tiene que escribir”*

8.1. CONTEXTO HISTÓRICO-CULTURAL Y FILOSÓFICO (1904-1991)

La época que le tocó vivir a Zambrano estuvo caracterizada por la presencia de dos guerras mundiales, la desintegración del régimen comunista soviético, la guerra fría y sobre todo, la guerra civil española.

María ha sido considerada como una especie de “*Antígona cristiana*” rodeada de su casa, que no es otra que las ruinas de la guerra civil de España, hija de una Europa devastada. Conoció totalitarismos europeos, comunismos, fascismos y sufrió desde el exilio dictaduras como la del general Francisco Franco en España. Padeció en el exilio pero se alegró de la llegada de la democracia en España con una monarquía parlamentaria (en una conversación con el rey Don Juan Carlos lo llamó “*rey republicano*”). “*Gracias al destierro conocimiento la tierra, hemos reconquistado nuestra pertenencia. El exiliado ofrece desarraigo, vacío, distancia que permite a la realidad emerger, así como el corazón ofrece su cavidad o los claros se abren entre el denso bosque permitiendo a la luz insinuarse*”.

Vivió la violencia y la división entre vencedores y vencidos por las distintas contiendas. Lo siente como momentos de desesperanza de la historia occidental pero lejos de asumirla con desaliento, entiende que tal situación es un signo de que estamos ante una nueva época: “*Edificar la historia desde las ruinas, desde la tragedia, buscar la verdad entre ellas, y al edificar realizar nuestros sueños, y bajo los sueños la esperanza*”.

La esperanza como motora de la historia : Una esperanza sintomática se produce con la independencia de los países del este europeo y la caída del muro de Berlín.

8.1.1. Etapas

8.1.1.1. 1ª Etapa

María Zambrano Alarcón, nació en VélezMálaga el 25/04/1904 y murió en Madrid el 06/02/1991, está enterrada en su ciudad natal. Se doctoró en filosofía y letras en la Universidad Central de Madrid, donde fue alumna y discípula de Ortega y Gasset, García Morente, Xavier Zubiri (lo sustituye e inicia su docencia como profesora auxiliar de Metafísica) y Julián Besteiro. Gracias a los estudios de filosofía se acercó a la tradición filosófica: Orfismo, pitagorismo, Platón, estoicismo, en particular , Séneca, misticismos, Plotino, S. Agustín, Spinoza, Nietzsche y Heidegger. Comenzó a publicar sus primeros ensayos en la Revista de Occidente de la mano de Ortega. En 1930 publica su primera obra, “*Horizonte del liberalismo*”, (en ella expone sus ideas sobre la lucha por la vida y la lucha de clases como principio y consecuencia de la economía liberal. Sólo la democracia económica y un liberalismo cultural podrían neutralizar al liberalismo económico). Contribuyó junto a Ortega a la llegada de la Segunda República en 1931, y figuró con Antonio

Machado entre los más destacados intelectuales antifascistas (junto a Carpentier, Vallejo, Guillén...) durante la guerra civil.

En 1936 se publica su tesis: *“La salvación del individuo en Spinoza”* y en ese mismo año contrae nupcias con el historiador Alfonso Rodríguez, que al ser nombrado segundo secretario de la embajada en Chile, le lleva a este país y publica entonces: *“Los intelectuales en el drama de España”* (replicando al doctor Marañón sobre las causas de la guerra). Regresó en 1937 a Madrid para colaborar con la República.

8.1.1.2. 2ª Etapa: El exilio

Comienza el exilio marcado por problemas de salud, dificultades económicas y familiares. El 29 de enero de 1939 abandonaba España huyendo de la victoria del ejército nacional. Era el inicio del exilio que se prolongaría más de 40 años. El exilio fue un tránsito a otra dimensión, la acompañó con la hora de la Aurora, *“hora trágica en la que las sombras de la noche comienzan a mostrar su sentido”* Una tabula rasa hacia una desorientación, la pérdida de la dirección de su existencia. Pero en el destierro parecía encontrar el lado más profundo de sí misma, con el sentir del alma y del cuerpo.

En enero de 1939, invitada por la Casa de España en México fue a enseñar Filosofía a la Universidad de Morelia. En este año publicaría *“Pensamiento y poesía en la vida española”* y *“Filosofía y poesía”* (obra seleccionada para comentar en 2º de Bachillerato). Obras que dan la clave de su modo de pensar “la razón poética” y de su método. Más tarde se traslada a Cuba, su patria “prenatal”, donde residiría entre 1940 y 1953 impartiendo clases en la Universidad de La Habana y en el Instituto de Altos Estudios e Investigaciones Científicas. Desde la llegada a la Habana, tanto Cintio Vitier como Jesús Moreno van a estar muy unidos a ella. Entablará vínculos con el grupo de poetas *“Orígenes”* con el que colaboró en revistas latinoamericanas. En 1943 publica, *“La confesión, género literario”*. En 1944 publica: *“El pensamiento vivo de Séneca”*. Donde escribe que la filosofía española se ha nutrido de platonismo y estoicismo. Una mezcla entre lo religiosomístico y lo laico.

Durante estos primeros años se separa de su marido y vive un amor atormentado con el médico Gustavo Pittalunga. En 1945 publica: *“La agonía de Europa”*. En el 46 viaja a París, con su madre recién muerta, localiza a su hermana Araceli para no separarse nunca más, ésta también enviudó y fue torturada por los nazis. Entabla amistad con Camús y René Char. En 1950 publica: *“Hacia un saber del alma”* periodo dominado por la muerte de su padre y su separación (1948). En 1953 regresa a Europa y se instala en Roma, en esta época dio a conocer, *“El hombre y lo divino”* (obra que llevaba Camús cuando murió), *“Tres delirios: La condenación de Aristóteles”* (1954) *“Persona y democracia”* (1959) y *“La España de Galdós”* (1960). En 1964 se traslada a Francia en una situación de penuria lamentable, abandono y estrechez, en cambio fue una época de gran producción intelectual *“España, sueño y verdad”* (1965), en el mismo año, *“El sueño creador”*, *“La tumba de Antígona”* (1967), *“Obras reunidas”* (1971) y *“Claros del bosque”* (1977).

8.1.1.3. 3ª Etapa: El regreso

A partir de 1966 se comienza a reconocer su valor en España. Época del encuentro de la formulación definitiva de sus proyectos en sus últimas obras: *“Andalucía, sueño y realidad”* (1984), *“De la Aurora”* (1986), *“Senderos”* (1986), *“Delirio y destino”* (1988), *“Notas de un método”* (1989), *“Para una historia de la piedad”* (1989), *“Los bienaventurados”* (1990), *“La razón en la sombra”* (1993), *“Las*

palabras del regreso” (1995), “*Los sueños y el tiempo*” (1998), “*El agua ensimismada*” (1999) “*Dictados y setencias*” (1999).

En 1978 cambia su residencia a Suiza donde vive hasta su regreso definitivo a Madrid en 1984 tras 45 años de ausencia. En 1981 se le concede el 1 Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades. Es nombrada Doctora honoris causa por la Universidad de Málaga, Premio Extraordinario Pablo Iglesias, Medalla de oro de Madrid, hija predilecta de Andalucía y de su ciudad natal. Premio Cervantes en 1988. Se convierte en candidata para conseguir el Premio Nobel. Cela se quejó, pues ella tenía el Cervantes. Algunos miembros de la Academia sueca presentaron su dimisión a raíz de este asunto.

Hay una Fundación y un teatro en su ciudad natal que lleva su nombre, así como una “Asociación Española de Filosofía María Zambrano” entre otros muchos reconocimientos (Se ha proyectado una película sobre ella, dirigida por José Luis García Sánchez y guión de Rafael Azcona).

8.2. LA RAZÓN-POÉTICA (LA RELACIÓN FILOSOFÍA Y POESÍA)

La obra de María es heredera de una doble tradición en la Historia del pensamiento español y europeo: la producción poética y la crítica filosófica. La primera se encuentra en la escritura, el estilo, fuente creadora a través de la **metáfora**; la segunda, define la tradición exiliada de la que María forma parte, forjada en los intentos sucesivos de **reformar al entendimiento**. Esta doble herencia es la relación entre poesía y filosofía.

Filosofía y poesía son, desde siempre, dos formas de arbitrar un conflicto originario, dos modos de tutelar nuestra experiencia, dos formas de esperanza, dos regímenes de la palabra, del discurso, dos modos de nuestro pasar por el presente, dos modos de reflejar su insuficiencia, **dos formas de mediar el conflicto**. El conflicto se expresa en la antigüedad con el asombro, el pasmo estático, y en la modernidad como angustia ante sí mismo. Ante el conflicto la poesía exclama y canta, la filosofía pregunta y se pregunta. El **filósofo** ahonda el vacío entre pregunta y respuestas. Busca el problema, la solución, con la cual se permite articular **un sistema cerrado y finito**. Su solución se proyecta en el futuro, cuya promesa le salva del horror a la muerte mediante el uso de su razón. Filósofo es el que busca estar maduro para el morir. La filosofía es una preparación para la muerte. **El poeta** en cambio, no pretende traducir el conflicto del problema, no abstrae mediante la razón, ni se promete a ningún horizonte. El poeta piensa que **sólo el amor nos pone a salvo** y nos recata de la muerte.

El poeta trata de des-nacer en el amor, remontando río arriba en el presente, hacia el pasado, mientras el filósofo busca renacer en la razón. Poesía y filosofía comprometen el presente con las voces del pasado y del futuro y su riesgo es que caben por escamotearnos las presencias del presente.

María pretende situarse en tensión mediadora entre las carencias de la filosofía y la poesía. María no nos quiere proyectar en un futuro ideal, ni hacernos añorar un pasado perfecto, sino ensanchar nuestro presente, indicándonos esa grieta del sueño y de silencio que se abre en la piel del presente para que el hombre pueda hablarse, conquistar su alma. **Tres caminos tiene el alma:**

- a) El sinuoso, que nace del deseo, propio de la animalidad.
- b) El camino recto, llano, de la voluntad.
- c) Hay un tercer camino: el escondido, el de la sabiduría secreta que no se abre sin guía y no se entra sin que el corazón se haya movido y la mente le obedezca.

El saber y la actitud del poeta será propio de una época que ve cómo se derrumba, es el hombre de la crisis de la razón. La poesía es desterrada de la filosofía, del poder, la justicia, el Estado y la educación. Busca consuelo, seguridad, remedio a la melancolía inmersa de vivir entre fantasmas, sombras y espejismos.

En cambio, el filósofo conquista seguridad y verdad e impone a la realidad la forma del conocimiento del Ser. El poeta saca de la nada, la nada misma y le da nombre y rostro, en cambio, el filósofo sale de la corriente del tiempo. El filósofo se agarra en ser; el poeta se olvida de sí, vive bajo la gracia, la angustia, no quiere la singularidad, abierto a todo el vacío, lo deshecho, lo frágil, arrancar lo innoble, lo otro. **La piedad** es la forma adecuada de tratar lo otro. La piedad es un saber por inspiración que recibe lo otro como algo distinto, es una constancia angustiosa del asalto a la realidad. Es un lenguaje de acción ante lo otro, y es sagrado, a él pertenece la poesía: creación primero, palabra inspirada, oráculo.

La primera forma histórica de conciencia que adquiere el hombre es **la poética**, tejido metafórico, de sueños, mitos que influye en cada acción. **La segunda** forma es **la filosófica** como conceptualización del lenguaje y sistema de razones. El paso de la actitud poética a la filosófica procede de un largo caminar donde el individuo ordena la realidad, la nombra y pregunta sobre ella, cuando ya los dioses no son respuestas adecuadas. Porque los dioses constituyeron la primera respuesta a las preguntas del ser humano, en busca de seguridad ante un mundo hostil que se llena de realidades desconocidas.

La poesía es respuesta, la filosofía pregunta. La pregunta procede del caos, de la desesperanza, de la tragedia, de la inseguridad y del sufrimiento o cuando llega un momento en que ni la respuesta de los dioses le satisface. Entonces, la respuesta ordena el caos, hace al mundo seguro, transitable e incluso amable.

Poéticamente la realidad es tratada bajo la forma de **delirio**. La realidad se presenta oculta, llena de dioses, es sagrada y puede poseer al hombre. El hombre no inventa a los dioses, sino al revés, son los dioses los que inventan a los hombres. **La nostalgia, el temor y la esperanza** son los tres estados propios del delirio, consecuencia de la persecución y de la gracia de lo numinoso. Los dioses míticos nos da una respuesta inicial, primera configuración ordenada de la realidad. Nombrar a los dioses supone salir del estado trágico: gana la gracia y apacigua el miedo. La tragedia brota de la esperanza en la lucha con la fatal limitación del destino de las circunstancias. Los dioses son revelados por la poesía. En el principio, los dioses hacen posible lo visible, la primera identificación que el hombre descubre en la realidad y la pregunta por sí mismo. Al principio el ser humano se encontraba sumergido en la realidad como misterio “lo sagrado” lo que rodeaba estaba lleno de no sabe qué. El hombre se sentía mirado sin ver. La intuición de que existe algo superior a nosotros y no nos es visible. Se sentía desbordado e inquieto por su entorno. Con lo que necesita concretar la realidad e identificarla. El firmamento y los dioses aparecen como el fondo sagrado del que todo surge. La realidad se aclara y así quiere identidad. En un primer momento, la conciencia es poética, primero el poeta, instrumento del orden, fuente de inspiración y vida, segundo el filósofo.

Pero la poesía es insuficiente, la multiplicidad de los dioses despierta en los griegos el anhelo de unidad. Es cuando el arje se identifica con “lo sagrado” sustrato último de todo lo que existe, en lo que todo se resuelve y de que todo parte. El ser como identidad griego. Filosofía y poesía se conservan en unión. **Parménides** escribe todo su discurso en un poema. La unidad filosofía y poesía llega hasta **Platón** que presenta la contradicción: inspiración, mitología pero ya rechaza la poesía, condena la tragedia, aleja al poeta de la ciudad.

La primera pregunta, ¿qué son las cosas? Nace del vacío del ser de los dioses griegos, esta pregunta dará nacimiento a la filosofía como saber trágico. Toda pregunta esencial es un acto trágico, se pregunta porque no se sabe. Los actos trágicos son cíclicos pues también suponen la destrucción de los universos míticos. Lo “divino” es la emergencia de la realidad sagrada, es decir, la manera como es captada y expresada por el ser humano. Y como escribió **Nietzsche**, venció **Apolo** (lo racional) sobre **Dionisos** (lo pasional). A partir de aquí, la filosofía se empeñará en explicar el mundo racionalmente borrando toda huella de inspiración. Comienza la historia humana, un traspaso desde lo divino a lo humano. **El cristianismo**, más tarde llamará al Ser de Parménides y **Descartes** creará haber hallado el lugar exacto de su ser: la conciencia, el subjetivismo. El proceso culminará con la muerte de Dios y con ella Nietzsche querrá regresar a lo originario, lo sagrado, a la vida y sus contradicciones.

La filosofía explora la vida en nombre de la razón o pensamiento, triunfa Parménides, la inmutabilidad reside más allá de las apariencias contradictorias del mundo sensible. El ser es captado por la intuición intelectual, la idea. La filosofía nos lleva a la unidad del Ser. Parménides triunfa sobre **Heráclito y Anaximandro**, sobre la tragedia y la poesía. Platón será quien condene la poesía y encauzará la filosofía hasta Hegel, el imperio del pensamiento, la soberbia de la razón no cree saberlo todo sino poseerlo. Entre los estremecimientos y hecatombes de la cultura occidental, es en la modernidad cuando se produce el inicio de un proceso de secularización y el acceso a la libertad y a la soledad, la sustitución de los dioses por la Diosa de la Razón, un proceso de destrucción de lo divino. Cada vez que un dios muere, sucede un momento de trágico vacío.

El nacimiento de la filosofía ha dado lugar al nacimiento de la conciencia y con ella, a la soledad del individuo. El dios que mató Nietzsche era el dios de la filosofía, aquel creado por la razón. Pero a la vez, recuperó lo divino, los infiernos del alma: sus pasiones. Con la muerte de Dios era inevitable la adoración del ídolo: la historia, el Ser. Dios es sustituido por conceptos y representaciones que el hombre se da a sí mismo para llamar el vacío de lo ausente. Nietzsche realiza el camino de retorno hacia el lenguaje poético, rechazado el uso instrumental del lenguaje, mostrando la auténtica naturaleza del lenguaje y su carácter metafórico.

Zambrano señala a **Heidegger** como la figura emblemática de esa nueva condición entre el logos filosófico y el logos poético y encuentra también en el romanticismo su antecedente más inmediato donde filosofía y poesía se funden con pasión.

La filosofía va a tomar a la poesía lo que ésta le señala, la reflexión del lenguaje como formulación estética, como revelación y ocultación, con lenguaje y trascendencia del lenguaje. En los infiernos: la nada, la angustia, y a partir de aquí crear un ser no conceptual sino histórico, con la libertad, la responsabilidad, y la creación de la persona.

María nos invita a vivir más allá de uno mismo, da puertas al vuelo. Este momento es el retorno de la poesía, la unidad poesía y filosofía, el antiguo equilibrado entre sueño y razón. María encuentra en ese esfuerzo de unidad un “claro del bosque”, claridad y plenitud estética, abrir nuevos espacios libres. Sentimientos que nos acoge ante el logro de la obra de arte que nos reconcilia con el mundo.

Es un **método**, un camino, una vía para caminar, un tránsito. En realidad, no hay método, ni dialéctica, sino palabra que brota como tránsito, conocimiento visceral. El descubrimiento del camino es el de la acción. Revelar la “estructura metafísica de la vida humana” a través de dos signos contradictorios:

- a) padecer el mundo
- b) trascender a lo divino.

Lo propio del hombre es abrir camino y al hacerlo pone en ejercicio su ser, el hombre es camino como razón creadora desde el sentir.

La razón poética es el camino adecuado que se inicia como **conocimiento auroral**: visión poética, atención y visión desveladora, atención vigilante del espacio exterior, abierto y despierto. **No hay método ni dialéctica sólo tránsito**. Se resiste a ser cadáver de academia, pensar vivo. El método es principio normativo para conducir a la razón. No hay ideas verdaderas, la inadecuadas y confusas, también lo son las imaginativas. Sólo hay camino, sendero, vereda, vericuetos, camino sinuoso y allanado a fuerza de ser recorrido. Pensar, donde lo irracional irrumpe para hacer virar al río. Una razón en todo caso libre sin castigo de un amor que no espera ni reprocha, todo lo que se hace por amor está más allá de bien y del mal. En el que brota sus instintos, pasiones y apetitos en busca de un saber que atraviesa de parte a parte. Imaginación, símbolo y figura. Toda la vida es tránsito y la no humana también. El transitar es trascender, es decir, creador de un tiempo nuevo. El camino/tránsito no es sólo de la mente sino de toda la criatura y no solo para la realización de lo posible sino también para el sentir de lo imposible, para el anhelo de lo que no puede alcanzar y, en la esperanza de lo que no se puede esperar. El camino/tránsito no es otra cosa que el fluir de la experiencia humana. Es camino es un paso diferente a la racionalidad científicopositivista-instrumental en cuanto que ésta deja en el silencio, al margen, zonas de experiencia, condenándola a ese otro lado de la razón diurna que se nombra como locura, sueño. Sentimiento, poesía, mística inconsciente o irracionalidad. Hay vida más allá de la razón positiva y calculadora.

Si hay método éste tiene que ser entendido como **unidad entre pensamiento y vida**, un método/camino, capaz de vivificar la vida, transformarla, despertarla, que no rehúya enfrentar la sombra, que no pretende arrasar con su continuidad la discontuidad propia de la conciencia y de la vida y que no aplane con su pretensión de homogeneidad la vida que es vuelo y sin límite. Uno de los síntomas de crisis cultural de Occidente es de la experiencia asfixiada por el método y esa asfixia supone un enorme empobrecimiento de la vida, de su sentido que no es otra cosa que un ir viviendo que se pierde en la nada.

El divorcio entre vida y pensamiento es el que hace imposible la experiencia. El método condena la vida, no a la identidad lógica no al racionalismo cartesiano pues deja a la vida sola, la asfixia frente a ello la vida no tiene otra salida que el resentimiento, la venganza o la risa. En **Parménides** no hay camino, no hay vida y en **Descartes** un solo camino: el recto y unidireccional propio de un sujeto arrogante, totalitario, seguro, asegurado, plano y mediocre.

Frente a esto, María propone una razón mediadora, un método/camino que sea capaz de transformar la vida sin aplastarla, sin dominarla, sin vencerla. Que atienda las formas discontinuas de la luz y del tiempo. Experiencia, tensión e incertidumbre, discontinuidad temporal que se recoge todo no totalitario como el racionalista.

El camino recto es identidad del yo, discierne, une, separa, analiza, es usado como instrumento, nos lleva a la máxima economía de medios y con la máxima seguridad sobre el resultado, camino seguro, visible que ha eliminado todo vericuetos y todo misterio. El camino recto contrasta con el camino sinuoso, que serpea curvilíneo sujeto a modelaciones y accidentes. El sinuoso no es arrogante, guarda el recuerdo de lo recibido se acomoda al discurrir del agua, es posibilidad sensitiva y corporal animal, no es voluntad de dominio, es discontinuo a veces se interrumpe con abismo sin fondo, requiere astucia y plasticidad, metamorfosis, escondido, sabiduría secreta, laberíntico, oráculo, opaco y desconocido. Nos da esperanza. Nace del horizonte en un movimiento centrífugo, no tiene centro.

La razón poética es **aurora**, desvelación de la forma ante que las palabras, donde la razón actúa revelando y la palabra se aplica en el trazo de los símbolos y más allá de ellos. Pues el lenguaje nombra el mundo y la palabra es posibilidad poética y ansía trascendencia. La razón – poética se da plenamente como acción metafórica, creadora de realidad. Creadora ante todo de la realidad primera: la de la persona que actúa trascendiéndose, perdiéndose a sí misma y ganando el ser. Luego, la finalidad de la razón poética no es otra que la creación de la persona, el ser del hombre, lo que él mismo sea, es el problema fundamental de todo ser humano, y se constituye como tal desde el momento que se alimenta de nostalgias, tragedias y esperanzas. Razón poética, como razón sintética que no se inmoviliza en análisis y deducciones arborescentes, no se trata de una razón de peso, medida y equilibrio en su actividad, sino más bien, una razón que sigue el ritmo del latir y la pulsión interior. A este tipo de razón se llama método, y no aspira a establecer ningún sistema cerrado, alejado de la sistematicidad y de la exposición objetiva en prosa. La aspiración proviene del alma o aliento de la vida que se ensancha como un claro en medio del bosque. La razón poética es esencialmente metafórica como medio esencial de intelección y permite al pensamiento aprehender lo que se halla más de nuestra potencia conceptual, nos pone en contacto con lo remoto y arisco. Se acerca al lugar donde todavía no está informada por conceptos o juicios. La razón poética como acción metafórica traza rítmicamente una red comprensiva de la realidad que se presenta reticular, único orden posible para una razón que pretende la máxima amplitud y la mínima violencia. La metáfora es la única manera y representación de la realidad. Base del lenguaje prerracional y se basa en el mito, el sueño, la tragedia, o los proverbios populares. Con la metáfora expresamos la esencia más profunda, proporcionando los paradigmas de comprensión de lo real, las creencias y convicciones en las cuales la vida se arraiga.

Zambrano acertó al poner en cuestión las premisas de la modernidad filosófica, el predominio de la razón formal e instrumental, el apriorismo del sujeto trascendental, alumbró un nuevo modo de filosofar desde las mismas entrañas de la vida, poniendo al descubierto aquello que el racionalismo había ocultado o reprimido, las otras razones del corazón.

De ahí su propuesta de la razón poética superadora de la razón vital al abrirla al mundo de las entrañas –los sentimientos, deseos y sueños. Un saber sobre el alma, una ciencia del corazón que buscará mantener unido vida y conocimiento sin desear una existencia autónoma respecto al organismo del cual deriva.

María nos habla de **tres razones del alma**:

- a) La **razón musical** o razón mediadora de la entraña, descubierta por los pitagóricos. Pero por sí sola no puede germinar en la palabra.
- b) La **razón seminal** como razón fecundante, así la toma de Zenón el Estoico, “Dios, destino e inteligencia”, no es razón medida, sino fuego, nacimiento, es razón que germina (gnosticismo).
- c) La **razón poética**: vehículo del sentir originario que se convierte en palabra primera y original en epifanía de la metáfora del sentir –Aurora.

La razón poética aspira a transformar la vida del hombre su modo de relacionarse con el mundo, y a la historia, introduciendo la idea de una razón flexible. Vivir es nacer siempre de nuevo de la herida que los eventos provocan en nosotros como la aurora de la herida del cielo, no renunciar a responder a la pregunta sobre el sentido de la propia existencia, que no puede venir de una verdad abstracta sino solamente de la experiencia que transcurre en el tiempo.

La razón poética es aquella adhesión enamorada de lo real que, sin violencia, armoniza el fracaso de la existencia, recogiendo un orden, como el latido del corazón, como una sinfonía, su fragmentación y dispersión.

8.3. LA LUCHA CONTRA EL RACIONALISMO

Tanto el racionalismo como el idealismo reducen la realidad a una forma de ser: identidad, presencia, PNC, leyes de causalidad, que parte desde **Aristóteles** hasta **Hegel**.

María opone lo que es con lo que hay, puede que exista algo que no sea. Lo que es define al pensamiento, lo que hay es la experiencia, la intuición, la poesía, aquello que no obedece a la causalidad y puede ser atemporal. Tenemos un mundo misterioso, a veces sobrenatural, que rodea a la razón y para el cual nada tiene que decir. No todo es razón en el hombre, su padecimiento lo enfrenta a la esperanza, ese flujo de vida que, instante tras instante, como gotas interminables, permite que se palpe la multiplicidad, la diferencia, lo heterogéneo: sentir lo que no se sabe, lo otro. El vínculo que nos une es lo sagrado como posibilidad de restablecer la relación con aquello que va más allá de lo visible y de lo entendible.

- a) El racionalismo tiene lugar en varios niveles: supone la imposición de pautas a nivel privado para la comprensión de la realidad exterior e interior, y a nivel público, más peligrosamente, con la imposición de reglas establecidas y justificadas por principios superiores incuestionables.
- b) El racionalismo es expresión de la voluntad de ser. No pretende descubrir las estructuras de la realidad sino asentar su poder desde una presuposición: la realidad ha de ser transparente a la razón, ha de ser una e inteligible. Las religiones de un Dios único pueden ser fácilmente instrumento del absolutismo, sus principios son principios del racionalismo.
- c) El racionalismo como absolutismo mata a la historia, la detiene, realiza la abstracción del tiempo. Situado entre verdades definitivas, el hombre deja de sentir el paso del tiempo y su constante destrucción y deja de tener sentido el tiempo como resistencia.. Si toda historia es construcción o arquitectura, el sueño de la razón, del absolutismo y de las religiones monoteístas, es construir por encima del tiempo. Despojado del tiempo el individuo no siente angustia pero tan poco despierta de ese estado de sueño, de esa atemporalidad artificial de lo eterno verdadero.

Luego, María es partidaria de hacer de la razón carne, una razón heterodoxa, que la llamará órfica-pitagórica. Basándose en **Plotino** como recapitulada del pensamiento griego, nos introduce un pensar alógico, no afiliado a la razón discursiva dominante, sino a una razón pitagórica, misteriosa y órfica, en un retorno a un camino natural prearcaico, un conocimiento desde el delirio y la música, un saber sobre el alma, a las entrañas. La sabiduría de la Sierpe es conocer la polirritmia del alma, melodía y número, armonía, razón musical.

En síntesis, la crítica a la razón no conlleva al desprecio de la misma. No reniega de ella incluso manifiesta los logros que ha alcanzado en la historia. Sería erróneo pensar que su reflexión es un absurdo irracionalismo. El hecho de nombrar lo irracional no implica una incondicional entrega. Se trata de asistir a la razón superándola críticamente, descubrir un nuevo uso de la razón. Se trata, como dejó el legado de **Séneca** un camino de salvación para alcanzar la libertad humana. Salvar al hombre y guiarle en la conquista de su propia libertad, dar al hombre un sentido, una explicación a la necesidad de tener que hacerse. Es la razón estoica, razón mediadora, maternal, que consuela al hombre en su desamparo y también salvadora que le lleva a ser persona. Alcanzar la propia singularidad, la plenitud de su trascendencia, su forma específica de ser hombre.

8.4. LA CREACIÓN DE LA PERSONA

8.4.1. Historia, tiempo y libertad

Paralelamente al proceso poético divino y filosófico se produce el proceso histórico. Tomemos la historia a modo hegeliano, el paso más importante, el de la conciencia padeciendo, tomar conciencia dudando, poner en cuestión, esto es un paso trágico.

No es fácil tomar sobre sí la responsabilidad de nuestra historia en la forma de asistir a los acontecimientos y también como espectador, esto lo que hace es nacer la convivencia, pues todo vivir tiene repercusión en el vivir ajeno. Toda convivencia se establece en el tiempo que es el medio de la vida que separa y une. Cada forma de convivencia establecerá tiempos distintos, cada ser humano vive múltiples tiempos: sociales, ritmos distintos, pausas etc.

La historia existe y se hace por el tiempo que va dejando sus huellas proyectándonos a un porvenir, mantenerse (tenerse durante el pasado en el presente) y pretenerse (el futuro hacerlo venir al presente). La historia sin el nacimiento no es, ésta le precede y la genera. El nacimiento es origen y la historia extensión. El origen de la historia está marcado por el incesto de **Edipo**, un crimen familiar, tragedia, esa es la razón histórica. La herida del incesto atraviesa la historia y la divide: es el primer elemento de la divergencia que aparece entre el hombre y la mujer. La mujer vinculada al mundo antiguo, guardiana de las fuentes misteriosas de la vida que no llega a ser sujeta de la historia. Por su parte, el hombre se lanza a la historia y afirma su individualidad con la arrogancia de un adolescente olvidando su origen, un idealismo infantil que se perpetúa en la historia. Ésta es la raíz guerrera de la cultura occidental y aparece en el encuentro entre el racionalismo griego y un catolicismo reducido al culto furioso y absorbente de un Dios masculino que se olvidó de la cara misericordiosa de Dios.

En la historia las dos caras del idealismo: hermetismo del sujeto y nihilismo avanzan juntos y alcanzan su máxima expresión en la modernidad. Cuando lo real se reduce a conciencia y la conciencia se vuelve sobre sí en la angustia de la soledad. Angustia e inquietud domina al pensamiento contemporáneo, crisis del sujeto, vértigo de la libertad, de un ser privado de sus raíces, “la madre y el alma”, condenado a vivir fuera de sí, en una objetividad que es la máscara de la intimidad marginada.

El ser humano se ha convertido en personaje, atrapado en una historia apócrifa, una historia vivida en sueños, como actor poseído por su papel, sin libertad. La vida así se hace rígida sofocando lo poético, verdadero, creador.

El hombre creyó en la historia proyectó en ella su voluntad, con el fin de eternizarse. A partir de Hegel, la historia se ha divinizado, ante la cual el sujeto es un esclavo que no puede levantar cabeza. El individuo se alimenta de la historia. Mientras lo humano se diviniza en la historia, el individuo pierde valor y consistencia. El resultado: un mundo sin sujeto, donde el yo anda errante, como rey sin súbditos ni territorio, donde no hay identidad, figura propia, ni responsabilidad.

No se trata de negar la historia, sino de rescatarla de su congénita novelaría para sacar a la luz su dimensión trágica, el misterio humano se encarna en la historia, y se descifra con el conocer padeciendo, pasión necesaria, sentido último, lo trágico y se interpreta a través de la razón poética, mediadora entre la razón vital e histórica. La razón poética marcará la ruptura con el historicismo orteguiano. Se rechaza la historia narrativa a favor de una visión poética, el viaje del alma que sale de sí para volver a sí.

De todo lo que nos impresiona de Zambrano es su ansia por restituir la verdad de un pasado que consiste en lo que iba a ser y no lo que fue.

María también nos habla de realidades latentes, trashistóricas en su doble cara:

- a) como fatalidad, necesidad que proviene del pasado de una tradición, herencia.
- b) como finalidad de cada persona, su vocación y cumplimiento de autenticidad, vocación verificada en el trayecto de su existencia, logrando su esencia, su núcleo de verdad que la constituye como persona y que sólo puede ser identificada por la memoria. La memoria es la revelación ineludible de la persona.

El discurso objetivo histórico es sustituido por un discurso de pulsión pasional, razón poética ancha e integradora que saca a la luz realidades latentes del alma. Un discurso religioso místico, gnóstico, sin referencia temporal o espacial. Clave pneumática, metafísica, fragmentaria, visión esperanzadora e utópica. La historia es contraposición de la vida, es la rebelde con el ser y la vida. Dimensión transhistórica.

María nos propone una propuesta utópica de salvación más allá de la historia y de cara a Dios siguiendo a **S. Agustín**; fundador de un nuevo mundo cristiano. La historia es un mal necesario que el hombre ha de atravesar. **María va a negar las utopías revolucionarias** por tener éstas un fundamento racionalista y absolutista. Su utopía es no racional, no real. Su fundamento: la fe, la esperanza y el amor solidario e integrador que humaniza, devolviendo su rostro: **la Ciudad de Dios agustiniana**.

La ciudad de Dios es la alternativa utópica, razón poética a todas utopías revolucionarias y también frente al Estado supraracional de Ortega. Es el sueño de la Ciudad de Dios, más allá de cualquier realidad histórica, el reino de Dios, de fe, esperanza, caridad, justicia y templanza.

A veces, en la historia aparece el drama: cuando los personajes actúan sin saber, caminando a ciegas, movidas como víctimas. Es el momento en que el personaje que representamos en la historia ha de ser trascendido para dar paso a la persona. La toma de conciencia supone que todo absolutismo o dogmatismo, ese instrumento del poder que es el racionalismo, incompatible con la historia, con la historia social o la de los individuos sea trascendido para dar paso a la persona.

Anclado el racionalismo en verdades definitivas, se sitúa por encima del tiempo, y al hacerlo acaba con la historia. Esta destrucción si bien libra al individuo de su angustia, nostalgias y esperanzas lo sumerge en un sueño, el sueño de la razón que no lo deja ser libre. Porque el tiempo y la libertad van siempre unidos pues solo sabiendo movernos en el tiempo podemos ser efectivamente libres. Si paramos el tiempo se acaba la libertad, sólo sabiéndolos conjugar tiempo y libertad la vida es verdaderamente humana. Es pues el tiempo el medio de la vida humana, condición de libertad. Se trata de humanizar la historia y la vida personal. Asumir el tiempo, los distintos tiempos de la persona. El conocimiento de la realidad humana requiere de una concepción del tiempo.

El hombre no es solo un ser histórico, es también, tiempo sucesivo, tiempo de conciencia, y ante todo un ser destinado a trascenderse a sí mismo padeciendo esta transcendencia. Un ser que es el hombre que no es solamente un pasar sino un pasar más allá de sí. Que sea trascendente significa que no ha acabado de hacerse, que ha de irse creando a medida que va viviendo. Lo propio del hombre es abrir camino, por eso el método es camino, no pretende ser un sistema cerrado, sino abrirse paso con la luz que se proyecta en la conciencia interior, visión poética, metafórica, simbólica no racionalista. La comprensión del ser humano no es del racionalismo, que es rígido y dogmático sino de la conciencia interior, que desvela la nostalgia, la tragedia y la esperanza que constituyen los ingredientes de la vida.

Zambrano también nos habla de otro concepto de la historia, la historia ética, se trata de la historia suprapersonal, supraracional, supratemporal. La contraposición entre historia trágica e historia ética la analiza en sus obras: “*Persona y Democracia*” o “*La tumba de Antígona*”.

8.4.2. La fenomenología del tiempo, del sueño y la acción

La estructura de la persona se elabora, como la historia, sobre otra estructura, la temporal. El hombre ha seguido tres vías en su ansia de trascendencia, para liberarse de peso del tiempo, de ese peso que es la fragilidad.

El hombre es fragilidad entre las formas atrozantes del mundo “Estamos depositados en la historia atrozados por la necesidad y sobrecogidos por la muerte”.

El hilo de la fragilidad: la soledad, el abandono, la huida, el exilio. En ese padecer que es el hombre coloca la esperanza y la aurora. La esperanza como constitución de la persona.

8.4.2.1. Los tiempos del sujeto

- a) Tiempo sucesivo o tiempo de la conciencia y de la libertad, medible en tres dimensiones.
- b) Tiempo de la psique o atemporalidad inicial, tiempo de los sueños donde el pensamiento ni la libertad tiene cabida. El sujeto no decide sino que es movido por las circunstancias, por este camino nos escapamos del tiempo.
- c) Tiempo de la creación. Son estados de lucidez, atemporalidad pero creadora. El sujeto no se encuentra bajo el tiempo sino sobre el tiempo. Esta atemporalidad puede dar origen a los descubrimientos del arte, del pensamiento o el personal, lo que se entiende por “creación de la persona”, la valoración del instante; intuición poética esencial.

8.4.2.2. La forma del sueño

En la vida humana se dan diversos grados de conciencia, o diversas maneras de estar la conciencia adormecida o subyugada. Dos formas de sueño:

- a) Sueños de la psique: de orexis o deseos y obstáculos.
- b) Sueños de la persona: sueños de despertar, de finalidad y real que han de ser descifrados a modo de enigma. Son los que procuran a la persona.

8.4.2.3. La Cuestión ética: la Acción Esencial

- a) Los sueños de la persona exigen una acción: el despertar.
- b) La acción es distinto a la actividad.
- c) La actividad es una actuación sin control, se transita, mientras que en la acción se trata de un hacer libre que le corresponde la persona que se trasciende en un ir más allá creándose a sí misma en cumplimiento de su finalidad destino.

8.5. INFLUENCIAS SOBRE ZAMBRANO

Discípula de Ortega (de éste toma el concepto de razón vital y la amplía a la razón poética, aunque se fue distanciando en lo filosófico como en lo ideológico), de Zubiri recoge la idea de la “inteligencia sentiente” y fue también alumna de García Morente entre 1924 y 1927.

Zambrano acrisola la tradición occidental por boca de sus maestros. Hija de una época e implicada en las tendencias del momento: el existencialismo de Heidegger, la fenomenología de Husserl, el vitalismo de Nietzsche y la intuición creadora de Bergson. Tiene contacto con la

poesía española sobre todo con A. Machado en la idea de la conciencia integral: pensamiento mas poesía; también se relacionó con Lorca, Miguel Hernández y Cernuda. Tiene sus preferencias hacia lo griego (los mitos órficos y los presocráticos), los neoplatónicos (Plotino y sobre todo s. Agustín) y sobre el racionalismo de Spinoza al que le dedica su tesis doctoral.

La influencia sobre Zambrano del misticismo español es notable destaca la figura de **s. Juan de la Cruz** en cuanto a la negación del principio de identidad “*del entender no entendiendo*”, la superposición de los contrarios, la fórmula de expresión de lo inefable o de las trascendencia que nos invade: “*Entréme donde no supe, y quédeme no sabiendo, toda ciencia trascendiendo*”.

Cuando el carmelita en sus comentarios a la **Llama** logra analizar el lenguaje “*para entenderlo para sí y sentirlo y gozarlo y callarlo el que lo tiene*” Zambrano lo analiza profundamente cuando habla del pensamiento auroral: “*La palabra de verdad es la palabra perdida, que es el vacío en torno del cual se articula todo el lenguaje humano. La perdida palabra de verdad, pues, en el instante de la epojé del silencio engendrador de toda lengua, lo que misterioso y místico sólo es en el sentido estricto de la palabra mudéz en el centro de todo hablar*”.

Zambrano nombra también con frecuencia a **Miguel de Molino** en su “Guía Espiritual” en el que puede observarse con mayor nitidez lo que ella llama el desierto de la palabra: “*En el texto sin paréntesis, sin puntos suspensivos, sin subrayados, adquiere transparencia y fluidez precisamente a partir de una particular sintaxis sobre fondo desértico, sobre un claro o un vacío*” o el capítulo que dedica a Unamuno “*La sabiduría poética de Unamuno*” en “*España, sueño y verdad*”: “*Todo lo que la palabra dice dentro de los confines, y lo que queda más allá del confin último, del silencio y de lo indecible, por ella, al fin, revelado como tal*”.

Hay también influencias del ámbito de la psicología como la del psicoanálisis de **Jung**, que interviene en su fenomenología del sueño y la arquitectura de la persona. Con Jung, los símbolos le abre alguna perspectiva, porque ellos, a modo de arquetipos, conforman una parte ancestral de nuestro ser y los reconocemos por la anamnesis a modo de imágenes, no como conceptos. Una imagen utilizada como instrumento de conocimiento personal, trabajo interior, es un error, nos advierte, convertirla en “verdad”. Una imagen debe quedar disponible siempre para su descubrimiento.

La imaginación se presenta como un mundo intermedio entre lo sensible y lo inteligible. En “*Claro del bosque*” y “*De la Aurora*”, son los mejores ejemplos que pueden aportarse a este respecto: exégesis fluída, símbolos como el corazón, el verbo, la fuente, la palabra perdida, el despertar, el velo, la aurora, la caverna, y sobre todo, el ser, centro sutil de la persona, lo cual le hace alejarse de **Ortega**, pues para éste el ser no es ninguna realidad sino una invención que pretende adueñarse de la realidad. En este sentido, Zambrano, mediante Ortega es heredera de la enseñanza nietzscheana para quien las categorías conceptuales del lenguaje influyen en la experiencia del mundo y nos encierra en una escala de valores que no se cree poder poner en cuestión. Lo que creemos, la realidad no es más que interpretación, un punto de vista. La realidad es anterior al ser. El ser surgió cuando los griegos dejaron de creer en los dioses. En cambio, Zambrano devuelve a la noción del ser su carácter esencial, oculto, misterico, centro germinal, pero que ha de hacerse proyectándose en la acción. Zambrano reproduce la “razón vital” de Ortega pues subyace en su “razón poética”. A partir de los presupuestos de su maestro, Zambrano introduce la crítica al racionalismo como el de Hegel, desafiando a la lógica alienante y sistemática basada en el progreso, defiende más bien, la incorporación de la vida como realidad en una reconciliación con la naturaleza a través de la catarsis y el encuentro con lo trascendente y se va a imponer al pensar racional apoyándose en el perspectivismo.

Cuando Zambrano insiste en la reforma del entendimiento prácticamente reproduce el modelo de Ortega. Zambrano asume la razón vital al unir racionalismo y vitalismo. Pues parte de que el hombre no puede considerarse independiente de sus circunstancias y de que la vida es realidad radical. Todo conocimiento parte de la vida y la razón es parte de ella como razón viviente. La razón no es un puro constructo abstracto sino un modo de ser del hombre en su vida, en su historia. Pero Zambrano advierte de la contradicción interna que aún persiste en el discurso de Ortega, éste sigue utilizando el mismo discurso que los anteriores, el discurso racional, y no halló la forma de ruptura. Según Zambrano, sólo había que producir una fluidificación del lenguaje, no dejando de ser racional sino introducirles elementos de la poética, y el ensamblaje metafórico, la actitud creadora y hacedora de universos imaginarios, superpuestos, es decir, la razónpoética, como manera de poner en práctica la razón vital.

La ruptura de Zambrano respecto a Ortega consiste en el ensanchar la hibridez del discurso racional que se torna quebradizo en el espíritu y oculta la dimensión enigmática de la vida bajo falsas consideraciones que se constituyen en márgenes de seguridad y que impermeabilizan la razón.

La razón poética es camino de realización personal, empresa femenina con la musicalidad, el ritmo propio de la imaginación poética, hacedera y creadora. La palabra se encarna en imagen y la razón se fertiliza en el símbolo. Se da luz, se asiste al crecimiento, se alimenta a ese cuerpo, se le educa, se le conduce, oficio de maternidad, acunar, inducir al sueño, despertar, levantar al cuerpo de su sueño, en definitiva, devolver a lo humano para ser sí mismo. Esto no podrá hacerse desde la aridez de la razón patriarcal como estricto procedimiento conceptual y normativo.

8.6. VALORACIÓN SOBRE MARÍA ZAMBRANO

En una época, como la nuestra, caracterizada por la velocidad y lo efímero es casi nulo el espacio que reservamos a la meditación. El pensamiento de Zambrano nos invita a ella. Es una profunda y elegante introspección a un viejo pueblo en el que casi nunca pasa un tren. Es un momento de recuperar lo vivido en el que nos descubre y da vuelcos sobre la tradición occidental con el fin de recuperar la memoria perdida.

El pensamiento de María no es fácil reducirlo, apresararlo desde la formulación filosófica, escribir sobre él es una tarea ardua si el objetivo es rescatar sus palabras, como palabra viva. Su escritura es inspiradora, evocadora, a menudo irónica, polémica pues no deja de provocar a quien está habituado a análisis rigurosos y a disquisiciones conceptuales, su escritura, en cambio, es apasionada y sentida ante las circunstancias que le tocó vivir. El carácter asistemático de sus escritos se resiste a ser etiquetada con facilidad pues no admite fronteras, marcos de delimitación estrictos en la selección de temas. Su diálogo no es fácil trasladarlo a otros marcos de discusión pues conceptos aparentementes, pongamos por caso, orteguianos, pierden el significado al transponerlo en su discurso pneumático o místico. Su texto envolvente en prosa te pone en alerta, texto disperso, ambigüo, eclético, heterogéneo, pegado a ella, soterrado, o excesivamente despegado. Texto condensado, cargado de potencialidades, de la fuerza, de la voz que dinamiza su pensamiento. Sus palabras están ahí y cuando deseamos hablar de ellas, se diría que no hay otro modo de encontrar el registro. Parece que nos sumerge en un mundo absorbente de referencias confusas, evanescentes, quizá la fuerza de su lenguaje. Y, es precisamente esto, lo que nos lleva a hacer lecturas múltiples. Uno se puede detener en una u otra consideración, y a partir de ahí hacer un campo de reflexión

diverso. Este es un aspecto enriquecedor de su obra pues abre un espacio al multidiálogo y de encuentro con lo diferente y con lo que en su día quedó distante y separado.

Aceptar el reto de su obra es situarnos en el linde del claro, adonde hay que ir sin buscar nada: la razón poética, tan refractaria a la conceptualización, que es capaz de recuperar el misterioso nexo que nos une con la realidad.

¿Cómo podemos afrontar esta dispersión y heterogeneidad de una escritura hecha de arañazos, de desvelos súbitos, de una lucidez casi insoportable?

¿Cómo sacar a la luz la raíz y el horizonte de su propuesta de una forma racional, cuando nos lleva a los más profundos onirismos y dulces abandonos? Que no es otro que razón poética situada tan el límite del umbral del saber racional.

Figura extraña María, cuya escritura es pasión, concentrada en una afilada palabra, contorneada siempre con alguna experiencia, echada a volar, soñadora. Zambrano se encuentra ante problemas elementales, ineludibles y su modo de enfrentarse a ellos es la de arriesgarse con su sentir, descender hasta el fondo. La clave para penetrar en su pensamiento lo vamos a encontrar en su biografía, autobiografía y en las circunstancias históricas de su tiempo. Entre todos los elementos, el exilio representa un papel determinante: “*yo no concibo mi vida sin el exilio que he vivido. Creo que el exilio es una dimensión esencial de la vida humana*”. María hace del exilio su patria, una patria sin fronteras y sin reino. Sus declaraciones al regresar a España en 1988, lo dice todo: “el exilio es una patria sin fronteras, es un esplendor, un regalo” Palabras que le sirvió al recibir el Premio Miguel de Cervantes en Alcalá de Henares.

El exilio es la universalidad, la verdad manifiesta a través de su experiencia: el dolor. El dolor es vía de conocimiento, la angustia, el padecimiento, el recuperar la capacidad de sufrir y encontrarle un sentido. El horror ante la muerte, la guerra, su familia, la proximidad de su muerte, todo es momento de crisis, de escisión, ruptura, desconsuelo, tragedia. Toda la regresión que hace María de las entrañas tiene que ver con la revalorización del dolor. Dolor que tan dentro está en la canción española como la del emigrante de Juanito Valderrama: “*Adios mi España querida dentro de mi alma te llevo metía. Y aunque soy un emigrante, jamás en la via yo podré olvidarte. Cuando salí de mi tierra volví la cara llorando, porque lo que más quería detrás iba dejando, un recuerdo y una pena: mi padre, mi novia y el rosario, yo me quisiera morir*”. Pero la existencia es una dimensión paradójica: frente al desarraigo, la desnudez, la anulación del yo y la cancelación de toda esperanza; surge el despertar de algo nuevo, la lucha, el conocimiento, la luz la aurora, la hora del amanecer en el que se congrega pasado y porvenir, pues tras las cenizas llega la reconstrucción. Así pues, María hace renacer al pensamiento a la concreta existencia, a una filosofía del corazón, del tocar al prójimo el latido de la vida. Arrastrar a la filosofía desde las entelequias de las ideas a las vísceras de la tierra. Ejercer una acción mediadora que fuera capaz de rescatar de la sombra las realidades oscuras del cuerpo, del sentir de las pasiones y traerlas a la luz: “*el pensamiento por lo visto tiende hacerse sangre. Por eso, pensar es tan grave, o quizá es que la sangre ha de responde al pensamiento*”. El pensar es un acto esencial para la vida y necesita que las palabras sean su espejo, la aclare, la potencie, la eleve y la declare a la vez por su fracaso.

Para Zambrano despertar es entrar en la realidad, hacer memoria, historia. Esta es la tarea de la filosofía, pero ante la embriaguez de la razón, la filosofía precisa de otras formas de racionalidad. Más bien, materna, mediadora, poética. Una racionalidad que sitúe el discurso en los límites de toda clasificación del saber pero la embriaguez de la razón “positivismo e idealismo” ha dejado al ser humano sin la placenta, sin cable de energía y de la gracia, un mundo sin mariposas, sin flores, porque no hay tierra

8.7. VOCABULARIO

(Obra F^a y Poesía, “Pensamiento y poesía”)

1. El filósofo.

- Es aquel que ve con horror el mundo de las apariencias a las que se aferra el poeta.
- Es aquel que busca el ser que resulta tras las apariencias, este ser se define como unidad e imán de la violencia.
- Impone el dominio y el poder del pensamiento y del conocimiento.
- Cuando establece la razón ejercen el imperio.
- Abandona la vida, el mundo.
- Establece límites, orden, principios, formas.
- Ha conquistado el camino seguro, firme, compacto, independiente, absoluto.
- Su verdad es absoluta, sin multiplicidad, es unidad.

2. El poeta.

- El camino del poeta no busca, sino tiene su mirada y oído en sus sueños, fantasmas, donde todo es posible, donde los límites se alteran hasta desaparecer.
- Asombrado y disperso es el corazón del poeta.
- No salva las apariencias, sino se queda en ellas, se ve sumido en la Multiplicidad.
- Consigue la unidad sin ejercer la violencia.
- En el cambio está la unidad. Su unidad la crea con la palabra, al expresar lo más tenue, lo más alado, lo más distinto.
- Su verdad es incompleta, frágil, perspectiva ilimitada, espacio abierto. g) La cosa de él no es jamás cosa conceptual del pensamiento, sino que es lo real, lo fantasmagórico, soñada, inventada, lo que hubo y no habrá jamás, abarca el ser y el no ser.

3. La filosofía.

- Mitad del hombre y como tal insuficiente.
- Nace de la admiración “zaumasein”, con el mito de la caverna platónico y la violencia.
- La admiración se convirtió rápidamente en sistema y abstracción, pero la vida es la admiración infinita insaciable y no puede quedar reducida a la abstracción.
- La filosofía comienza cuando el filósofo abandona la vida, el mundo.
- La fuerza que origina a la filosofía es la violencia.
- La violencia es la búsqueda de esa otra cosa: la verdad, lo idéntico, lo permanente, la Idea, la unidad. Violencia como pasmo que se convierte en interrogación, inquisición del intelecto, comienza el martirio de la razón.

4. La poesía.

- Mitad del hombre en cuanto individual y concreto y como tal insuficiente.
- Es un don, una gracia y estuvo junto a la música.
- Su marcha condenada al andar errante, errabunda y extraviada, quedó en los arrabales y dijo todas las verdades inconvenientes, indiscretas y rebeldes.
- No nace de la violencia y sí del desasosiego y de la inquietud, persigue la multiplicidad, la heterogeneidad, pero también tiene su unidad, su trasmundo, es una unidad no oculta, es realizada, encarnada.

5. Filosofía x Poesía.

- Se enfrentan a lo largo de la cultura.
- Son dos mitades del hombre no se encuentra al hombre entero en la filosofía ni en la poesía.
- Son dos términos opuestos que producen conflicto y han dividido al mundo en dos.
- Con el triunfo del logos de Platón se condena a la poesía y comienza la lucha como dos formas y resulta triunfante el logos del pensamiento filosófico.
- Zambrano trata de buscar entre las cenizas el reencuentro entre filosofía y poesía en ese universo de intuiciones hacia una unidad perdida, extraña, sepultada por Platón.
- La unidad que se encontraba en Heráclito, Parménides, Empédocles.
- Con Platón la divergencia se vive de manera atormentada, y desde entonces, el logos se vivirá como unidad frente a la irracionalidad del poema.

6. El Racionalismo

- Es absolutismo, al extender sin más, los principios de la Razón a toda la realidad. Una razón imperante, no dirigida a la estructura dinámica de la realidad.
- Lo que mueve al racionalismo es la doble apetencia de unidad y de inteligibilidad: de que la realidad sea; al par, una y transparente por entero a la razón.
- Deseo de trascender el tiempo con una verdad absoluta y universalmente válida dentro de la expresión sistema filosófico.
- Es violencia por obligar a la naturaleza a responder a sus primeras preguntas, metódica, busca e induce.

7. El hombre

Se entiende como una criatura no terminada y que no termina de reelaborar la experiencia de su vida, proyectándose, transformándose en un continuamente renacer a la verdad que hay en cada uno respondiendo al deseo del corazón. Es un ansia, en la carencia de colmarse.

8. Desentrañarse

Es aclarar una situación concreta y determinada de la vida con el fin de actuar correctamente. No se trata de elaborar proposición universal, necesaria, lógicamente coherente.

9. Tragedia

Es aprender mediante el sufrimiento y se utiliza en la razón-poética frente al conocimiento imperturbable de la razón.

10. Metáfora

Consiste en un proceso de irrealización propia, que a partir de una suspensión de lo real, abre una nueva dimensión indicando la suprema realidad. Se realiza a partir de la suspensión directa y se manifiesta a través de la imposibilidad de una interpretación literal. Luego la metáfora es un procedimiento que nos posibilita ver un objeto en términos de otro. Pues hay una semejanza entre dos objetos.

El proceso metafórico se compone de dos actos: el primero trata de aniquilar los objetos reales, y después construir un tercer objeto irreal, objeto estético, pues el tercer objeto no sucede en el plano real sino en un “lugar sentimental”. Pensemos en una paloma como paz, significa que para el sujeto, misteriosamente el sentimentopaloma y el sentimentopaz son idénticos.

8.8 Texto 8 “Filosofía y poesía”

Ed. FCE, México, 1987, pp. 1325

“Pensamiento y poesía”

A pesar de que en algunos mortales afortunados, poesía y pensamiento hayan podido darse al mismo tiempo y paralelamente, a pesar de que en otros más afortunados todavía, poesía y pensamiento hayan podido trabarse en una sola forma expresiva, la verdad es que pensamiento y poesía se enfrentan con toda gravedad a lo largo de nuestra cultura. Cada una de ellas quiere para sí eternamente el alma donde anida. Y su doble tirón puede ser la causa de algunas vocaciones malogradas y de mucha angustia sin término anegada en la esterilidad.

Pero hay otro motivo más decisivo de que no podamos abandonar el tema y es que hoy poesía y pensamiento se nos aparecen como dos insuficientes; y se nos antojan dos mitades del hombre: el filósofo y el poeta. No se encuentran el hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía. En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia. La filosofía busca, requerimiento guiado por un método.

Es en Platón, donde encontramos entablada la lucha con todo su vigor, entre las dos formas de la palabra, resuelta triunfalmente para el logos del pensamiento filosófico, decidiéndose lo que pudiéramos llamar la “condenación de la poesía”; inaugurándose en el mundo de occidente, la vida azarosa y como al margen de la ley, de la poesía, su caminar por estrechos senderos, su andar errabundo y a ratos extraviado, su locura creciente, su maldición. Desde que el pensamiento consumió “toma de poder”, la poesía se quedó a vivir en los arrabales, arisca y desgarrada diciendo a voz en grito todas las verdades inconvenientes; terriblemente indiscreta y en rebeldía. Porque los filósofos no han gobernado aún ninguna república, la razón por ellos establecida ha ejercido un imperio decisivo en el conocimiento, y aquello que no era radicalmente racional, con curiosas alternativas, o ha sufrido su fascinación, o se ha alzado en rebeldía (...)

¿Qué raíz tienen en nosotros pensamiento y poesía? No queremos de momento definir las, sino hallar la necesidad, la extrema necesidad que vienen a colmar las dos formas de la palabra. ¿A qué amor mesteroso vienen a dar satisfacción? ¿Y cuál de las dos necesidades es la más profunda, la nacida en zonas más hondas de la vida humana? ¿Cuál la más imprescindible?

Si el pensamiento nació de la admiración solamente, según nos dicen textos venerables no se explica con facilidad que fuera tan prontamente a plasmarse en forma de filosofía sistemática; ni tampoco haya sido una de sus mejores virtudes la de la abstracción, esa idealidad conseguida en la mirada, sí, más un género de mirada que ha dejado de ver las cosas. Porque la admiración que nos produce la generosa existencia de la vida en torno nuestro no permite tan rápido desprendimiento de las múltiples maravillas que la suscitan. Y al igual que la vida, esta admiración es infinita, insaciable y no quiere decretar su propia muerte.

Pero, encontramos en otro texto venerable —más venerable por su triple aureola de la filosofía, la poesía y... la “Revelación”, otra raíz de donde nace la filosofía: se trata del pasaje del libro VII de la República, en que Platón presenta el “mito de la caverna”. La fuerza que origina la filosofía allí es la violencia. Y ahora ya, sí, admiración y violencia juntas como fuerzas contrarias que no se destruyen, nos explican ese primer momento filosófico en el que encontramos ya una dualidad y, tal vez, el conflicto originario de la filosofía: el ser primeramente pasmo extático ante las cosas y el violentarse en seguida para liberarse de ellas. Diríase que el pensamiento no toma la cosa que ante sí tiene más que como pretexto y que su primitivo pasmo se ve en seguida negado y quién sabe si traicionado, por esta prisa de lanzarse a otras regiones,

que le hacen romper su naciente éxtasis. La filosofía es un éxtasis fracasado por un desgarramiento. ¿Qué fuerza es esa que la desgarrar? ¿Por qué la violencia, la prisa, el ímpetu de desprendimiento?

Y así vemos ya más claramente la condición de la filosofía: admiración, sí, pasmo ante lo inmediato, para arrancarse violentamente de ello y lanzarse a otra cosa, a una cosa que hay que buscar y perseguir, que no se nos da, que no regala su presencia. Y aquí empieza ya el afanoso camino, el esfuerzo metódico por esta captura de algo que no tenemos, y necesitamos tener, con tanto rigor, que nos hace arrancarnos de aquello que tenemos ya sin haberlo perseguido. Con esto solamente sin señalar por el momento cuál sea el origen y significación de la violencia, ya es suficiente para que ciertos seres de aquéllos que quedaron prendidos en la admiración originaria, en el primitivo zaumasein no se resignen ante el nuevo giro, no acepten el camino de la violencia. Algunos de los que sintieron su vida suspendida, su vista enredada en la hoja o en el agua, no pudieron pasar al segundo momento en que la violencia interior hace cerrar los ojos buscando otra hoja y otra agua más verdadera. No, no todos fueron por el camino de la verdad trabajosa y quedaron aferrados a lo presente e inmediato, a lo que regala su presencia y dona su figura, a lo que tiembla de tan cercano; ellos no sintieron violencia alguna o quizá no sintieron esta forma de violencia no se lanzaron a buscar el trasunto ideal, ni se dispusieron subir con esfuerzo el camino que lleva del simple encuentro con lo inmediato hasta aquello permanente, idéntico. Idea. Fieles a las cosas fieles a su primitiva admiración extática, no se decidieron jamás a desgarrarla; no pudieron, porque la cosa misma se había ya en ellos, estaba impresa en su interior. Lo que el filósofo perseguía lo tenía ya dentro de sí en cierto modo, el poeta; de cierto modo, sí, de qué diferente manera.

¿Cuál era esta diferente manera de tener ya la cosa, que hacía justamente que no pudiera nacer la violencia filosófica, y que sí producía por el contrario, un género especial de desasosiego y una plenitud inquietante, casi aterradora? ¿Cuál era este poseer dulce inquieto que calma y no basta? Sabemos que se llamó poesía y ¿quién sabe si algún otro nombre borrado? Y desde entonces el mundo se dividirá, surcado por dos caminos. El camino de la filosofía, en el que el filósofo impulsado por el violento amor a lo que buscaba abandonó la superficie del mundo, la generosa inmediatez de la vida, basando su ulterior posesión total, en una primera renuncia. El ascetismo había sido descubierto como instrumento de este género de saber ambicioso. La vida, las cosas, serían exprimidas de una manera implacable; casi cruel. El pasmo primero será convertido en persistente interrogación; la inquisición del intelecto ha comenzado su propio martirio y también el de la vida.

El otro camino es el del poeta. El poeta no renunciaba ni apenas buscaba, porque tenía. Tenía por lo pronto lo que ante sí, ante sus ojos, oídos y tacto, aparecía; tenía lo que miraba y escuchaba, lo que tocaba, pero también lo que aparecía en sus sueños, y sus propios fantasmas interiores mezclados en tal forma con los otros, con lo que vagaban fuera, que juntos formaban un mundo abierto donde todo era posible. Los límites se alteraban de tal modo que acababa por no haberlos. Los límites de lo que descubre el filósofo, en cambio, se precisamente y distinguiendo de tal manera que se ha formado ya un mundo con su orden y perspectiva, donde ya existe el principio y lo "princiado"; la forma y lo que está bajo ella.

El camino de la filosofía es el más claro, el más seguro; la Filosofía ha vencido en el conocimiento pues que ha conquistado algo firme, algo tan verdadero, compacto e independiente que es absoluto, que en nada se apoya y todo viene a apoyarse en él. La aspereza del camino y la renuncia ascética ha sido largamente compensada (...)

La poesía perseguía, entre tanto, la multiplicidad desdeñada, la menospreciada heterogeneidad. El poeta enamorado de las cosas se apega a ellas, a cada una de ellas y las sigue a través del laberinto del tiempo, del cambio, sin poder renunciar a nada: (...)

Con esto tocamos el punto más delicado quizá de todos: el que proviene de la consideración "unidad-heterogeneidad". Hemos apuntado en las líneas que anteceden, las divergencias del camino al dirigirse

el filósofo hacia el ser oculto tras las apariencias, y al quedar el poeta sumido en estas apariencias. El ser había sido definido con unidad ante todo, por eso estaba oculto, y esa unidad sin duda, el imán suscitador de la violencia filosófica. Las apariencias se destruyen unas a otras, están en perpetua guerra, quien vive en ellas, perece. Es preciso "Salvarse de las apariencias", primero, y salvar después las apariencias mismas; resolverlas, volverlas coherentes con esa invisible unidad (...)

Hay que salvarse de las apariencias, dice el filósofo por la unidad, mientras el poeta se queda adherido a ellas, a las seductoras apariencias. ¿Cómo puede, si es hombre, vivir tan disperso?

Asombrado y disperso es el corazón del poeta –"mi corazón latía, atónito y disperso" No cabe duda de que este primer momento de asombro, se prolonga mucho en el poeta, pero no nos engañemos creyendo que es su estado permanente del que no puede salir. No, la poesía tiene también su vuelo; tiene también su unidad, su trasmundo.

De no tener vuelo el poeta, no habría poesía, no habría palabra. Toda palabra requiere un alejamiento de la realidad a la que se refiere; toda palabra es también, una liberación de quien la dice. Quien habla aunque sea de las apariencias, no es del todo esclavo; quien habla, aunque sea de la más abigarrada multiplicidad, ya ha alcanzado alguna suerte de unidad, pues que embebido en el puro pasmo, prendido a lo que cambia y fluye, no acertaría a decir nada, aunque este decir sea un cantar.

Y ya hemos mentado algo afín, muy afín de la poesía, pues que anduvieron mucho tiempo juntas, la música. Y en la música es donde más suavemente resplandece la unidad. Cada pieza de música es una unidad y sin embargo sólo está compuesta de fugaces instantes. No ha necesitado el músico echar mano de un ser oculto e idéntico a sí mismo, para alcanzar la transparente e indestructible unidad de sus armonías. No es la misma sin duda la unidad del ser a que aspira el filósofo a esta unidad asequible que alcanza la música. Por el pronto esta unidad de la música está ya ahí realizada, es una unidad de creación; con lo disperso y pasajero se ha construido algo unido, eterno. Así el poeta, en su poema crea una unidad con la palabra, esas palabras que tratan de apresar lo más tenue, lo más alado, lo más distinto de cada cosa, de cada instante. El poema es ya la unidad no oculta, sino presente; la unidad realizada, diríamos encarnada. El poeta no ejerció violencia alguna sobre las heterogéneas apariencias y sin violencia alguna también logró la unidad. Al igual que la multiplicidad primero, le fue donada, graciosamente, por otra de las cártes.

Pero hay, por el pronto, una diferencia; así como el filósofo si alcanzara la unidad del ser, sería una unidad absoluta, sin mezcla de multiplicidad alguna, la unidad lograda del poeta en el poema es siempre incompleta; y el poeta lo sabe y ahí está su humildad; en conformarse con su frágil unidad lograda. De ahí ese temblor que queda tras de todo buen poema y esa perspectiva ilimitada, estela que deja toda poesía tras de sí y que nos lleva tras ella; ese espacio abierto que rodea a toda poesía. Pero aun esta unidad lograda aunque completa, parece siempre gratuita en oposición a la unidad filosófica tan ahincadamente perseguida.

El filósofo quiere lo uno, porque lo quiere todo, hemos dicho. Y el poeta no quiere propiamente todo, porque teme que en este todo no esté en efecto cada una de las cosas y sus matices; el poeta quiere una, cada una de las cosas sin restricción, sin abstracción ni renuncia alguna. Quiere un todo desde el cual se posea cada cosa mas no entendiendo por cosa esa unidad hecha de sustracciones. La cosa del poeta no es jamás la cosa conceptual del pensamiento, sino la cosa complejísima y real, la cosa fantasmagórica y soñada, la inventada, la que hubo y la que no habrá jamás. Quiere la realidad, pero la realidad poética no es sólo la que hay, la que es; sino la que no es; abarca el ser y el no ser en admirable justicia caritativa, pues todo, todo tiene derecho a ser hasta lo que no ha podido jamás".

A-B) PLATÓN Y SANTO TOMÁS DE AQUINO

- a. PLATÓN: “*Obras completas*” Edt. Aguilar, Madrid, 1979.
- b. CROMBIE, I.M.: “*Análisis de las doctrinas de Platón*”, Alianza Edt., Madrid, 1990.
- c. GRUBE, G.M.A.: “*El pensamiento de Platón*”, Edt. Gredos, Madrid, 1994.
- d. DOS LECTURAS: “*La caverna de las ideas*” de J.C. SOMOZA, y “*La caverna*” de J.SARAMAGO.
- e. ARISTÓTELES: “*Metafísica*”. Edt. Gredos, Madrid., 1994.
- f. JAEGER: “*Aristóteles*”, F.C.E. Madrid, 1993.
- g. TOVAR, A. “*Vida de Sócrates*” Alianza Edt. Madrid, 1999.
- h. LECTURA: “*Apología del sofista*” de F. Savater
- y. GILSON, E. “*La filosofía en la Edad Media*”, Edt, Gredos, Madrid, 1985.
- j. BROWN, P.: “*Agustín*” Edt. Acento” Madrid, 2001.
- k. LECTURA: “*Vita brevis*” de J. Gaarder.
- l. COPLESTON, F.C.: “*El pensamiento de Santo Tomás*”, FCE, México, 1999.
- m. LECTURA: “*El nombre de la rosa*” de U. Eco.

C) R.DESCARTE.

- a. DE LORENS, J. “*El Racionalismo y el problema del método*”, Edt. Cincel, 1990
- b. GOUHIER, H. “*El pensamiento metafísico de Descartes*”, J. Vrin, Paris, 1960
- c. GÜELL, M. Y MUÑOZ, J. “*Sólo sé que no sé nada*”, Edt. Ariel, Bcna., 1998
- d. HOFFMANN, A. “*Descartes*”, Rev. Occ. Madrid, 1932
- e. KOLAKOWSKI, L. “*El Racionalismo como ideología*”. Edt. Ariel, Bcna, 1970.
- f. NOXON, J. “*La evolución de la filosofía de Hume*”, Rev. Occ. Madrid 1974
- g. RABADE, S. “*Descartes y la gnoseología moderna*”, Edt. Gregorio delToro, Madrid, 1971 h. Ra-
bade, S. “*Hume y el fenomenismo moderno*”, Edt. Gredos, Madrid, 1975
- i. RODISLEWIS, G. “*Descartes*”, Edic. Península Bcna. 1996

D) I.KANT

- a. ARRILLAGA TORRENS, R. “*Kant y el idealismo Trascendental*”. Rev. Occ. Madrid, 1979
- b. CAFFARENA, J.G. “*El teísmo moral de Kant*”, Madrid 1983
- c. CASSIRER, E.: “*Kant, vida y doctrina*”, F.C.E., México, 1968
- d. CORTINA, A. “*Ética mínima*”. Edt. Tecnos, Madrid, 2000
- e. DELBOS, V. “*Filosofía práctica de Kant*”, Paris, 1969
- f. GARCÍA MORENTE, M. “*La filosofía de Kant*”. Edt. EspasaCalpe, Madrid, 1986
- g. GOLDMANN, L. “*Introducción a la filosofía de Kant*” Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1974.
- h. HARTNACK, J. “*La teoría del conocimiento de Kant*”, Edt. Cátedra, Madrid 1977.
- i. RÁBADE, S. “*Kant: conocimiento y realidad*” Edt.. Cincel, Madrid, 1987.
- j. VERNEAUX, R.G. “*I.Kant, Las tres críticas*”, Edt. Magisterio Español, Madrid, 1982.

E) K. MARX

- a. ALTHUSSER, L. *"Para leer el capital"*, Edt. S.XXI, México, 1977
- b. BERLIN, I. *"Karl Marx"*, Edt. Alianza, Madrid, 2000
- c. DERRIDA, J. *"Espectros de Marx"*, Edt. Trotta, Madrid, 1995
- d. FISCHER, E. *"Lo que verdaderamente dijo Marx"*, Edt. Aguilar, México, 1983
- e. GRAMSCI, A. *"Antología"*, Edt. S.XXI, México, 1977
- f. HARNECKER, M. *"Los conceptos elementales del materialismo histórico"*, Edt. S.XXI, 1976
- g. KÄGI, P. *"La génesis del materialismo histórico"*, Edic. Península, Bcna. 1974
- h. KOLAKOWSKI, L. *"Las principales corrientes del marxismo"*, Alianza Edt. Madrid, 1980.
- i. PAPAIOANNOU, K. *"El marxismo ideología fría"*, Edt. Guadarrama, Madrid, 1967
- j. POST, W. *"La crítica de la religión en Karl Marx"* Edt. Herder, Bcna. 1972

F) NIETZSCHE

- a. ANDREAS SALOMÉ, L. *"Nietzsche"*, Edt. Zero, Madrid, 1979.
- b. BATAILLE, G. *"Sobre Nietzsche"*, Edt. Taurus, Madrid, 1979.
- c. CHAIX RUI, *"Síntesis del pensamiento de Nietzsche"*, Edt. Novaterra, Bcna. 1974.
- e. DELEUZE, G. *"Nietzsche y la filosofía"*, Edt. Anagrama, Bcna. 1971.
- f. FINK, E. *"La filosofía de Nietzsche"*. Edt. Alianza Editorial, Madrid, 1976.
- g. JANZ, C.P. *"F. Nietzsche: Infancia y juventud"*, vol. I, *"Los diez años de Basilea"*, vol. II, *"Los diez años como filósofo errante"*, vol. III, *"Los años de hundimiento"* vol IV, Edt. Alianza Universidad, Madrid, 1981.
- h. JIMÉNEZ MORENO, I, *"El pensamiento de Nietzsche"*, Edic. Pedagógica, Madrid, 1994.
- y. SAFRANSKI, R. *"Nietzsche, biografía de su pensamiento"*, Edt. Tusquets, Bcna. 2002.
- j. SAVATER, F. *"Idea de Nietzsche"*, Edt. Ariel, Bcna, 1995.
- k. VATTIMO, G. *"Introducción a Nietzsche"*, Edt. Península, Bcna. 2002.
- l. VERMIL, J.L. *"La crítica de la metafísica de Nietzsche"*, Edt. Anthropos, Bcna. 1987.

G) ORTEGA Y GASSET

- a. ABELLÁN, J.L. *"Ortega y Gasset en la filosofía española"*. Edt. Tecnos, Madrid 1985.
- b. CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P.J. *"Ortega y la cultura española"*, Edt. Cincel, Madrid 1985.
- c. FARRÉ ALBIÑANA, J. *"José Ortega y Gasset"* AutorEditor, Lérida 1992.
- d. FERRATER MORA, J. *"Ortega. Etapas de una filosofía"*, Edt. Seix, Barral, Bcna 1973.
- e. GARAGORI, P. *"Introducción a Ortega"*, Alianza Editorial, Madrid 1971.
- f. LASAGA, J. *"Ortega y Gasset"*, Edic. Del Orto, Madrid 1997.
- g. MARÍAS, J. *"Circunstancia y vocación"* Alianza Editorial, Madrid 1984.
- h. MARÍAS, J. *"Ortega"* Alianza Editorial, Madrid 1985.
- y. RABADE ROMEO, S. *"Ortega y Gasset, filósofo"* Edt. Humanitas, Bcna. 2001.
- j. SÁNCHEZ CÁMARA, I. *"La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega"*. Edt. Tecnos, Madrid 1986.

H) MARÍA ZAMBRANO

- a. BLANCO MARTÍNEZ, R. y ORTEGA MUÑOZ, J.F. “Zambrano”, Edt. Del Orto, Madrid 1997.
- b. MAILLARD, CH. “La creación de la metáfora. Introducción a la razón poética”. EDT. Anthropos, Bcna. 1992.
- c. MAILLARD, CH. ART. “Ideas para una fenomenología de lo divino en M^a Zambrano”. Rev. Anthropos, n^o monográfico pag. 7071, “M^a Zambrano, pensadora de la Aurora” marzoabril, 1987.
- d. LLERA CANTERO, L. “M^a Zambrano y la tradición mística española” Rev. El Basilisco, Oviedo n^o 11, 1996, pag. 7375.
- f. REVILLA, C. “Claves de la razón poética, M^a Zambrano un pensamiento en el orden del tiempo”. Edt. Trotta, Madrid 1998.
- g. Artículos publicados en internet con motivo del aniversario de la filósofa (año 2004).
 - a) MÉNDEZ MARTÍNEZ, R. “M^a Zambrano hacia una filosofía de las ruinas”.
 - b) BRAVO, V. “Del padecer y de la trascendencia”.
 - c) MAILLARD, CH. “M^a Zambrano, la mujer y su obra”.
 - d) SÁNCHEZ BENITEZ, R. “M^a Zambrano y el nihilismo”.
 - e) Echevarría. R.M^a. “La difícil gloria de M^a Zambrano”.
 - f) CEREZO GALÁN “La desnudez extrema”.
 - g) PÉREZ NAVARRO, P. “El sueño creador de M^a Zambrano Filosofía, Tiempo y Tragedia”.
 - h) BENEDETTA, Z. “La razón metafórica de M^a Zambrano”.
 - j) RODISLEWIS, G. “Descartes y el racionalismo”, OikosTau, Bcna. 1971