

ABAU JUNIO 2019

Opción A

(Resolución esquemática)

1. Comentario fragmento Kant (límites del conocimiento):

En su obra *Crítica de la Razón Pura* Kant responde a la pregunta ¿Qué puedo conocer? La respuesta crítica a esta pregunta implica señalar cuáles son los principios desde los cuales es posible el conocimiento científico de la Naturaleza y cuáles son los límites dentro de los cuales es posible tal conocimiento. Para llevar a cabo esta tarea, Kant se inspiró tanto en el racionalismo cartesiano continental como en el empirismo británico tomando prestado de cada uno de ellos algunas de sus doctrinas y realizando una sabia síntesis de ellas en una nueva y original doctrina acerca del conocimiento humano, de sus condiciones de posibilidad y de sus límites. Veamos en primer lugar cómo llevó a cabo la síntesis entre el racionalismo y el empirismo para luego explicar su nueva teoría a cerca del conocimiento.

Toda la doctrina kantiana del conocimiento se fundamenta en la distinción de dos facultades o fuentes de conocimiento: la sensibilidad y el entendimiento. La sensibilidad es pasiva limitándose a recibir impresiones provenientes del exterior (colores, sonidos, etc.). El entendimiento es por el contrario activo pues produce espontáneamente conceptos e ideas sin derivarlos de la experiencia (por ejemplo, el concepto de sustancia, causa, necesidad, existencia, pero también las ideas del mundo, del alma o de Dios). Esta distinción entre sensibilidad y entendimiento puede utilizarse para fundamentar dos filosofías muy distintas:

1º la filosofía racionalista cartesiana: la idea central del racionalismo del siglo XVII es que puesto que el entendimiento produce espontáneamente ciertos conceptos sin derivarlos de la experiencia (ideas innatas), el entendimiento podrá conocer la realidad construyendo un sistema a partir de estos conceptos sin necesidad de recurrir a la experiencia. Kant profesó en su juventud el racionalismo filosófico.

2º la filosofía empirista británica: para el empirismo, todo el edificio del saber tiene por cimiento la información sensorial no pudiéndose rebasar jamás el límite de la experiencia. Bajo la influencia de Hume, de quien afirmaba que le había despertado del “sueño dogmático” del racionalismo de su juventud, Kant llegó a la conclusión también de que nuestro conocimiento no puede pretender extenderse más allá de la experiencia.

Pero ¿Qué ocurría entonces con aquellos conceptos que no proceden de la experiencia, que el entendimiento produce espontáneamente y que Kant no consideraba como meras ficciones, meras quimeras de la imaginación? La

contestación de Kant será la siguiente: es cierto que existen en el entendimiento conceptos que no proceden de la experiencia (es decir, innatos a la mente) pero tales conceptos (categorías, las denominará Kant) tienen aplicación exclusivamente en el ámbito de la experiencia siendo utilizados por el entendimiento para unificar los datos sensibles. Bajo la influencia del racionalismo filosófico y del empirismo de Hume llegó Kant a las siguientes conclusiones:

1° el entendimiento posee conceptos e ideas que no se derivan de la experiencia (influencia racionalista: existencia de las ideas innatas).

2° el entendimiento los utiliza para conocer los objetos de la experiencia ordenando y unificando las impresiones sensibles que sobre ellos tenemos a través de la experiencia (concepción acerca del conocimiento original de Kant).

3° los conceptos del entendimiento no pueden ser legítimamente utilizados para referirse a algo de lo cual no tenemos experiencia (influencia del Empirismo británico: la experiencia como límite del conocimiento racional).

Observemos por lo tanto, también, cuáles son los puntos en los que discrepa la filosofía de Kant respecto al racionalismo y el empirismo:

1° Frente al empirismo, para Kant no todos los conceptos proceden de la experiencia: el entendimiento posee conceptos que no proceden de la experiencia aunque su función es ser aplicados a la experiencia (conceptos que son inherentes al entendimiento aunque sólo tengan aplicación válida a las impresiones dadas a los sentidos). También defendía que es posible el conocimiento de verdades necesarias, esto es, de conocimiento científico (tal como se entendía tradicionalmente la ciencia, como un conjunto de afirmaciones acerca de la realidad que no se pueden cuestionar) no de meras conjeturas probables como consideraba el Empirismo

2° Frente al racionalismo, la razón humana es finita, no infinita, tiene límites infranqueables (la experiencia) y no puede conocerlo todo (todo acerca de Dios, el mundo y el alma humana). Kant afirmará que se hace un uso ilegítimo de las categorías del entendimiento cuando se aplican a dichos objetos (mundo, alma y Dios) dando lugar a todo tipo de paralogismos y antinomias.

Veamos ahora el modo como Kant trata la cuestión de por qué no puede aceptarse que la metafísica (tradicionalmente considerada “la reina de las ciencias”) haya alcanzado “el recto camino de la ciencia”, cuestión al hilo de la cual Kant va a desenvolver toda su teoría acerca de qué es la razón teórica y de cómo se elabora el conocimiento científico, el conocimiento con pretensión de verdad necesaria.

La metafísica es el conocimiento cuyos principios no son tomados de la experiencia pues son conocimientos no físicos sino metafísicos, esto es, tratan acerca de lo que está más allá de la experiencia (Dios, el alma y el mundo). Es pues un conocimiento a priori (anterior a la experiencia) de la razón pura. La deficiencia tradicional de la metafísica frente a los saberes ya constituidos como ciencias (las matemáticas y

física) es que ni progresa ni reina en ella el más mínimo acuerdo. Por ello, Kant se preguntará si será posible (pues es algo que aún está por hacer) elaborar una metafísica como una verdadera ciencia. Si la respuesta fuese negativa, no quedaría más remedio que abandonarla definitivamente. Para responder a esta cuestión, Kant tendrá que analizar previamente cuáles son las condiciones que debe cumplir el conocimiento para poder ser considerado como científico. Estas condiciones tienen que ser trascendentales (a priori, universales y necesarias). Como la ciencia no es otra cosa que un conjunto de juicios concatenados racionalmente, la pregunta por las condiciones trascendentales del conocimiento científico puede reformularse como la pregunta por las condiciones que hacen posible los juicios de la ciencia, juicios sintéticos (juicios extensivos, en los que el predicado no está incluido en el sujeto) y a priori (universales y necesarios). Según Kant, la posibilidad de construir juicios sintéticos y a priori se debe a que a pesar de que sólo tenemos conocimientos de los fenómenos (de lo dado en la experiencia sensible, quedando por ello la cosa en-sí o *noúmeno* desconocida), únicamente podemos conocerlos, los fenómenos, gracias a la aplicación de las formas a priori cuya función estriba en ordenar el material caótico de las impresiones sensibles en qué consisten los fenómenos. Estas formas o estructuras cognoscitivas son las condiciones subjetivas que hacen posible nuestro conocimiento científico de la realidad.

El estudio trascendental de estas condiciones lo realizará en la “Estética trascendental” y en la “Analítica trascendental”. En la Estética, analiza la sensibilidad y estudia las formas a priori que le corresponden, el espacio y el tiempo, condiciones trascendentales que hacen posible la existencia de juicios sintéticos a priori en el campo de las matemáticas. En la Analítica, analiza el entendimiento en su función de enjuiciar estudiando las condiciones trascendentales, los conceptos puros del entendimiento o categorías (sustancia, causa, existencia, necesidad, etc.), que hacen posible la existencia de juicios sintéticos a priori en el área de la física. La regla fundamental sobre el uso de las categorías afirma que estas sólo tienen un uso válido si sirven para unificar los fenómenos sensibles y únicamente se aplican a ellos, nunca a las cosas en sí mismas.

En la “Dialéctica trascendental”, Kant analiza la razón, esto es, el entendimiento en su función de razonar (de enlazar juicios) y estudia las condiciones trascendentales que harían posible la existencia de juicios sintéticos a priori en el campo de la metafísica y que convertirían a ésta en una auténtica ciencia. Para Kant, la razón posee unos principios que son “condiciones incondicionadas” a través de las cuales unifica los conocimientos del entendimiento remitiéndolos a algo absolutamente primero e incondicionado en lo que hay que detenerse. Tales “condiciones incondicionadas” son llamadas ideas (no categorías). Las ideas de la razón son tres: el alma, el mundo y Dios, los tres grandes temas de la metafísica. Con respecto a estas ideas, Kant concluirá lo siguiente:

1º la razón es sólo la facultad de unificación mediante ideas de la variedad de conocimientos obtenidos por el entendimiento. Las ideas no son aplicables a los

fenómenos empíricos. Por ello mismo, considerará Kant, la razón que piensa ideas (y las ideas se aplican a los juicios y no a los fenómenos) no conoce nada real pues no conoce directamente “fenómenos”, lo único que puede ser objeto de un conocimiento merecedor de la consideración de “real”, no de mera ficción de la mente humana.

2º la “regla de uso” de las ideas es no referirlas nunca a la experiencia ni suponer que representan las cosas en sí mismas. Sólo pueden ser utilizadas para impulsar la unificación de los conocimientos del entendimiento.

3º la metafísica no contiene juicios sintéticos a priori y por lo tanto no es posible como ciencia: la pretensión de la metafísica de llegar a conocer el noúmeno (lo que es en-sí mismo el mundo, del alma y de Dios) es una aspiración fútil. La metafísica es imposible como ciencia. Sin embargo, es inevitable que el ser humano practique el pensamiento metafísico pues éste es una “tendencia natural de la razón” (el motivo de esa inevitabilidad radica en que el saber humano busca, tiende por naturaleza hacia la unidad, propende hacia el saber absoluto e incondicionado, y no otra cosa quiso ser siempre el saber metafísico).

¿Qué función legítima tienen entonces las ideas de la razón pura si no pueden ser aplicadas a los fenómenos? Las ideas no tienen un “uso constitutivo” como las categorías, no sirven para conocer los fenómenos, pero sí un “uso regulativo” pues dirigen e impulsan el conocimiento hacia lo no conocido y hacia la unidad.

2. Pregunta tema: Antropología y política en Platón

Platón desarrolla una teoría muy compleja sobre el ser humano y su naturaleza, cuyo influjo en toda la antropología occidental y, sobre todo, en la cristiana, persiste hasta hoy. Platón es el primer autor que presenta una «**psicología racional**», aunque sus ideas estaban inspiradas en las doctrinas pitagóricas y en el orfismo, y presentadas con explicaciones míticas o sólo probables. No obstante, Platón pensaba que «descubrir cómo es el alma es tarea divina y demasiado larga, respecto a lo cual los hombres no pueden más que hablar con semejanzas» (*Fedro*, 246 a). Por otra parte, Platón tenía **dos intenciones** muy concretas al presentar su teoría del alma: **éticas** (mostrar la necesidad de controlar las tendencias instintivas del cuerpo y asegurar una recompensa futura a quien practique la justicia, contra el immoralismo de algunos sofistas) y **gnoseológicas** (justificar la posibilidad de un conocimiento de las Ideas).

i) El dualismo platónico: Puesto que su concepción sobre el mundo es dualista (lo divide en dos: Mundo de las Ideas y Mundo de las cosas), también lo es su concepción

del ser humano, en el que distingue claramente **alma** y **cuerpo**. La superioridad del Mundo de las Ideas sobre el de las cosas se traduce en el contexto antropológico en una prioridad absoluta del alma sobre el cuerpo, hasta el punto de afirmar que «el hombre es su alma». Alma y cuerpo forman una unidad accidental, precaria, en un sentido parecido a como afirmamos que un jinete está unido a su caballo.

- **El cuerpo:** Es la **cárcel del alma**, algo así como el caparazón que lleva dentro a la ostra.

- Supone un lastre negativo para el alma, pues le crea necesidades, enfermedades, deseos, temores, pasiones y sensaciones que le obstaculizan la búsqueda de la verdad.

- Es un estorbo del que el alma tiene que liberarse poco a poco, del que tiene que purificarse para poder acceder a la contemplación de las Ideas.

- El cuerpo inclina al alma a poseer cada vez más, a ser ambiciosa, al comportamiento violento y a la guerra, a los placeres sensibles (*Fedón*, 250 D y 66).

No debe extrañar, por tanto, que Platón estuviera convencido de que "morir es lo mejor que le puede pasar al filósofo" y de que la filosofía sea una "preparación para la muerte". En el *Fedro*, Platón sostiene que el alma se halla unida accidentalmente al cuerpo como castigo por algún pecado. Pero en el *Timeo* afirma que el alma puede estar en perfecta armonía con el cuerpo.

- **El alma:** Es muy superior al cuerpo. Es la que constituye nuestro yo.

- Representa lo más auténtico del ser humano, y al lado de ella el cuerpo es sólo una sombra, una apariencia.

- El alma racional es una creación directa del Demiurgo, tomando como modelo las Ideas eternas (*Timeo*, 41).

- El alma obtuvo sus conocimientos mientras estuvo en contacto con las Ideas, en su primera existencia (*Fedro*, 245).

El alma, creada directamente por los dioses, desciende en un carro alado a la tierra, donde se une accidentalmente a un cuerpo y queda instalada en el mundo sensible. Pero el cuerpo sigue manteniendo su naturaleza más o menos depravada después de esta unión. Por eso, más que de unión hay que hablar **división** o **dicotomía entre cuerpo y alma**. El elemento material, el cuerpo, está cargado de connotaciones negativas y es un obstáculo para la búsqueda de la verdad. El alma es el elemento espiritual, bueno y positivo, interesado en purificarse y hallar la verdad.

Con esta concepción, Platón deja abierto un profundo abismo entre el mundo material - el mundo de lo sensible, de lo físico- y el mundo de lo espiritual, de las Ideas y de lo mental. Esta oposición tajante entre materialismo y espiritualismo hará del hombre un ser escindido, imperfecto, incapaz de conseguir unidad y auténtica armonía.

ii) Las partes del alma: Platón habla de tres partes, que en algunos textos parecen almas independientes más que partes de un alma única.

- **Alma racional** (*noûs, lógos*), de naturaleza divina y situada en el cerebro, es inmortal e inteligente. Se dedica al pensamiento puro y busca la contemplación de la verdad.
- **Alma irascible** (*thymós*), fuente de pasiones nobles, situada en el tórax e inseparable del cuerpo, mortal.
- **Alma concupiscible o apetitiva** (*epithymía*), situada en el abdomen y mortal. De ella proceden las pasiones más bajas y los sentimientos innobles.

Como vemos, también la teoría platónica del alma es dualista: habla de una parte inmortal del alma y considera mortales las demás, mucho más ligadas al cuerpo. Quizá esta división en partes pretenda ser reflejo de los conflictos éticos y psíquicos que el ser humano experimenta en sí mismo. En la *República* habla de tres funciones distintas de una misma alma, mientras que en el *Timeo* ya da la impresión de estar pensando en tres almas diferentes. El alma inmortal es creación directa del Demiurgo, con los mismos elementos que el Alma del Mundo, lo que la hace muy semejante al mundo de las Ideas. Esa semejanza con las Ideas es lo que le permite conocerlas. La distinción de partes en el alma está muy en relación con la vida ética individual y la concepción política de la sociedad.

iii) La inmortalidad del alma: Fue una de las doctrinas filosóficas importantes de Platón más novedosas en su momento. El alma no es inmortal por naturaleza, sino únicamente por la voluntad del Demiurgo que la formó. Al mismo Platón no le convencían demasiado los argumentos que daba para demostrarla. Los consideraba sólo probables, y les daba un alcance sólo relativo:

- **Argumento 1: La *anámnesis*.** Puesto que el alma recuerda las Ideas tenidas anteriormente y tiene muchas ideas no adquiridas por la experiencia, esto indica que antes de unirse al cuerpo tuvo una preexistencia diferente. Lo *natural*, por tanto, es que vuelva de nuevo al estado que tuvo anteriormente, es decir, que pase de la existencia terrena a la pura contemplación del Mundo de las Ideas (*Fedón*, 72).

- **Argumento 2: La *simplicidad*.** Sólo se corrompe lo que está compuesto de partes; como el alma es la única que conoce las Ideas porque se identifica con ellas -que también son simples-, hay que pensar que también el alma es simple. Y si todo lo que es simple no puede corromperse, podemos deducir que tampoco morirá, es decir, que es inmortal (la *República*, 608).

- **Argumento 3: El *principio de movimiento*.** Alma significa vida, es decir, principio de movimiento. Pero no se trata de un movimiento que procede de fuera del alma, sino de sí misma, producido por su propia naturaleza. Esto significa que por sí misma siempre estará en movimiento, siempre tendrá vida, y esto equivale a decir que es inmortal (*Las Leyes*, 895).

iv) La transmigración y el destino del alma. Platón dedicó alguno de sus mitos más bellos al destino del alma (en el *Fedro*, el de la caída y ascensión del alma, donde compara el alma con un carro tirado por dos caballos; en el *Gorgias*, el *Fedón* y la *República* los mitos del juicio final, donde incluye la doctrina pitagórica de las sucesivas reencarnaciones del alma). En síntesis, Platón afirma que las almas salen de las manos del Demiurgo, todas iguales, eternas y atemporales; después se encarnan espaciotemporalmente en cuerpos materiales concretos. Se trata de la primera encarnación.

Después de la muerte, el alma permanece peregrina durante unos mil años, encarnándose sucesivamente en diferentes cuerpos, eligiendo su destino. Cada vez que

se encarna en un cuerpo nuevo elige también un nuevo género de vida, y esta elección encierra muchos peligros, porque muchos eligen destinos aparentemente ideales que luego se revelan terribles. No son los dioses, sino nosotros, los que elegimos nuestro destino. Los dioses no son responsables de que algunos hombres elijan destinos que les aparten de la verdad. Pero lo importante es que la parte racional del alma domine y controle sus tendencias irracionales, sus pasiones, sus deseos y sentimientos, para que tras sucesivas reencarnaciones pueda llegar a la contemplación de la verdad (así lo explica con el mito del carro alado en el *Fedro*, 386).

En el «mito de Er» (*República*) Platón establece una jerarquía de valores a escoger para las sucesivas transmigraciones, eligiendo uno u otro personaje según el grado de virtud que desee: 1°. Filósofo; 2°. Rey; 3°. Hombre de Estado, padre de familia o comerciante; 4°. Gimnasta, artista o médico; 5°. Profeta o sacerdote; 6°. Poeta; 7°. Obrero artesano o labrador; 8°. Sofista o demagogo; 9°. Tirano. Con este mito probablemente pretendía destacar la importancia de la libertad y la responsabilidad como claves para realizar todas las elecciones en la vida humana. Presenta el destino como resultado de la decisión personal, y no como una imposición fatalista de los dioses. Su escala de valores, sin embargo, refleja la concepción clasista que tenía Platón de la sociedad. Platón no oculta sus preferencias por la aristocrática, su nostalgia por la actividad política y su desprecio por los trabajadores.

El conocimiento, sirviéndose de la dialéctica y del amor, es el camino hacia las Ideas. Pero por sí solo no basta: necesita, además, la **virtud**, la única que puede enseñarle el camino hacia el Bien y la Justicia. Por otra parte, ningún ser humano aislado tiene capacidad para ser bueno o sabio. Para ello necesita a toda la comunidad política, al **Estado**. En la práctica, esto significa que sólo la virtud y el Estado hacen posible el acceso a las Ideas, aunque sean las Ideas el fundamento último de la virtud y del Estado. Esta especie de círculo conceptual culmina la filosofía platónica, que tiene una clara intención ética y política, como dijimos.

i) Teoría ética: La virtud

• **Distintos conceptos de «virtud».** Según el diccionario de la Real Academia Española (edic. 21^a), virtud es *el hábito de obrar bien, por la disposición constante del alma a las acciones conformes a la ley moral*. Pero «virtud» no siempre tuvo el significado que hoy le atribuimos. Al principio indicaba cualquier tipo de perfección o excelencia en hombres o animales, fuese corporal o de comportamiento y aptitudes, sin contenido ético ninguno. Homero entiende por virtudes las propias de la aristocracia militar de su tiempo: nobleza y bravura. En otros poetas griegos (Píndaro, Teognis de Megara) la virtud es un don de la divinidad, tiene carácter innato y no puede ser ni enseñada ni aprendida. Los sofistas, sin embargo, transforman el concepto y entienden por virtudes las propias de la democracia, especialmente la capacidad para dirigir los asuntos propios y los públicos, y la consideran perfectamente enseñable y aprendible. Será con Sócrates y Platón cuando «virtud» adquiriera su sentido claramente moral, aunque ya Hesíodo y Solón habían afirmado que la virtud consistía ante todo en la justicia.

• **Tres conceptos de virtud en Platón** (que no son excluyentes entre sí):

1º. Virtud como *sabiduría*: Es el concepto socrático, que Platón nunca llegó a abandonar por completo. Pero quien adquiere esta virtud alcanza, según Platón, un "saber" de orden superior: se trata del conocimiento de las Ideas de Bien, Justicia, Valor, Piedad y Belleza, que representan la cumbre del alma humana. De esta manera intenta Platón superar el relativismo en relación con la virtud que sostenían los sofistas. Estaba convencido de que existe lo *Justo-en-sí*, y que no depende de culturas ni tradiciones o sociedades. Además, intentó unificar todas las virtudes en la Idea del Bien.

2º. Virtud como *purificación*: Tanto en el *Fedro* como en el *Fedón*, el hombre virtuoso es aquel que purifica su alma de las pasiones y prescinde cada vez más del cuerpo para poder acceder mejor al Mundo de las Ideas. Es un concepto de virtud cargado de resonancias pitagóricas. Pero en el *Filebo* (donde se discute si en la ética es más importante el saber o el placer) Platón admitirá que la vida buena y

virtuosa es una vida *mixta* en la que hay que saber aceptar el placer con moderación.

3º. Virtud como armonía: En la *República* habla de la justicia como la virtud fundamental, que consiste en «el acuerdo de las tres partes del alma, como si fueran los tres términos de una armonía [musical]» (443 d). La armonía se produce en el alma cuando «cada parte hace lo que le es propio» (441 e), de manera que «dominen o sean dominadas entre sí conforme a la naturaleza» (444 d). En concreto, se trata de que la *parte racional* sea **prudente** (virtud propia de los gobernantes) para guiar a la *parte irascible*, cuya virtud propia es la **fortaleza** o el valor; y ambas conjuntamente puedan controlar a la *parte apetitiva*, cuya virtud fundamental es la **templanza** (propia de los artesanos). Quien consiga este dominio será una persona armoniosa, justa y virtuosa. Para Platón la virtud es la «salud, belleza y bienestar del alma» (444 e) y la justicia es la armonía del hombre. Es Platón el primero que presenta la virtud dividida en tres categorías (prudencia, fortaleza y templanza) y habla de la justicia como la armonía síntesis de todas las virtudes.

Todo ello ve su reflejo en el espacio político. Platón presenta una clara correlación entre el alma y el Estado. Opina que la estructura de la ciudad y clases sociales tiene su reflejo en el alma y, a su vez, las partes del alma se corresponden con la estructura social. Por esa razón cuando habla de ética y virtudes personales nos introduce, al mismo tiempo, en la política. Además, sólo en la ciudad justa es posible educar a hombres justos, capaces de armonizar bien sus diferentes virtudes. Sólo la *pólis* permite adquirir las virtudes éticas propias de un ciudadano honrado.

El tema de la *República* es la justicia en el individuo y en el Estado. Ofrece una utopía en la que el gobierno pertenece a los filósofos. Platón se inclinaba por un gobierno monárquico o aristocrático, donde la aristocracia era una *aristocracia de la virtud y el saber*, no de sangre o linaje. En contra de lo que algunos sofistas opinaban, los gobernantes no debían guiarse por la ambición personal ni por la fuerza, sino aspirar a la contemplación del orden inmutable de las Ideas para que su acción política fuese un reflejo de ellas (cf. el «mito de la caverna», donde los que consiguen salir de la caverna

y llegan a contemplar el sol de la Verdad, la Justicia y el Bien deben «volver a la caverna» para guiar a los que siguen allí).

• **El origen de la sociedad.** La ciudad responde a las necesidades humanas, porque ningún ser humano se basta a sí mismo y depende de los demás para la satisfacción de sus necesidades, desde alimentación hasta educación y atención médica. Todos nos necesitamos mutuamente, porque cada uno aporta su saber, experiencia y conocimientos a la comunidad. Es la satisfacción de las necesidades lo que establece la división del trabajo en la ciudad, a partir de tres tipos básicos de actividades que se corresponden con las disposiciones naturales de la mayoría de los ciudadanos:

1ª. Artesanos (actividades productivas).

2ª. Guardianes o guerreros (encargados de la defensa).

3ª. Gobernantes (actividad política y gobierno).

• **Las clases sociales.** La ciudad, según Platón, se compone de tres clases sociales que se corresponden con las tres partes del alma. Presenta una organización política estrictamente *jerarquizada*. Parte de que no todos los hombres están igualmente dotados por naturaleza ni deben realizar las mismas funciones. En cada uno predomina un alma y ha de ser educado para las funciones que deba realizar (la educación debe ser idéntica para hombres y para mujeres). El Estado, según Platón, es ante todo una institución educativa. Por otro lado, la existencia de los ciudadanos está en función del bien de la colectividad, y esto justifica para Platón un *comunismo* total *para las clases superiores*, que incluye la abolición de la propiedad privada y de la familia. Pensaba Platón que de este modo los gobernantes y los guerreros estarían a salvo de los peligros de la ambición personal o familiar.

- **Los artesanos:** Ofrece los recursos suficientes para satisfacer las necesidades básicas (alimentos, etc.), mediante un trabajo productivo de bienes y servicios. Platón no explica por qué es "natural" que unos tengan que servir a la ciudad y otros beneficiarse de su trabajo.

- **Los guardianes o guerreros:** Tienen como función defender la ciudad de posibles invasores, extranjeros o bárbaros, y también aplacar los

conflictos internos. Es la más importante, porque de esta clase saldrán los gobernantes (los mejores entre los guardianes). Su educación y preparación deben ser la propia de una élite, puesto que de ellos dependerá el buen funcionamiento de la ciudad. Además, tendrán un régimen especial de vida: se alojarán en viviendas separadas de las del resto de los ciudadanos; no poseerán riquezas propias, ni vivienda privada, ni familia, ni mujeres. Se mantendrán en régimen de matrimonio monogámico permanente. Se casarán con mujeres de su misma clase para preservar la pureza del grupo.

- **Los gobernantes:** Son los árbitros absolutos de la vida política, y sólo se justifican en el cargo si llegan a ser los más sabios. Deben ser seleccionados entre los mejor dotados y estar sometidos, entre los 20 y 30 años, a una formación científica muy especial. Normalmente procederán de los guardianes perfectos, aquellos que, al final de su formación, llegan a ser filósofos casi perfectos, capaces de poner como fundamento del Estado la Verdad, la Justicia y el Bien.

• **Teoría de las diferentes formas de gobierno.** Según Platón, el devenir histórico de los Estados les conduce a la degradación progresiva (contra el optimismo de Protágoras, que entendía la historia como progreso). El criterio que utiliza Platón para establecer sus preferencias por uno u otro sistema político es la capacidad intelectual y preparación filosófica que cada forma de gobierno requiere:

- 1) Monarquía: Rey-filósofo. Gobierno de un individuo excelente que mira por el bien de la ciudad.
- 2) Aristocracia: un escalafón más bajo. Se trata de un grupo de individuos excelentes (menos que el rey-filósofo) que buscan el bien de la ciudad.
- 3) Democracia: hay libertad y no hay nadie excelente. Buscan el bien de la ciudad

Estas son las formas correctas. En cuanto a las corruptas, son las siguientes:

- 4) Demagogia (corrupción de la democracia): se busca el interés individual. Hay libertad y pobreza.

3. Preguntas cortas:

- a) Superestructura: Marx; Relaciones sociales de producción: Marx.
- b) Dos obras de Marx: *El capital*, *Manuscritos económicos y filosóficos*.

1. Comentario fragmento Aristóteles (Ética y política)

La ética se ocupa de estudiar la justificación racional de las normas morales que rigen la conducta humana. Parte siempre de una determinada concepción del ser humano, es decir, de una antropología, referida a un contexto histórico y humano determinado. Aristóteles elaboró dos grandes tratados de ética: la *Ética a Eudemo* («eudemiana»), durante el segundo período y con influencias pitagóricas; y la *Ética a Nicómaco* («nicomáquea»), ya en su madurez como pensador. Las ideas más representativas de la ética aristotélica se hallan en esta última. Se trata de una ética «eudemonista», es decir, una ética de la felicidad. Pero es también una ética de la *virtud*, el medio por excelencia para alcanzar la felicidad.

La felicidad: El planteamiento inicial de Aristóteles en relación con la ética era probablemente el mismo que se hacía en la Academia de Platón: Si la moral es el arte de «vivir bien», ¿qué es "lo bueno" para el ser humano? ¿Cuál es el *Bien supremo*, el *fin último* de todos sus actos? Pensaban que la felicidad (*eudaimonía*). Pero suele haber muchas disputas a la hora de precisar en qué consisten la felicidad y el bien supremo. Aristóteles hace una revisión crítica de las diversas teorías conocidas sobre la felicidad y la ética. Entre los discípulos de Platón, unos valoraban más la vida activa del político, cuyo bien supremo debería ser la gloria y la virtud. Otros preferían la vida contemplativa del filósofo, y su aspiración a la sabiduría. Y otros preferían la vida placentera, la búsqueda del placer como bien supremo. La teoría de las Ideas incluía la consideración del Bien como Idea suprema. Pero Aristóteles rechaza que el Bien pueda ser el ideal, porque hay muchos tipos de bienes totalmente diferentes entre ellos. Además, considera que la ética debe partir de los hechos (*empirismo moral*), en lugar de ser tratada exclusivamente desde un punto de vista teórico.

Según Aristóteles, la felicidad no necesita ningún bien exterior. «Se basta a sí misma», y consiste en el **ejercicio perfecto de la actividad propia del ser humano** (lo mismo que para un músico la felicidad tiene que ver con poder tocar su instrumento preferido). En concreto:

«La *felicidad es la actividad del alma dirigida por la virtud*. [...] La vida de las personas virtuosas no necesita el placer como un accesorio: el placer lo hallan en sí mismas, pues las acciones virtuosas son agradables por sí mismas. [...] Pero es evidente que la felicidad no puede prescindir de los bienes exteriores» (*Ét. Nic.* I, 8 y 10).

Al final de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles afirma que la actividad más propia del ser humano y la que mayor felicidad le proporciona es la contemplación teórica, la

sabiduría. Así, el empirismo ético conduce a Aristóteles a una postura ecléctica: la felicidad consiste en unir sabiamente la virtud, la contemplación y los bienes exteriores. Será buena toda acción que conduzca al fin del ser humano, y mala toda la que lo obstaculice o se oponga a él. Bien es aquello a lo que tienden todas las cosas por naturaleza.

La virtud (*areté*): Significa, literalmente, excelencia, mérito, perfección, inteligencia, fuerza, energía, nobleza de ánimo, generosidad, alteza. Es una disposición del alma, una capacidad y aptitud permanente que inclina a comportarse de una manera determinada. No tiene nada que ver con el intelectualismo socrático, que identificaba virtud con conocimiento. Aristóteles da a la voluntad mucha importancia en relación con la virtud. La conducta sólo será justa o buena si el individuo actúa a sabiendas y mediante una decisión consciente, firme e inquebrantable, decide acometer una acción por sí misma. La virtud incluye conocimiento, voluntad firme y una elección reflexiva de los medios necesarios para llevar a cabo una acción.

La virtud se adquiere mediante el **ejercicio** (poniéndola en práctica) y el **hábito** (*éthos*): «para que un hombre se haga justo es necesario que practique la justicia». De esta manera Aristóteles rechaza que seamos virtuosos por naturaleza (de nacimiento) o mediante aprendizaje. La virtud es el modo de ser de una persona, expresado a través de sus acciones («praxis»). Cuando se convierte en hábito, la virtud expresa la manera de ser de una persona en relación con la realidad que le rodea: es su modo de estar en el mundo, en la política, en la economía, en la cultura y en el Estado. Es su actitud ante el dinero, la familia, el Estado y la felicidad.

Aristóteles afirma que **la virtud consiste en un término medio**, un equilibrio entre dos extremos igualmente viciosos y alejados de la virtud. P.ej.: el valor es un "justo medio" entre el miedo y la temeridad. En relación con el bien y la perfección, la virtud se halla en el punto más alto. Esto recuerda en parte a las simetrías pitagóricas, adoptadas por Platón y utilizadas en la medicina griega de la época («medida» natural). Aristóteles señala que ese término medio no puede establecerse en abstracto o en general, sino de acuerdo con las circunstancias de cada uno. En cada caso, el individuo sensato y prudente sabrá escoger el justo medio.

La referencia al término medio parece relacionada en Aristóteles con su concepción del equilibrio universal, que hace del cosmos un todo ordenado y bello. El cosmos muestra un orden establecido por una inteligencia superior, de manera que nunca se pasa del frío extremo al calor ni viceversa, sino que hay una transición progresiva (la primavera). Ni se pasa sin más del día a la noche, porque el atardecer constituye el período intermedio. Este orden cósmico es el que el ser humano, un «microcosmos», debe tener como referencia para comportarse racionalmente. Este orden cósmico debería tener también su reflejo en la *pólis*.

Aristóteles distingue, además, **dos clases de virtudes**: (a) *morales* (éticas), de las que no hace ninguna clasificación; y (b) *intelectuales* (dianoéticas), entre las que cita la prudencia (*phrónesis*), la virtud propia de una persona sensata; y la sabiduría (*sofía*), culminación de la vida moral. En este sentido, la virtud es el cultivo de todas las cualidades personales, una huida de la mediocridad. No es simplemente la repetición mecánica de actos o prácticas virtuosos.

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

«Organicismo social»: Aristóteles sostiene que el Estado es anterior, por naturaleza, a la familia y a cada individuo humano. El todo es anterior a cada una de las partes. Y si cada individuo no es autosuficiente es porque debe ser puesto en relación con la totalidad de la sociedad. Por esta razón Aristóteles afirma que el ser humano es, esencialmente, un animal político o cívico ($\tau\omicron\upsilon\ \text{πολιτικόν ζῷον}$, *politikón zōon*). Aunque hay también animales gregarios y rebaños, el ser humano y el Estado pertenecen a otro orden, como lo demuestra el hecho de que sólo el hombre posee lenguaje. Gracias al lenguaje puede el ser humano comunicarse con sus semejantes acerca «del bien y el mal, de lo justo y lo injusto y de las demás cualidades morales, y es la participación y comunidad en estas cosas lo que hace a una familia y a un Estado» (*Pol.* I, 1, 1253 a).

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

Prioridad del Estado: Sólo el Estado puede bastarse a sí mismo, pero el individuo y la familia no. No se trata de autosuficiencia económica la del Estado, sino fundamentalmente ética y humana: sólo en el Estado puede conseguirse que reine el bien y la justicia, y sólo el Estado hace posible la perfección última del ser humano. Por eso el Estado no es un fin en sí mismo, ni la convivencia es su principal objetivo. Aristóteles no defiende un totalitarismo político: el fin del Estado es la felicidad y la perfección moral de los ciudadanos. No se trata simplemente de que encuentren en el

Estado la satisfacción de sus necesidades materiales, sino de que el Estado les permita desarrollar todas sus facultades humanas a lo largo de una vida regida por la virtud y la razón en sus comportamientos. Por lo tanto, la actividad política no tiene sentido si no está regida por la ética, por la virtud. El Estado no surge simplemente para que la comunidad viva en sentido biológico, sino para que viva bien, en sentido moral, para que todos sus individuos alcancen la felicidad. Si no consigue su objetivo, carece de justificación.

Teoría de las formas políticas: Aristóteles criticó la política idealista y utópica de Platón, aunque en los libros VII y VIII de la *Política* incluye una descripción de la ciudad ideal. Entendió la Política como una ciencia empírica, aunque no exacta, lo que explica que recopilara las constituciones políticas de las principales ciudades griegas, ayudado por sus discípulos.

Aristóteles mantuvo siempre el ideal de la ciudad-Estado. Si para Platón el ideal era una ciudad justa, para Aristóteles era una ciudad feliz. Consideraba absurdo el ideal cínico del «estado natural» o el universalismo imperialista de Alejandro. En cuanto a la preferencia por las distintas formas de gobierno muestra la misma clasificación que los sofistas: monarquía, aristocracia y *politeía* (gobierno constitucional. NOTA: HAY PROFESORES QUE LE PUEDEN LLAMAR “DEMOCRACIA” Pero no es correcto), con sus degeneraciones en tiranía, oligarquía y democracia (NOTA: HAY PROFESORES QUE LE LLAMAN “DEMAGOGIA”. Pero también es incorrecto). En las tres primeras gobiernan los mejores y más virtuosos, teniendo como objetivo el bien común. Sólo cuando optan por el provecho particular derivan hacia las formas degeneradas de gobierno.

En realidad Aristóteles no mostró preferencia por ninguna forma de gobierno. Se mostró muy pragmático al tener en cuenta las diferentes condiciones geográficas, económicas o psicológicas de los pueblos, que explican su inclinación por un sistema o por otro. No obstante, su pragmatismo permite deducir que tenía como referencia una *politeía* basada en las «clases medias» [término entre dos extremos: los *ricos* -ambiciosos y egoístas- y los *pobres* -una carga y un peligro para el Estado siempre-] y gobernada por los «mejores», lo cual es coherente con su teoría de la virtud: un *término medio*, adaptado a las circunstancias concretas, a la naturaleza concreta de los hombres y a las exigencias de la prudencia.

Los diferentes grupos sociales: Sólo los ciudadanos libres pueden alcanzar la felicidad. La igualdad y la felicidad no están al alcance de los esclavos y las mujeres.

Excluye también a los artesanos, los labradores y mercaderes, de los que dice que sería preferible que fueran esclavos. En la categoría de **hombres libres** entran sólo las tres clases superiores: los guerreros, los sacerdotes y los magistrados. «Ellos son los ciudadanos, ya que los obreros no participan de la ciudad ni ninguna otra clase que no sea productora de virtud» (*Pol.* VII, 9, 13229 a 20). Por lo tanto, para Aristóteles **unos**

hombres son libres por naturaleza y otros esclavos, y para estos últimos la esclavitud es algo justo y conveniente. Ellos tienen que trabajar para que los ciudadanos libres estén desocupados de tareas penosas y puedan dedicarse al pensamiento, a la filosofía. La felicidad y la perfección no son algo a lo que todos puedan aspirar. A decir verdad, la mayor parte de los ciudadanos están excluidos de ella. Se trata, pues, de un ideal aristocrático, reservado en su plenitud a una élite privilegiada.

2. Pregunta tema: Razón y progreso en la Ilustración

La Ilustración tenía una confianza absoluta en que la razón (el entendimiento humano) podía resolver todos los problemas humanos, tanto los de índole político-social como los de índole religiosa así como potenciar el progreso científico. Esta confianza en la razón tiene sus orígenes en la filosofía racionalista pero los ilustrados mantenían un concepto de razón ligeramente distinto. Las características de la nueva razón ilustrada son las siguientes:

1º Es autónoma: la razón humana se vale por sí misma sin necesidad de ayudas externas (como la fe o la tradición). Por lo tanto, hay que confiar plenamente en su capacidad para conocer la realidad y guiar el comportamiento humano (tanto el individual como el colectivo) pues es autosuficiente, se basta a sí misma. El ilustrado se sirve de la razón con independencia sin otros límites que aquellos que le vienen dados por su propia naturaleza. De ahí la necesidad de analizar la razón para reconocer sus límites.

2º Es limitada: a diferencia del concepto racionalista de razón que consideraba que la razón era infinita, es decir, que podía conocerlo todo, los ilustrados consideran que el conocimiento racional tiene límites. Estos límites vienen dados por la propia naturaleza de la razón. El más importante de ellos es que la razón sólo puede adquirir conocimientos de aquello que ha tenido experiencia empírica previa.

3º Es ahistórica: La razón tiene una esencia o naturaleza fija (por ello es universal pues su naturaleza no cambia, es la misma en todas las épocas y lugares, es decir, no está condicionada por el contexto histórico o cultural). Se supone que hay una naturaleza de la razón como hay una naturaleza o legalidad del mundo físico. Y además, esta naturaleza de la razón es “racional”. Constituye lo que podríamos llamar el “naturalismo” de la razón ilustrada.

4º Es universal: la razón es una y la misma en todos los pueblos, hombres, culturas y épocas.

5° Es analítica: en su proceder cognoscitivo, de acuerdo con su naturaleza, la razón es analítica. Y así, frente a la razón preñada de contenido (ideas innatas) y que procede deductivamente del racionalismo continental, la razón ilustrada más modesta considera que sólo es un instrumento para interpretar el mundo (para alcanzar el conocimiento y ejercer la crítica) gracias a su capacidad para analizar lo empírico intentando descubrir la legalidad que lo gobierna.

6° Es crítica: la razón ilustrada autónoma, consciente de su poder e independencia, es capaz de ejercer la crítica respecto a todo aquello que la ahogaba.

- a) La ignorancia, los prejuicios y la credulidad (las supersticiones religiosas) que ciegan y paralizan al individuo conduciéndole por el camino del error, el oscurantismo y el fanatismo.
- b) La tradición, el pasado histórico, convertido no en un suelo fértil en el que crecer sino en una pesada losa que impide nuestro desarrollo.
- c) La autoridad en tanto no demuestra su legitimidad ante el tribunal de la razón (toda autoridad que no cumple una función social y por lo tanto aporta un beneficio a la humanidad puede ser considerada como una forma de tiranía y enemiga de la libertad humana).

7° Es tolerante: La razón ilustrada no es absoluta. Se sabe falible y limitada (incapaz de alcanzar la verdad en muchos campos) y por ello reconoce la necesidad de que el individuo considere las creencias contrarias a las suyas como una muestra de libertad y diversidad humana y no como un peligro y un error. La defensa de la tolerancia debe darse en todos los ámbitos, no sólo en el religioso sino también en el político, costumbres, etc.

8° Es secular (laica): una de las consecuencias de la autonomía de la razón es su secularismo. Si el racionalismo filosófico hacía depender toda su validez como doctrina de la razón divina (Dios como garante de la veracidad de las ideas innatas), la Ilustración pone como tribunal último de la razón a la razón misma confiando plenamente en sus capacidades y en su progreso. Esto no implica una defensa del ateísmo pues la mayoría de los ilustrados creen en Dios. Pero en un Dios racional y al que se accede a través de la razón (deísmo).

Todo ello, se une al concepto de progreso, el cual en una perspectiva histórica llevaría a la idea de una mejora del mundo humano, precisamente en base al uso y ejercicio de una razón crítica, cuyos postulados son los que acabamos de explicitar.

3. Preguntas cortas:

- a) Razón vital: Ortega y Gasset; Voluntad de poder: Nietzsche.
- b) Obra Ortega y Gasset: *La rebelión de las masas*; Obra Nietzsche: *Así habló Zaratustra*.