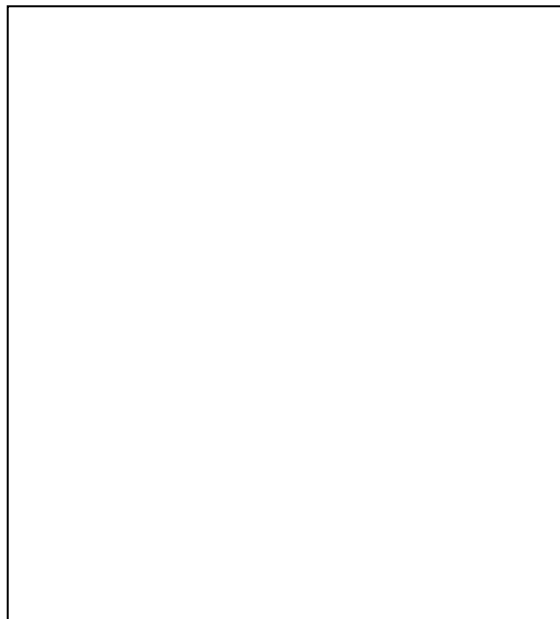

“Once Lecciones de Filosofía” (“5. Conocimiento y lenguaje”, “6. Teorías de la verdad”, “8. Hermenéutica”, “9. Ética y moral”, “Lección 11. Los derechos humanos”, “12. El feminismo”, “21. Tomás de Aquino”, “31. A. Comte y el positivismo”, “32. A. Schopenhauer o el pesimismo”, “33. S. Kierkegaard o el problema religioso en la modernidad” y “35. F. Nietzsche y el irracionalismo”) en VV.AA., *Lecciones de Filosofía. Curso de Filosofía a Distancia*. Madrid, pendiente de publicación por el Servicio de Publicaciones de la UAH. Trabajo realizado por encargo del Vicerrectorado de Docencia de la UAH para un proyecto de Educación a Distancia, mediante e-learning. La autora garantiza en el contrato la completa originalidad de todas las Lecciones entregadas.

ONCE LECCIONES DE FILOSOFÍA

Stella Villarnea

Lección 5. Conocimiento y lenguaje.....	2
Lección 6. Teorías de la verdad.....	12
Lección 8. La hermenéutica.....	22
Lección 9. Ética y moral.....	32
Lección 11. Los derechos humanos.....	42
Lección 12. El feminismo.....	52
Lección 21. Tomás de Aquino.....	62
Lección 31. A. Comte y el positivismo	72
Lección 33. S. Kierkegaard o el problema religioso en la Modernidad.....	82
Lección 32. A. Schopenhauer o el pesimismo.....	92
Lección 35. F. Nietzsche y el irracionalismo.....	102

LECCIÓN 5. CONOCIMIENTO Y LENGUAJE



CONTENIDO TEÓRICO

1. DEFINICIÓN TRIPARTITA DEL CONOCIMIENTO

Dado que hemos de relacionar el conocimiento con el lenguaje, tal como indica el título de esta lección, en lo que sigue nos centraremos en el conocimiento proposicional, es decir, en el conocimiento que un sujeto tiene de una proposición o, lo que es lo mismo, de cualquier conjunto de signos susceptibles de poseer valor de verdad. Se trata de estudiar en qué consiste el conocimiento de que una proposición es verdadera o, dicho con otras palabras, de que algo es el caso.

De acuerdo con la concepción tripartita del conocimiento, un sujeto *S* conoce una proposición *p* cuando: 1) *S* cree que *p*, 2) *p* es verdadera, y 3) *S* está justificado para creer *p*. Así pues, el conocimiento proposicional es una creencia verdadera adecuadamente justificada. Conviene señalar aquí que quizás esta aproximación no ofrezca una *definición* del conocimiento, sino sólo un *criterio* para detectar cuándo se da éste.

S cree que *p*

A la hora de aclarar el papel que ejerce el elemento "creencia" en la definición de conocimiento, es necesario introducir dos precauciones. La primera es que el tipo de creencia que interviene en la definición de conocimiento propuesta, es una creencia con contenido proposicional. No nos referimos, pues, al uso de este término en oraciones como "Creo en ti" o "Te creo", sino a su uso en oraciones que pueden reducirse a la forma "Creo que *p*", en donde *p* es una proposición.

La segunda cautela se hace cargo de la sorpresa que puede provocar la afirmación de que la creencia es un ingrediente esencial del conocimiento. Por una parte, una manera frecuente de utilizar el término creencia es por oposición a conocimiento, como cuando decimos "No lo sé, pero lo creo" en relación, por ejemplo, con cuestiones de fe. Por otra parte, la incompatibilidad entre creencia y conocimiento ha estado presente en la filosofía desde los tiempos de Platón (*Gorgias* 454c-e, *República* 476e-479). En cualquier caso, la utilización del término "creencia" en la definición propuesta no pretende disolver esta distinción entre dos ámbitos de saberes, sino subrayar, simplemente, que no puedo saber que algo es el caso, a menos que crea que es el caso.

El estudio de nuestras creencias ha provocado enormes quebraderos de cabeza tanto a la psicología como a la filosofía de la mente. Una de las aproximaciones más corrientes consiste en considerar la creencia como un estado mental que refleja una determinada disposición a comportarse de determinada manera en relación con cierta proposición. Desde esta perspectiva, las creencias forman parte de las llamadas actitudes proposicionales. Obviamente, un análisis detallado del término "creencia" requeriría discutir estas cuestiones con mayor profundidad. A la hora de hacer epistemología, sin embargo, conviene apartarse de estas discusiones, y aceptar una definición más laxa que nos permita iniciar el estudio del conocimiento proposicional. De ahí que sea suficiente con tener presente que en toda creencia hay un "aceptar que es verdadera" (Lehrer 1989), "estar convencido de que es verdadera" (Lehrer 1974), "tener por cierto que es verdadera" (Ayer 1956), o cualquier disposición de este estilo. Quizá estas opciones difieran entre sí, pero lo importante para la tarea epistemológica es lo que todas ellas sugieren, a saber, que mientras se tengan dudas o reservas acerca de una proposición, no se puede afirmar que

se conoce.

***p* es verdadera**

Para que una determinada creencia de un sujeto se convierta en conocimiento, la proposición que es objeto de la creencia debe ser verdadera. De nuevo, qué haya de entender por proposición verdadera ha sido tema de acalorados debates. No podemos abordar aquí, ni siquiera de modo sumario, una discusión en torno a las distintas teorías de la verdad (ver lección VI), por lo que sólo se pretende apuntar algunos detalles que puedan orientarnos en esta cuestión en relación con el estudio del conocimiento proposicional.

La concepción tradicional concibe la verdad como la correspondencia entre la proposición y la realidad, es decir, la famosa *adaequatio rei et intellectus* de la escolástica. Así, la proposición "La nieve es blanca" es verdadera, si y sólo si la nieve es blanca. Dicho de modo resumido, "*p*" es verdadera si y sólo si *p*. La teoría de la verdad como correspondencia, además de recibir todo el apoyo del sentido común, se presenta como el ave fénix de las aproximaciones a la verdad surgidas a lo largo de la historia de la filosofía. En realidad, para que la concepción de la verdad como correspondencia sea sustantiva, y no se quede en una mera eliminación de las comillas, ha de venir acompañada por una explicación detallada tanto del término "realidad" como del término "correspondencia". Es decir, ha de explicar qué significa que la nieve sea blanca, y qué relación ha de haber entre esta proposición y la realidad. Como había de temerse, la especificación de ambos términos no ha resultado tarea fácil, y las diferentes propuestas han sido blanco de numerosas críticas. Sin embargo, dada la dificultad de lograr una suficiente precisión en torno a este tema, habremos de pasar por alto las críticas, y aceptar, siquiera sea por el momento, la socorrida noción de verdad como correspondencia, aún a riesgo de que parezca, en último término, vacía.

S está justificado para creer *p*

En realidad, una comprensión definitiva de qué sea el conocimiento dependerá de cómo despleguemos el elemento que más importancia tiene a la hora de hacer epistemología, a saber, la condición de justificación. ¿Qué añade la condición de la justificación a los requisitos anteriores? ¿Por qué no basta con sostener una creencia verdadera para estar en posesión de un conocimiento? Un par de ejemplos pueden ilustrar esta cuestión.

Imaginemos que una persona cree, fruto de un mero presentimiento, de la lectura del horóscopo o de los auspicios de la vecina, que le va a caer un tiesto en la cabeza. Imaginemos, además, que al día siguiente, por casualidad o jugarreta del destino, una maceta le rompe la cabeza. ¿Diríamos entonces que la persona tenía *conocimiento* de lo que iba a suceder? Este caso demuestra que no siempre estamos dispuestos a calificar de conocimiento cualquier creencia, incluso si acaba siendo verdadera.

Lo que distingue los conocimientos de las creencias verdaderas, es la existencia de razones. Cuando digo "Creo que *p*", no tengo por qué dar razones de mi creencia. Es verdad que si pretendo comportarme de un modo racional, procuraré no sostener ninguna creencia para la que no disponga de pruebas. Pero a menudo ocurre que sostenemos creencias que no hemos justificado, o que ni siquiera estamos en condiciones de poder justificar. Por el contrario, siempre que aseguramos poseer un conocimiento, hemos de estar dispuestos a aportar pruebas. Para explicar por qué el conocimiento es mucho más apreciado que las creencias verdaderas, Platón comparaba, las opiniones rectas con las

estatuas de Dédalo, tan bien esculpidas que parecían a punto de caminar (*Menón* 97d-98a). Para evitar que las creencias huyan del alma humana y anden vagabundeando, es necesario sujetarlas con una consideración de su fundamento. Esto es lo que permite hacerlas estables, y transformarlas en conocimientos.

Ahora bien, en este punto resulta obligado hacer una precisión. Al introducir la condición de justificación en la definición de conocimiento, nos referimos, por supuesto, a la justificación de tipo epistémico. Está claro que existen muchas clases de justificaciones o explicaciones racionales de nuestra actuación, como las de tipo moral, económico, estético o religioso. Pero, ¿en qué consiste específicamente la justificación que es propia de las creencias que aspiran a convertirse en conocimientos? Para contestar esta pregunta, es necesario fijarse en el objetivo que perseguimos al hablar de conocimiento. ¿Por qué queremos transformar nuestras creencias en conocimientos? ¿Por qué exigimos que nuestras creencias estén justificadas? La respuesta es que aspiramos a que nuestras creencias sean verdaderas. En realidad, por pedir que no quede: querríamos la verdad, toda la verdad, y nada más que la verdad. Y los escollos con que tropezamos a la hora de alcanzarla los intentamos evitar mediante la justificación.

La relación conceptual entre la condición de verdad y la de justificación es, desde luego, compleja. En principio, las dos condiciones parecen ser independientes entre sí. Así, el que la proposición sea verdadera, no significa que el sujeto esté en condiciones, ni siquiera que pueda llegar a estar en condiciones, de ofrecer una justificación de su creencia en ella. Y, a la inversa, el que el sujeto tenga buenas razones para defender su creencia, tampoco implica que la proposición expresada en ella sea verdadera. Prueba de ello es que a veces somos capaces de ofrecer buenas razones, a la luz de conocimientos actuales, para apoyar determinados enunciados que, en su momento, se revelan como falsos. Pero a pesar de que la aparición de las dos características no tiene por qué ser conjunta, siempre nos queda la esperanza de que, a mayores razones, mayores posibilidades de estar en el buen camino.

Así pues, la condición de justificación se introduce en el análisis epistemológico del conocimiento con el ánimo de garantizar que la creencia logre rozar la verdad. De manera que la aspiración del epistemólogo es enunciar una noción de justificación que permita garantizar que cuando una creencia está justificada, entonces es verdadera. De confiar en la tarea epistemológica, sostendremos que, si bien creer algo verdadero no conduce a estar justificado para creerlo, es posible romper la disociación en sentido inverso, esto es, se puede pasar de estar justificado para creer una proposición a considerar esa proposición verdadera.

En cualquier caso, la noción de justificación que he presentado hasta ahora puede parecer demasiado exigente. En este sentido, la idea de que la justificación ha de garantizar por completo la verdad de la proposición puede parecer excesiva. Una manera de solucionar esta cuestión es aproximarse a la justificación en tanto que idea regulativa, es decir, en tanto que modelo utópico al que debe orientarse el quehacer del epistemólogo. Esto supondría pensar la justificación de un modo gradual. A mayor justificación, más cercanos estaríamos de la verdad. Las bondades de concebir la justificación como una cuestión de distintos niveles, en vez de como un salto entre todo o nada, han sido resaltadas por las aproximaciones contemporáneas.

2. CREENCIAS, CONOCIMIENTOS Y DUDAS

Pues bien, cuando hablamos de justificación o racionalidad epistémica, no nos referimos sólo al hecho de poder ofrecer las razones que sostienen mi creencia a quien desconfíe de mi saber; sino, al margen de si alguien me interroga, a ser capaz de poner en duda mi

creencia, y conseguir que salga airoso. El cuestionamiento de nuestras creencias juega así un papel indispensable en la búsqueda de conocimiento, aunque no siempre recibe la atención que merece. En realidad, no es posible hablar de conocimiento, si antes no nos hemos planteado la crítica de nuestras creencias. Luego la justificación epistémica es posterior al cuestionamiento de nuestras creencias. Alcanzar el conocimiento depende tanto de que se inicie un cuestionamiento como de que se supere. De ahí que la pregunta retórica de Wittgenstein: "¿Se puede decir: 'Dónde no hay duda tampoco hay saber'?" (*Sobre la certeza*, 121) ponga el dedo en la llaga del principal asunto epistemológico, y deba contestarse afirmativamente.

La estrecha relación que existe entre la introducción de la duda, su superación mediante la justificación, y la posesión de conocimiento, nos da medida de la relevancia que el estudio del escepticismo tiene para la epistemología. Desde esta perspectiva, cualquier sujeto que aspire al conocimiento, debería considerar la duda escéptica como su aliada en la búsqueda de saber. Esta interpretación de la función del escepticismo dentro de la epistemología resulta especialmente interesante porque permite considerar el estudio del escepticismo como una cuestión metodológica. La epistemología trataría de construir argumentos escépticos lo más sólidos posible, con vistas a comprender mejor en qué consiste el conocimiento. Guiado por su afán de encontrar una noción de conocimiento adecuada, y dotado con el convencimiento de que la duda no es insuperable, el epistemólogo podría bucear entonces cómodamente entre las aguas escépticas. Según esta concepción, el escepticismo representa un estadio necesario en la búsqueda de conocimiento por parte.

Por supuesto, esta fluída colaboración entre el epistemólogo y el escéptico no agota todo el campo de posibilidades. De hecho, lo más frecuente es que ambos personajes se enfrenten como adversarios irreconciliables. Así, desde una perspectiva opuesta, el escepticismo no se presentaría como una postura que pueda ser integrada y superada al modo dialéctico, sino que aspiraría a ser cumbre del recorrido epistemológico. Se trataría entonces de una duda que, rebosante de fuerza, cuestionaría la posibilidad de llegar a satisfacer la condición de justificación. Una duda que afectaría de lleno a la posibilidad de adquirir conocimiento proposicional.

La discusión anterior nos ha servido para distinguir las siguientes actitudes proposicionales: creencias, conocimientos y dudas.

Creencia: "Creo que p ". Es decir, " p " es para mí en principio verdadera, aunque llegado el caso podría llegar a imaginar que fuera falsa, pero no tengo razones para afirmar ni su verdad ni su falsedad.

Conocimiento: "Sé que p ". Es decir, " p " es para mí verdadera según razones, y creo que sólo puede ser considerada falsa, si otras razones vienen a revocar las anteriores.

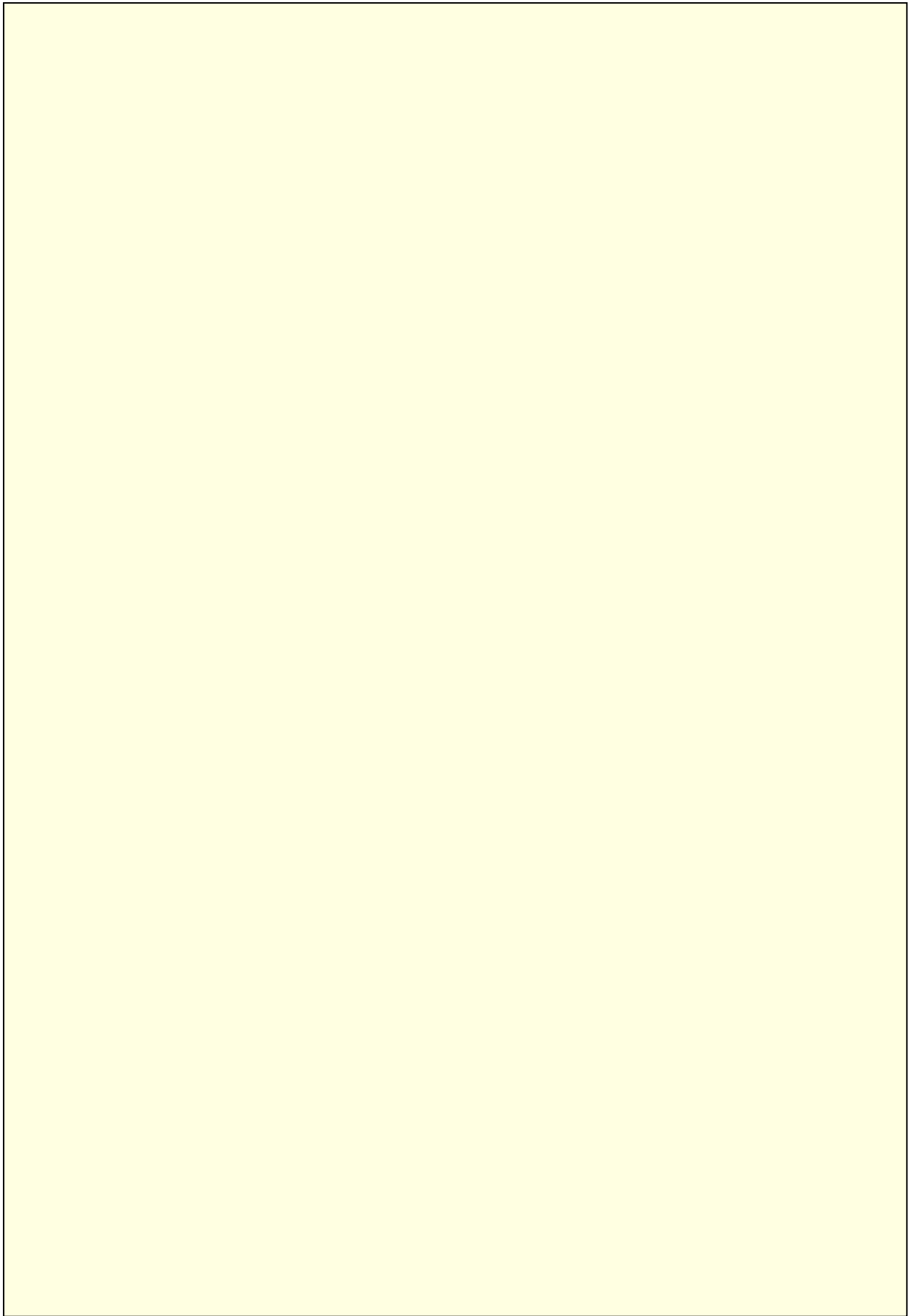
Duda: "No sé que p , y no sé que no- p ". Es decir, no tengo razones para afirmar que conozco que p , ni para sostener que conozco que no- p ; " p " no es para mí ni verdadera ni falsa.

Planteadas así las diferentes posiciones, aquello en lo que se diferencian el conocimiento y el escepticismo, es en si se cumple o no la condición de justificación. Así pues, cualquier discusión en torno a la posibilidad del conocimiento y a la peligrosidad del desafío escéptico ha de encarar el análisis de la justificación epistémica.

MATERIAL DE APOYO

1. Lea atentamente *El árbol de la ciencia* de Pío Baroja y reflexione sobre aquellos pasajes en los que aparecen discusiones epistemológicas.
2. Lea atentamente *La vida es sueño* de Pedro Calderón de la Barca y señale las razones que da Segismundo para dudar si lo que vive es sueño o realidad.





REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHISHOLM, R.: *Teoría del conocimiento*. Madrid, Tecnos, 1982.

DANCY, J.: *Introducción a la epistemología contemporánea*. Madrid, Tecnos, 1993.

GARCÍA-BARÓ, M.: *La verdad y el tiempo*. Salamanca, Sígueme, 1993.

HAACK, S.: *Evidencia e investigación. Hacia la reconstrucción en epistemología*. Madrid, Tecnos, 1997.

HESEN, J.: *Teoría del conocimiento*. Madrid, Espasa Calpe, 1991.

MARRADES, J. y SÁNCHEZ DURÁ, N. (eds.): *Mirar con Cuidado: Filosofía y Escepticismo*. Valencia, Pre-Textos, 1994.

MUÑOZ, J. y VELARDE, J. (eds.): *Compendio de epistemología*. Madrid, Trotta, 2000.

NUDLER, Ó. (comp.): *La racionalidad: su poder y sus límites*. Barcelona, Paidós, 1996.

OLIVÉ, L. (ed.): *Racionalidad epistémica*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Madrid, Trotta-CSIC, 1995.

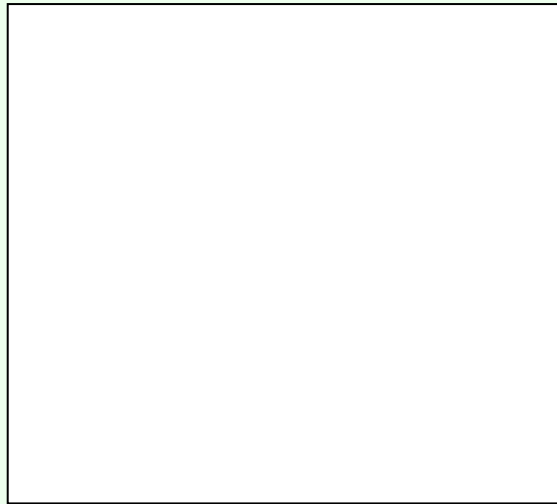
RESCHER, N.: *La racionalidad. Una indagación filosófica sobre la naturaleza y la justificación de la razón*. Madrid, Tecnos, 1993.

STROUD, B.: *El escepticismo filosófico y su significación*. México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

VILLORO, L. (ed.) *El conocimiento*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Madrid, Trotta-CSIC, 1999.

EJERCICIO PRÁCTICO

1. Utilice la definición tripartita del conocimiento proposicional para describir situaciones en las que se cumplen sólo algunos de los requisitos de esa definición.
2. Muchas veces estamos seguros de algo y resulta ser falso. ¿Podría mencionar algún conocimiento absolutamente indudable?
3. Realmente, ¿tiene sentido dudar de todo?



EVALUACIÓN

1ª Pregunta

¿Qué es el conocimiento proposicional?

Respuesta

2ª Pregunta

¿Cuál es la definición tripartita del conocimiento proposicional?

Respuesta

3ª Pregunta

La considerada definición tripartita del conocimiento proposicional puede entenderse como un criterio para identificar la presencia de este conocimiento.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

4ª Pregunta

Una creencia verdadera es una creencia que se puede justificar.

Respuesta

Verdadero: ☐

Falso: ☒

5ª Pregunta

La justificación epistémica pretende asegurar que nuestras creencias son verdaderas.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

6ª Pregunta

La duda escéptica puede entenderse como un paso metodológico necesario en la búsqueda de conocimiento.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

7ª Pregunta

La duda escéptica puede ser un resultado definitivo de la investigación epistemológica.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

8ª Pregunta

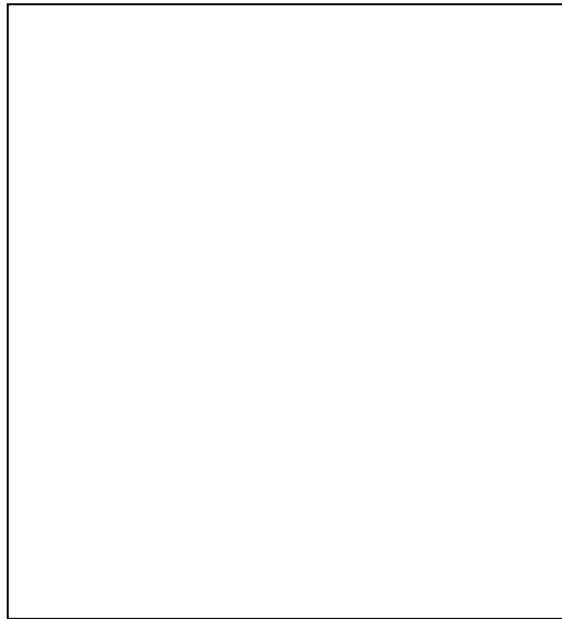
La presencia de duda es compatible con la posesión de conocimiento.

Respuesta

Verdadero: ☐

Falso: ☒

LECCIÓN 6. TEORÍAS DE LA VERDAD



CONTENIDO TEÓRICO

1. INTRODUCCIÓN

La reflexión sobre la verdad constituye uno de los núcleos de la Filosofía del Conocimiento, la cual estudia las características del conocimiento, la adquisición del conocimiento, las posibilidades de fundamentar el conocimiento y las limitaciones de este tipo de fundamentación, entre otras cuestiones. La aspiración a conseguir conocimientos verdaderos hace que toda teoría del conocimiento comporte su teoría de la verdad. Además, la reflexión sobre la verdad es importante no sólo para la gnoseología, sino para la metafísica, la ontología, la filosofía del lenguaje, la filosofía de la lógica y de la ciencia, la ética y la filosofía política.

Cuando la reflexión sobre el tema de la verdad se sistematiza, se constituye una Teoría de la verdad. Los elementos que integran una teoría son muy diversos: el concepto de verdad, los criterios de verdad, los tipos de verdad, el campo de predicación de lo verdadero, el origen de la verdad, el lugar de la teoría de la verdad en el conjunto de la filosofía del conocimiento, la clasificación de las teorías de la verdad, las fuentes del conocimiento verdadero, los grados de verdad, etc. Nosotros vamos a ceñirnos aquí sólo a algunas de estas cuestiones.

2. LA VERDAD

En nuestra tradición, son al menos tres las raíces que han contribuido a construir nuestra concepción de la verdad. Así si analizamos nuestra experiencia respecto a lo que consideramos verdadero, encontramos, en primer lugar, que llamamos verdadero a lo que está realmente presente, por oposición a lo ilusorio o imaginario. El término griego para verdad (*alétheia*) indica lo que está descubierto y es patente. Se trata pues de la dimensión que conecta lo verdadero con lo que es, con lo real.

En segundo lugar, consideramos que algo es verdadero cuando es fiable, cuando podemos confiar en ello. Estamos entonces ante la dimensión de la verdad como autenticidad, la cual puede entenderse a su vez de dos modos. Por una parte, como confianza en la autenticidad de las cosas, se enlaza con la raíz latina (*veritas*), que expresa aquello que es digno de crédito, que merece confianza, y por tanto, resulta firme y seguro, es auténtico. Por otra parte, como confianza en la autenticidad de las personas, se enlaza con el término hebreo (*emunah*), que apela a la seguridad y firmeza que inspiran quienes son dignos de confianza y permanecen fieles a sus compromisos, amistades, creencias, actitudes, etc.

En los dos sentidos anteriores, hablamos de la dimensión ontológica de la verdad, es decir, de la verdad que tiene cada ser con independencia de que lleguemos a conocerlo. La verdad ontológica permite afirmar, por ejemplo, que la ley de la gravedad era verdadera antes de que Newton la descubriese. Decimos, en cambio, que un objeto es falso si provoca en nosotros apariencias engañosas que confunden nuestro entendimiento.

En tercer lugar, hablamos también de verdad cuando algo coincide con lo que las cosas son. Aquí la seguridad y firmeza que ofrece lo verdadero surgen por el ajuste metodológico entre el conocimiento y la realidad. Estamos entonces ante una representación adecuada de la realidad, ante una expresión correcta de lo que es. Esta dimensión de adecuación, corrección, correspondencia (*orthotes*, *adecuatio*) ha estado

presente en la mayoría de las concepciones históricas de la verdad, si bien ha sufrido en los últimos tiempos una contestación directa.

En este último sentido, hablamos de la dimensión lógica o epistemológica de la verdad, es decir, de la verdad de nuestro conocimiento de las cosas. Todo conocimiento se refiere a un objeto que determina su verdad o falsedad. Aquí el adjetivo “verdadero” no indica una propiedad de las cosas sino de nuestras afirmaciones sobre ellas. Así la afirmación “este anillo es de oro” será verdadera si realmente el anillo es de oro, pero si es de otro material (de latón, por ejemplo) la afirmación será falsa. En lo que sigue nos ceñiremos sobre todo a la verdad epistemológica.

3. TEORÍAS DE LA VERDAD

La siguiente clasificación resalta algunas de las concepciones de la verdad que más han influido en los desarrollos contemporáneos. (Por necesidades de espacio, no vamos a ocuparnos de las posturas hermenéuticas o fenomenológicas, entre otras.)

3.1. Teorías de la correspondencia

Una proposición es verdadera si está de acuerdo o se corresponde con la realidad. Su formulación clásica proviene de Aristóteles: “Es falso decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es; es verdadero decir de lo que es que es y de lo que no es que no es” (*Metafísica*, 1011b). Si digo de un gato que no es un gato, o de un perro que es un gato, estoy cayendo en la falsedad. Pero si digo de un gato que es un gato, o de un perro que no es un gato, entonces digo la verdad. Tenemos, pues, dos ámbitos distintos, el de la realidad y el de nuestro discurso. Cuando coinciden, estamos en la verdad, cuando no es así, estamos en la falsedad. Esta idea quedó condensada en la fórmula medieval “*adaequatio rei et intellectus*” (adecuación entre la cosa y el intelecto). Para casi toda la filosofía tradicional, la correspondencia tenía lugar entre el pensamiento o el juicio y la realidad, pero la filosofía contemporánea se fija en el lenguaje y considera que la verdad tiene lugar cuando las proposiciones se corresponden con los hechos.

De entre las variantes contemporáneas de la verdad como correspondencia (teorías lógico-empíricas, teorías de la redundancia, teorías dialéctico-empíricas) mencionaremos aquí la **teoría semántica** de Tarski, según la cual una definición satisfactoria de verdad ha de cumplir dos requisitos: 1) Distinguir entre lenguaje-objeto (lenguaje usado para hablar de los objetos) y metalenguaje (lenguaje en el que hablamos acerca del primer lenguaje). La definición de verdad se aplica sólo a las oraciones del lenguaje-objeto, pero ha de ser formulada en un metalenguaje. Esto explica por qué en un lenguaje cuya estructura no se ha especificado exactamente, como es el caso del lenguaje natural, nos encontramos con paradojas como la del mentiroso. (Ver sección “Material de apoyo”.) 2) Definición: X es verdadera si, y sólo si, *p*. En donde *p* es reemplazable por cualquier oración del lenguaje a que se refiere la palabra “verdadera”, y X es reemplazable por un nombre de esa oración. Así la proposición “la nieve es blanca” es verdadera si, y sólo si, efectivamente es blanca. A partir de estos elementos, Tarski propone la siguiente definición de verdad: una oración es verdadera si la equivalencia es satisfecha por todos los objetos, y falsa en caso contrario.

La noción de correspondencia es sin duda la que mayor fuerza y vigencia histórica ha tenido, pero ha dado lugar también a problemas graves. En general, la dificultad mayor que plantea es la separación de dos ámbitos que se dan por establecidos (el plano proposicional y el plano objetual) en cuya relación (de correspondencia) se basa la

verdad. De ahí que la teoría de la correspondencia vaya íntimamente ligada a la postura metafísica llamada **realismo**, para el cual existe una realidad independiente de nuestra mente que, no obstante, puede ser representada. Pero para que una proposición pueda afirmar un hecho, debe haber algo en común entre la estructura de la proposición y la del hecho. Esto sugiere que una proposición sólo puede ser comparada con otra proposición, no con algo externo y completamente diferente al lenguaje como es la realidad. El problema se traslada entonces a la pregunta por qué pueden ser los hechos más allá de nuestro lenguaje o de nuestro conocimiento de ellos. La imposibilidad de salir de nosotros mismos, de nuestra mente y de nuestro lenguaje, para situarnos en un lugar neutral y comparar el lenguaje con la realidad, lleva a algunos pensadores a formular la siguiente alternativa.

3.2. Teorías de la verdad como coherencia

Puesto que resulta difícil comparar una proposición con algo exterior al lenguaje, lo que podemos hacer es compararlas entre sí. Así, una proposición no es verdadera porque se corresponda con la realidad, sino porque es coherente o consistente con todas las demás proposiciones que consideramos verdaderas. La verdad no es una propiedad que se aplique a una proposición aislada, sino a un sistema completo. La verdad de un sistema de proposiciones indica que éstas son compatibles entre sí. Desde esta perspectiva, Neurath defendía que es imposible averiguar si una proposición es verdadera o falsa, comprobándola directamente. La única prueba de su verdad se realiza mediante la constatación de las relaciones entre nuestras creencias.

Por supuesto, el problema fundamental de esta postura reside en considerar verdadero cualquier conjunto de proposiciones con tal de que no contenga una contradicción. Pero si esto es así, deberíamos considerar verdadero un cuento de hadas, por ejemplo. Esto ha llevado a algunos pensadores, como Rescher, a defender que la coherencia no se refiere a cualquier sistema de proposiciones, sino a un conjunto privilegiado de creencias, cuya verdad consideramos garantizada y con respecto al cual las demás proposiciones deben ser coherentes. Esta aproximación supone, sin embargo, que la coherencia es un criterio secundario de la verdad, en el sentido de que se utiliza después de haber identificado ya ciertas proposiciones como verdaderas. Luego queda sin resolver la cuestión de cómo reconocemos la verdad del conjunto privilegiado.

3.3. Teorías sociologistas

Forman parte de este grupo todas las teorías que sitúan la verdad en las relaciones entre los sujetos. De entre la enorme variedad de versiones contemporáneas, destacamos aquí las dos siguientes:

Las teorías pragmatistas sitúan el fundamento último de la verdad en la acción del sujeto. Para Peirce, por ejemplo, el conocimiento está en función de la idea del objeto que tenga el sujeto, la cual es siempre parcial y limitada a su campo de experiencia. Dado que la evidencia de que disponemos es insuficiente para decidir entre creencias que compiten, la elección depende de razones como la simplicidad o la elegancia. De ahí que pragmatistas como James o Dewey defiendan una concepción instrumental de verdad, según la cual una idea es verdadera si responde bien al fin para el que fue concebida, esto es, si cumple bien su función, si es útil y eficaz. De este modo, no hay una experiencia puramente objetiva en la cual no desempeñe un papel el éxito o la utilidad de

la acción que se persigue. La verdad deja de ser un supuesto reflejo objetivo de la realidad, y pasa a ser una cuestión de solidaridad. La historia de la ciencia muestra que unas teorías sustituyen a otras, lo que lleva a pensar que no tiene sentido hablar de teorías verdaderas en el sentido de adecuadas con la realidad, sino de verdad en tanto que producto de la comunidad de investigadores.

La dificultad de esta postura consiste en que la utilidad es siempre secundaria respecto de un fin. Luego vincular la verdad a la utilidad exige resolver por qué y para qué es útil. La respuesta, obviamente, no puede residir en que la verdad nos permite adaptarnos a la realidad, sino que pasa por determinar por qué hay acuerdo en torno a una afirmación, mostrando, por ejemplo, los intereses en juego. Abandonada la objetividad universal de la verdad, cobra importancia la necesidad de llegar a un acuerdo con los demás, es decir, la intersubjetividad. Precisamente ésta es el núcleo de las teorías del consenso.

Las teorías consensuales defienden que la verdad no es algo que posea el sujeto individual, sino el producto de una comunidad de individuos en relación activa a través de un discurso común. Las posturas de Habermas, Apel o Rorty, por ejemplo, sustituyen el punto de vista absoluto (que nos permitiría conocer las cosas tal y como son en sí) por un punto de vista en el que lo fundamental es argumentar y negociar el acuerdo. Si una comunidad ideal de interlocutores llega a un convenio, ha alcanzado la verdad que le es posible lograr. La verdad se transforma entonces en un ideal regulativo, y la dificultad reside en imaginar un consenso entre comunidades que sea lo más amplio posible. Por lo demás, los críticos de esta aproximación sostienen que siempre queda abierta la posibilidad de que algo pueda ser verdadero con independencia de que nadie lo crea o del acuerdo de la comunidad de sabios del momento.

4. Concepto y criterio de verdad

Quizá la definición de verdad como correspondencia sea la mejor, pero tropieza con el problema de reconocerla, por lo que no siempre podemos determinar con seguridad si nuestras ideas son verdaderas. Ante esto, puede ser conveniente disponer de un indicador que, aunque no nos garantice con certeza que hemos encontrado lo definido, nos permite orientarnos en la búsqueda.

Por este motivo, se ha propuesto diferenciar la naturaleza de la verdad de los métodos que empleamos para reconocerla. El concepto trata de captar el significado, mientras que el criterio es el modo como se podrá reconocer que una proposición es conforme a las indicaciones del concepto. Así, por ejemplo, podemos considerar que la coherencia no ofrece el significado de la verdad, sino una prueba que descarta como falsos algunos conjuntos de ideas (los incoherentes) y que ofrece una pista conjetural de la verdad de otros (los coherentes).

MATERIAL DE APOYO

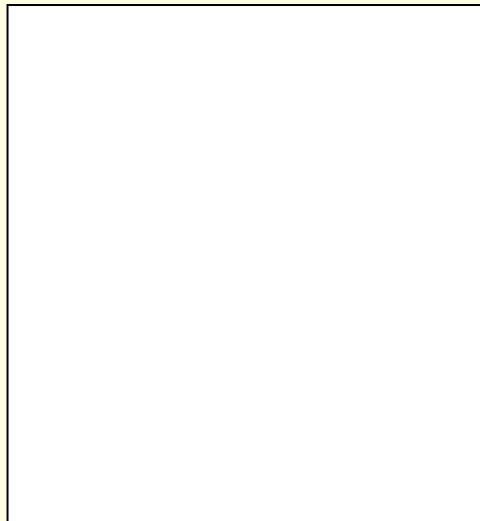
1. Una breve formulación de la paradoja del mentiroso es la siguiente:

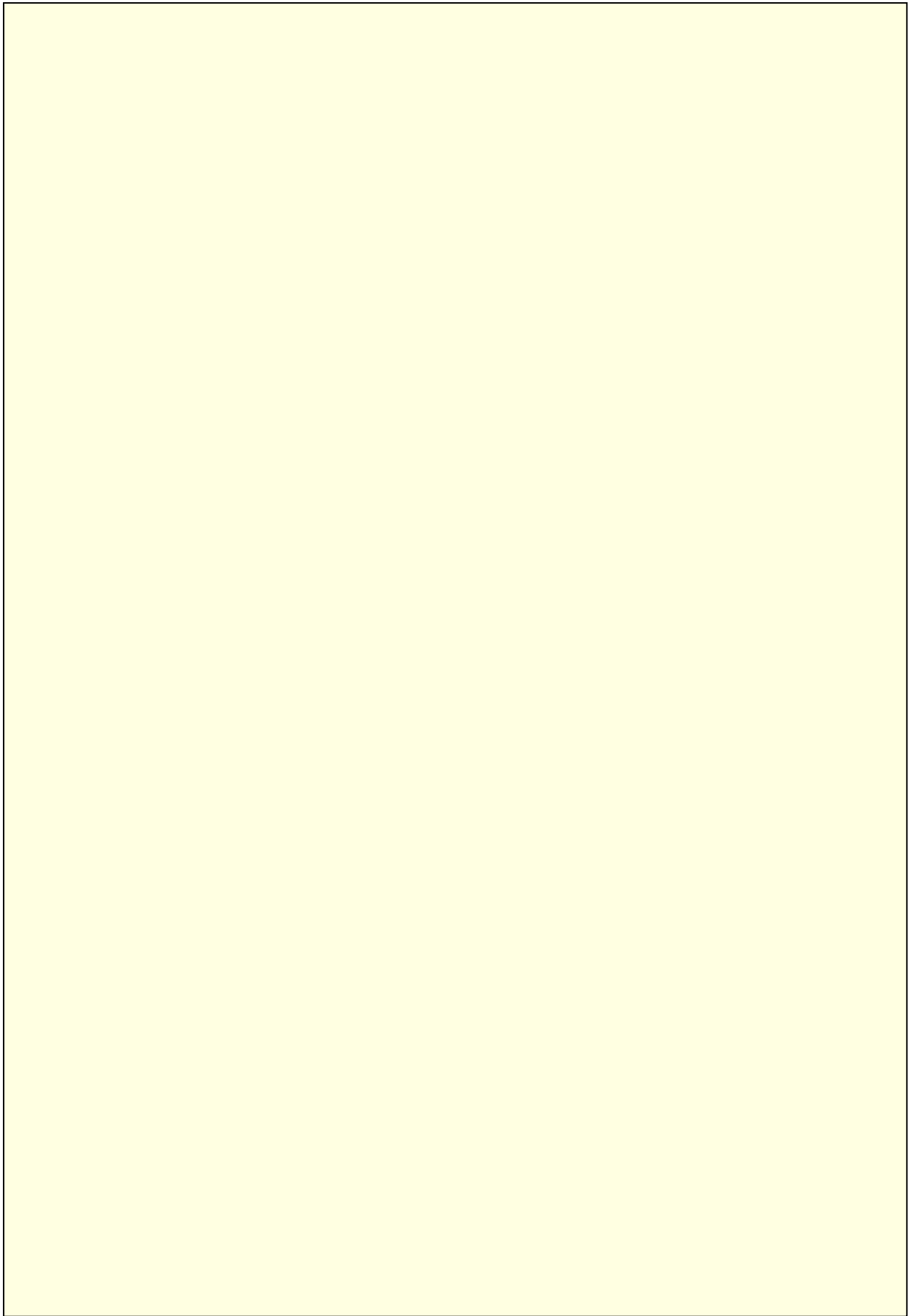
ESTA ORACIÓN ES FALSA

Si la oración anterior es verdadera, entonces es falsa, y si es falsa entonces es verdadera.

Esta paradoja ya era conocida por los griegos con el nombre de la paradoja de Epiménides o el mentiroso, bajo otra formulación: Epiménides, el cretense, dice que todo lo que afirman los cretenses es falso. Si Epiménides dice la verdad, entonces todo lo que afirman los cretenses es falso y esto incluye lo que él mismo dice, puesto que es cretense, y es falso lo que ha dicho. Por otro lado, si fuese falso lo que dice Epiménides, entonces todo lo que afirman los cretenses es verdadero y esto incluye su afirmación de que todo lo que afirman los cretenses es falso. Luego, en cualquiera de los dos casos incurrimos en una contradicción.

2. Lee *Alicia en el país de las maravillas* y analiza si los discursos de los personajes son coherentes. ¿Lo son los de cada personaje? ¿Lo son los de unos con otros? ¿Lo es el conjunto?





REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GARCÍA-BARÓ, M.: *Introducción a la teoría de la verdad*. Madrid, Síntesis, 1999.

HABERMAS, J.: "Teorías de la verdad", en J. A. Nicolás y M. J. Frápolli (op. cit.), pp. 543-596.

JAMES, W.: "Concepción de la verdad según el pragmatismo", en J. A. Nicolás y M. J. Frápolli (op. cit.), pp. 25-44.

MUÑOZ, J. y VELARDE, J. (eds.): *Compendio de epistemología*. Madrid, Trotta, 2000.

NICOLÁS, J. A. y FRÁPOLI, M. J. (eds.): *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid, Tecnos, 1997.

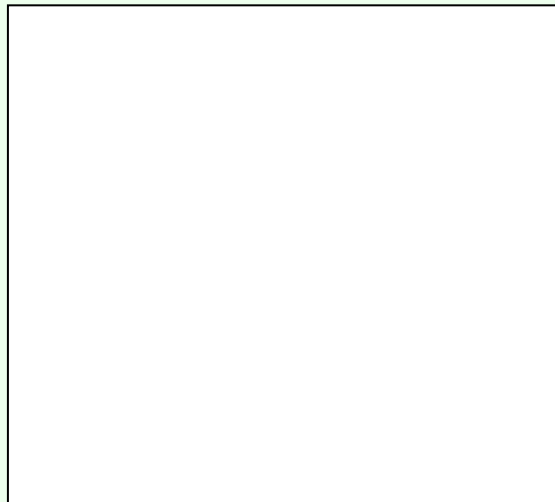
RESCHER, N.: "Verdad como coherencia ideal", en J. A. Nicolás y M. J. Frápolli (op. cit.), pp. 495-508.

TARSKI, A.: "La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica", en J. A. Nicolás y M. J. Frápolli (op. cit.), pp. 65-108.

VELARDE, J.: *Conocimiento y verdad*. Oviedo, Universidad de Oviedo, 1993.

EJERCICIO PRÁCTICO

1. ¿Cuántos usos diferentes del término “verdad” conoce y emplea? Para contestar esta pregunta puede ayudarse de algún diccionario editado por las Academias de la Lengua Española.
2. Ponga dos ejemplos de cada uno de los sentidos de verdad señalados en el apartado segundo.
3. ¿Cuál es la teoría de la verdad que más le convence? Escriba un pequeño ensayo (dos hojas) en el que presente una noción de verdad, la aplique a ejemplos, exponga algunas objeciones que se le hayan formulado y las conteste con argumentos.
4. ¿Cree que pueden considerarse la coherencia, el consenso y la utilidad como síntomas de que nuestro conocimiento es adecuado a la realidad?



EVALUACIÓN

1ª Pregunta

Defina la verdad como correspondencia.

Respuesta

2ª Pregunta

Señale las principales dificultades de la noción de verdad como correspondencia.

Respuesta

3ª Pregunta

La teoría de la verdad como correspondencia supone el realismo metafísico.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

4ª Pregunta

Para decidir la coherencia de una proposición hay que comprobarla aisladamente.

Respuesta

Verdadero: ☐

Falso: ☒

5ª Pregunta

La teoría de la verdad como coherencia sirve para decidir la verdad de cualquier proposición.

Respuesta

Verdadero: ☐

Falso: ☒

6ª Pregunta

Según la teoría pragmatista, la verdad de una proposición está en función de su utilidad.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

7ª Pregunta

La teoría del consenso elimina el punto de vista absoluto y lo sustituye por el punto de vista intersubjetivo.

Respuesta

Verdadero: ☐

Falso: ☒

8ª Pregunta

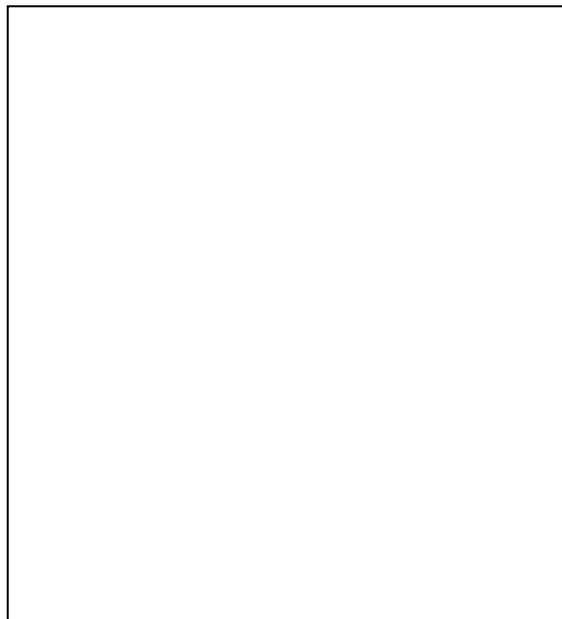
Se puede sostener un concepto de verdad como correspondencia junto con un criterio de verdad como coherencia.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

LECCIÓN 8. LA HERMENÉUTICA



CONTENIDO TEÓRICO

1. INTRODUCCIÓN

El término griego *ἑρμηνεία* significa “expresión de un pensamiento”, explicación o interpretación del mismo. La voz *hermenéutica* se usó durante mucho tiempo para designar el arte de interpretación de las Sagradas Escrituras. En este sentido, recordemos que Hermes era el mensajero de los dioses, el que trasmite a los hombres sus mensajes. De ahí que la labor del hermeneuta no sea sólo traducir esos mensajes sino interpretarlos a fin de ofrecer una comprensión.

En el siglo XIX, se produjo un cambio en el ámbito de aplicación del vocablo al señalar Dilthey el método esencial de la hermenéutica y concebirla como una interpretación basada en un conocimiento previo de los datos (históricos, filológicos, etc.) de la realidad que se trata de comprender, pero que a la vez da sentido a los citados datos por medio de un proceso inevitablemente circular, muy típico de la comprensión en tanto que método particular de las ciencias del espíritu. La hermenéutica permite entonces comprender a un autor mejor de lo que él se entendía a sí mismo, y a una época histórica mejor de lo que pudieron entenderla quienes vivieron en ella.

En nuestros días, la aproximación hermenéutica a todo tipo de textos y acontecimientos se ha extendido hasta el punto que Vattimo ha llegado a considerarla como la nueva *koiné* de nuestro tiempo, esto es, como una especie de lenguaje común no sólo de la filosofía, sino de la cultura en general. La hermenéutica se transforma así en la filosofía de la modernidad. Desde esta perspectiva, el intérprete no busca el sentido de un texto como aquel que sabe lo que busca y que persevera hasta encontrar lo que imaginó. (Ya señalaba Platón la paradoja de que para buscar hay que saber lo que se busca, de otro modo no se halla.) El hermeneuta no va en pos de lo que ya sabe, sino que se deja ilustrar por la lectura de un texto que desencadena múltiples asociaciones. De esta manera, el intérprete posee cualidades más de resonador que de explorador, pues sabe hacer “sonar” un texto y extraer de él todos los significados que se vuelven posibles mediante su interpretación y comprensión. En todo caso, lo fundamental de la hermenéutica es su énfasis en que la comprensión y la interpretación requieren un lenguaje y tienen lugar en el seno de una comunidad lingüística y cultural, en un marco histórico determinado. Un texto, una situación, no es algo cerrado en sí mismo, sino que a través de él construimos nuestra identidad narrativa, individual y colectiva.

Aunque actualmente existen aproximaciones distintas a la hermenéutica, aquí prestaremos especial atención a la de Hans-Georg Gadamer, pues su teoría representa una de las elaboraciones hermenéuticas contemporáneas más influyentes acerca de las condiciones generales bajo las cuales se origina la comprensión del pasado.

2. HERMENÉUTICA E ILUSTRACIÓN

El proyecto fundamental de Gadamer consiste en cuestionar la relación que la Ilustración había establecido entre el prejuicio, el error, la autoridad y la falta de fundamento en el juicio. El prejuicio, para la tradición ilustrada, vendría siempre de la mano de la autoridad o de la precipitación en el juicio. Contra este mal del intelecto, estaría la actitud ilustrada representada plenamente en el lema kantiano: atrevete a pensar desde tu propia razón y libérate del tutelaje de la tradición. De esta forma, la razón se concebía desde la Ilustración como un método fiable, como la única guía que garantiza que el juicio está fundamentado y

desgajado de todo vestigio de irracionalidad.

Sin embargo, Gadamer recuerda que, etimológicamente, prejuicio sólo quiere decir juicio que se pronuncia antes de la convalidación definitiva de su verdad, por lo que no tiene por qué tener sólo un matiz peyorativo. El juicio previo puede resultar efectivamente falso después de realizar la investigación pertinente, pero puede que, por el contrario, se atestigüe su validez originaria (*Verdad y método*, 255). En este último caso, el prejuicio era ya un juicio legítimo que esperaba ser reconocido como tal. Sin embargo, para Gadamer el reconocimiento consciente por parte del individuo de la presunta verdad del prejuicio no es algo enteramente necesario para que el prejuicio opere y guíe de una forma legítima la interpretación que ese individuo hace del pasado. Pero aunque el sujeto no necesite siempre llevar a cabo esta labor de reconocimiento, la cuestión crítica crucial para la hermenéutica es saber cómo podemos distinguir los prejuicios verdaderos de los falsos, ya que todo prejuicio falso obstaculiza de raíz la comprensión del pasado.

La tesis de partida es que la distinción entre prejuicios verdaderos y falsos no es algo que pueda hacer un individuo solo. Muy atrás ha quedado, por tanto, la concepción husserliana de una conciencia, la del filósofo principiante, que vuelca enteramente sobre sí la responsabilidad de no dar cabida a ningún juicio, sea implícito o explícito, que no se muestre con la luz diamantina de la evidencia absoluta. Por el contrario, para Gadamer, los prejuicios y opiniones previos que ocupan la conciencia del intérprete, sean verdaderos o falsos, no están a su entera disposición (279). Pero es que, además, esta debilidad individual tampoco puede subsanarse con el recuso a un método pues, para Gadamer la historia se impone "incluso allí donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad" (285). No hay, por tanto, ningún punto arquimédico, consolidado en un método, que nos permita catapultarnos fuera del devenir de la historia, de una historia que, a través de sus efecto, se extiende siempre hasta la propia constitución inadvertida de nuestros prejuicios en el momento presente. Como consecuencia, dado que la discriminación de los prejuicios verdaderos de los falsos no es una tarea que pueda realizar el individuo aisladamente, ni siquiera con ayuda de un método, entonces, según Gadamer, sólo queda el recurso a la tradición para cumplir con esta tarea.

3. TRADICIÓN Y COMPRENSIÓN

Esta tradición hay que entenderla en un doble sentido. Por una parte, es la tradición en la que se encuentra inscrito el individuo en el momento presente, lo quiera o no. Por otra parte, es la tradición del pasado que sale al encuentro de este sujeto en forma de texto o de cualquier otra forma de monumento. La distancia en el tiempo entre una y otra tradición es lo que permite precisamente la comprensión hermenéutica. Para Gadamer, no nos hacemos conscientes de nuestros prejuicios si simplemente vivimos en el horizonte que proporciona nuestra tradición, sino, más bien, cuando esa tradición ha sido estimulada, en la forma del sentimiento de extrañeza, por una tradición ajena y/o pretérita con su propio horizonte de creencias. En cualquier caso hay que tener en cuenta que ni un horizonte ni otro forman núcleos aislados sin comunicación, pues el pasado siempre arriba en el presente y lo dota de ciertas posibilidades interpretativas. A su vez, el horizonte presente, a medida que lo vamos revisando por su contacto con el pasado, ofrecerá nuevos esquemas interpretativos de ese mismo pasado. El proceso de fusión dinámica de estos dos horizontes es el motor del proceso hermenéutico. Es así como para Gadamer los dos elementos fundamentales para dirimir la cuestión acerca de qué prejuicios son verdaderos y cuáles no, son, por una parte, la distancia en el tiempo y, por otra, el complejo proceso, no guiado metodológicamente, de ajustes mutuos entre el horizonte presente y el pasado (283).

Para Gadamer, estos ajustes delicados, orientados por una especie de tacto o

sensibilidad del intérprete, son potencialmente ilimitados como lo son también las sucesivas revisiones de los prejuicios que vamos realizando a la luz de aquellos ajustes. Este carácter ilimitado tiene su origen en el hecho de que siempre nos encontramos, por mucho que avancemos en la depuración de los prejuicios nocivos, en una situación que nunca es transparente para sí misma. Por consiguiente, el corolario de esta tesis parecería ser que nunca podemos estar plenamente seguros de haber eliminado el rastro de los prejuicios falsos en nuestra interpretación del pasado. Sin embargo, Gadamer sostiene que el reconocimiento de un determinado tipo de autoridad, de la que él llama "la verdadera autoridad" o la autoridad "que no necesita mostrarse autoritaria", podría evitar, al menos parcialmente, esta consecuencia escéptica radical. El prejuicio verdadero y justificado sería, entonces, el juicio que se hereda de aquella autoridad que el individuo "haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro por considerar que tiene una perspectiva más acertada" (264). Por consiguiente, es la virtud de la humildad frente a esta clase peculiar de autoridad la que podría sustraernos de nuestras limitaciones individuales para reconocer el prejuicio verdadero.

4. AUTORIDAD Y PREJUICIO

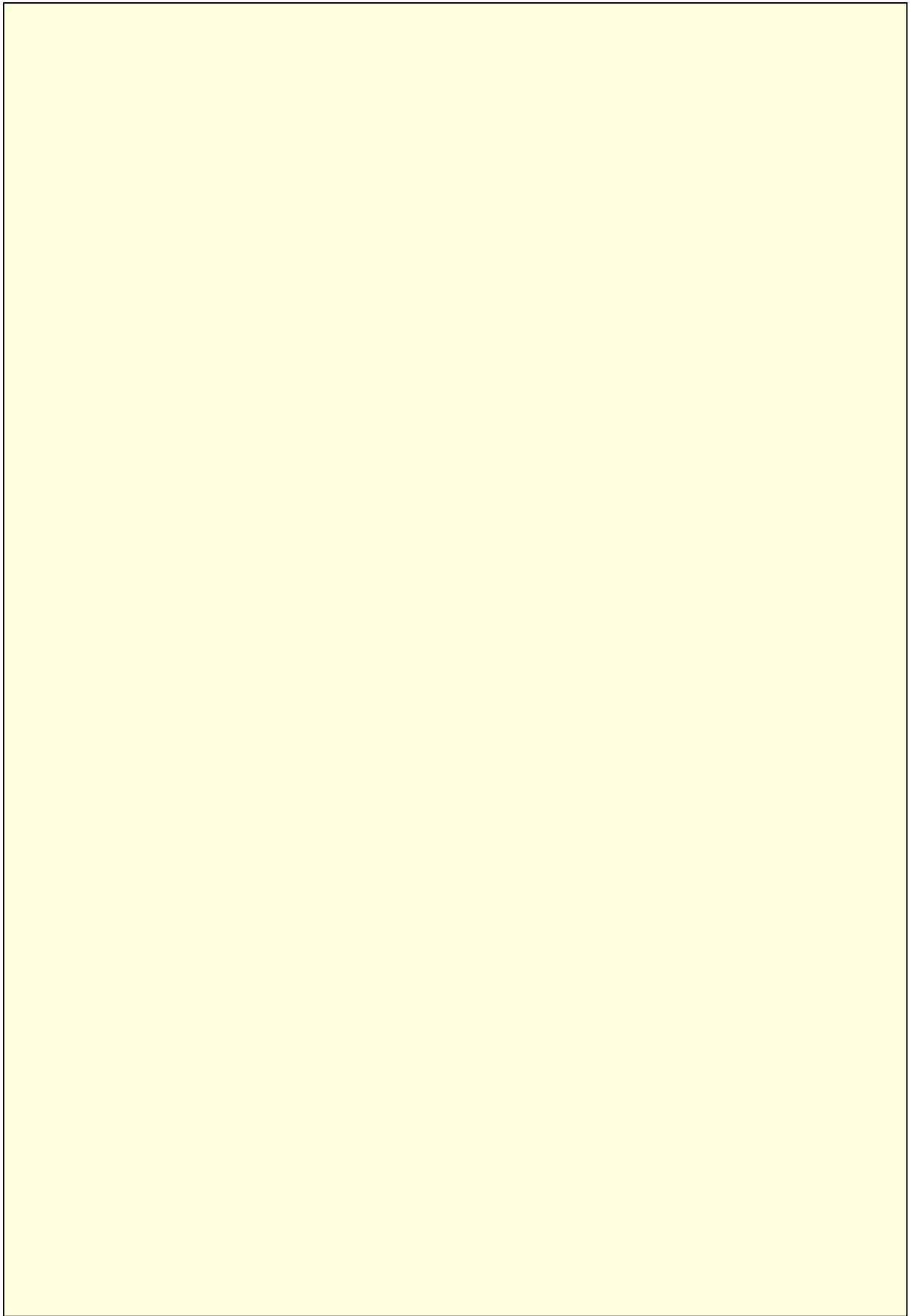
A pesar del innegable valor que la hermenéutica gadameriana tiene para profundizar en la comprensión del modo de proceder efectivo del intérprete que es todo individuo, esta aproximación plantea un problema fundamental. Desde luego, supone un gran esfuerzo intelectual el hacer explícito, gracias a una retórica y un vocabulario específicos, el modo en que nos hallamos insertados en tradiciones y cómo esas tradiciones nos condicionan en la interpretación del pasado. De la teoría que de esta reflexión surge, sin embargo, el hermeneuta no extrae ninguna capacidad nueva para enfrentarse de una forma más eficiente al estudio e interpretación de los monumentos del pasado. Sus dificultades son las mismas que tenía antes. Esto no significa que la hermenéutica no proporcione actitudes importantes muy básicas y genéricas que afectan al modo en que el historiador toma conciencia de su tarea. No es lo mismo concebir que los resultados de su investigación siempre estarán abiertos a nuevas reescrituras en virtud de los procesos de fusión dinámica entre el presente y el pasado, que pensar que descansan en el suelo duro de unos hechos históricos inamovibles que ha conseguido captar en lo fundamental. Pero estas actitudes son inertes a la hora de ayudarlo en el trabajo concreto de selección, interpretación y escritura de lo que es importante del pasado historiado.

Si, por principio, no es posible acceder a la historia y a la interpretación de sus textos de una manera desprejuiciada al margen de toda tradición, entonces deberíamos estar preocupados por identificar, si fuera posible, los prejuicios de la verdadera autoridad, de aquella que se nos impone como racional y fundada desde la conciencia de nuestra limitación intelectual a la hora de interpretar "adecuadamente" el pasado. Sin embargo, sobre esta cuestión la hermenéutica de Gadamer permanece, en general, muda, al menos cuando se le pide un nivel de especificidad y claridad suficientes para resolver el problema planteado. Como hemos visto, Gadamer sólo habla de una relación dialéctica, que se irá corrigiendo a lo largo del tiempo a base de ajustes delicados, entre la interpretación del pasado y lo que el pasado nos dice. No obstante, el problema de la identificación de la autoridad que no necesita mostrarse autoritaria gracias a la cual podemos distinguir los prejuicios verdaderos de los falsos, es totalmente decisivo hoy, dado que nuestro horizonte cultural está formado por la conciencia de que existen tradiciones de pensamiento heterogéneas y rivales. En el complejo panorama cultural actual, cada individuo reconocerá, por motivos complejos, una tradición que, para él, legitimará su visión del pasado. Vivirá dentro de los prejuicios que proporciona esta tradición y los considerará, al menos

temporalmente, como acertados, como si fueran su segunda naturaleza. Sin embargo, de lo que no puede haber ninguna garantía desde el principio es de que esta tradición sea la autoridad no autoritaria en lugar de serlo alguna otra tradición rival con sus propios presupuestos. Así, sin entablar antes una discusión con el resto de tradiciones que cohabitan con la que el individuo ha aceptado como punto de partida, no puede escribirse hoy una historia que, metodológicamente, aceptara la visión gadameriana sobre las relaciones del presente con los textos del pasado. Lo que no es totalmente claro en el caso de Gadamer es el criterio último que nos permita ponernos en contacto con la autoridad no autoritaria.

MATERIAL DE APOYO





REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALONSO, L.: *Apuntes de hermenéutica*. Madrid, Trotta, 1997.
- ALVAREZ, L.: *Hermenéutica y acción: crisis de la modernidad y nuevos caminos de la metafísica*. Valladolid, Junta de Castilla y León, 1999.
- BEUCHOT, M.: *Interpretación y realidad en la filosofía actual*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1996.
- DOMINGO, A.: *El arte de poder no tener razón: la hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 1991.
- GADAMER, H.-G.: *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999.
- GÓMEZ, A.: *Entre las líneas: Gadamer y la pertinencia de traducir*. Madrid, Visor, 2000.
- GRONDIN, J.: *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona, Herder, 1999.
- MACEIRAS, M.: *La hermenéutica contemporánea*. Madrid, Cincel, 1990.
- ORTIZ-OSÉS, A.: *La nueva filosofía hermenéutica: hacia una razón axiológica posmoderna*. Barcelona, Anthropos, 1986.
- SANTIAGO, L.: *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H. G. Gadamer*. Málaga: Universidad, 1987.
- ZÚÑIGA, J. F.: *El diálogo como juego: la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*. Granada: Universidad, 1995.

EJERCICIO PRÁCTICO

1. Busque en algún diccionario de mitología griega la entrada “Hermes” y construya un pequeño comentario relacionando a este dios con los temas de esta lección.
2. Busque en algún diccionario de filosofía la voz “círculo hermenéutico” y exponga en qué consiste exactamente el círculo. Aplique después el razonamiento a un ejemplo concreto.
3. ¿Cree como Platón que para buscar es necesario conocer antes lo que se busca? Puede leer el diálogo platónico *Menón* para profundizar en esta idea.
4. Aplique el procedimiento hermenéutico a un texto cualquiera (religioso, histórico, literario, periodístico, etc.).
5. Trate de explicar con detalle dónde radica, según la hermenéutica, el problema de distinguir los prejuicios verdaderos de los falsos. Recorra para ello a la noción de tradición y de autoridad.



EVALUACIÓN

1ª Pregunta

Describe el círculo hermenéutico del que habla Dilthey.

Respuesta

2ª Pregunta

Señala por qué la interpretación es el resultado tanto de lo que “contiene” el texto como de lo que “pone” el hermeneuta.

Respuesta

3ª Pregunta

Toda interpretación es relativa a un contexto histórico.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

4ª Pregunta

Podemos escoger la tradición de pensamiento desde la que interpretamos la realidad.

Respuesta

Verdadero: ☐

Falso: ☒

5ª Pregunta

Hay prejuicios verdaderos.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

6ª Pregunta

La comprensión y la interpretación son una tarea individual.

Respuesta

Verdadero: ☐

Falso: ☒

7ª Pregunta

Es posible la interpretación definitiva y completa de un texto .

Respuesta

Verdadero: ☐

Falso: ☒

8ª Pregunta

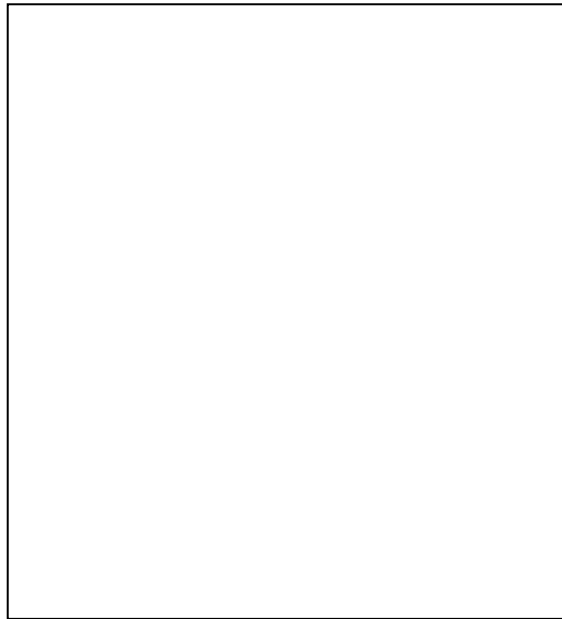
Podemos desembarazarnos de los prejuicios de la tradición.

Respuesta

Verdadero: ☐

Falso: ☒

LECCIÓN 9. ÉTICA Y MORAL



CONTENIDO TEÓRICO

1. DEFINICIÓN DE ÉTICA

1.1. Definiciones reales y nominales

Una definición es una proposición que expresa un juicio. Según la distinción clásica de Locke, cuando la proposición dice lo que la cosa es, se trata de una definición real. Cuando dice lo que significa el término que nombra la cosa, se trata de una definición nominal. Una definición real de la Ética no entra en los límites de una exposición de este estilo. Las ciencias se distinguen unas de otras por sus objetos. Pero, ¿de qué trata la **Ética** como disciplina filosófica? Ciertamente, cualquier respuesta a esta pregunta implicaría ya una posición ética determinada entre las muchas que se han dado a lo largo de la historia de la filosofía. Una introducción general a la ética dirigida a un auditorio plural en el que seguramente se darán puntos de vista filosóficos muy dispares, no puede dar por hecho que se aceptará como punto de partida cualquiera de las posiciones posibles dadas históricamente. Por este motivo, en esta lección nos contentaremos necesariamente con una definición nominal.

Las definiciones nominales se basan en la etimología del término y en los sinónimos que ese término tiene. Este fundamento tiene, al menos, la ventaja inicial de estar orientado hacia un estudio filológico que, aunque probablemente no esté exento de interpretaciones, no se presenta de entrada con un carácter tan sospechoso ante un auditorio crítico. Veamos, pues, de qué palabras procede el término *ética*, *ético* y *moral*.

1.2. Etimología y sinónimos de los términos *ética*, *ético* y *moral*

Ética, como sustantivo, se refiere a la parte de la filosofía que trata de la moral y de las obligaciones de las personas. *Ética*, como adjetivo, se refiere a todo lo perteneciente a la ética como sustantivo. Estos términos derivan de los términos latinos *ethica* y *ethicus*, los cuales, a su vez, vienen del adjetivo griego *ēthicós*.

El adjetivo *ēthicós* es un término tardío en el lenguaje griego clásico que se refiere a todo lo relativo a las costumbres, al modo de vida. Pero en el lenguaje común significaba también una segunda cosa, a saber, todo lo referente a las costumbres oratorias. “Hablar *ēthicós*” era hablar de acuerdo con las reglas, de un modo convincente o persuasivo.

El adjetivo *ēthicós* procede del sustantivo griego antiguo *ēthos*. La primera significación de este término es un lugar abierto de residencia, es decir, la morada habitual. Los seres que moran en ese lugar no son sólo los hombres, sino también los animales o las estrellas. Así, Hesíodo en su *Teogonía* habla del *ēthos* como la morada del sol. Sin embargo, el uso más frecuente de *ēthos* es el de carácter habitual, manera o modo de ser, la raíz de las acciones.

Recordemos que ya Hipócrates hablaba de la base orgánica del carácter. El padre de la medicina occidental describía a aquellos seres humanos en los que predomina el elemento aire como sanguíneos, aquellos en los que predomina el elemento agua como flemáticos, coléricos a aquellos en los que predomina el fuego, melancólicos a aquellos en los que predomina el elemento tierra. Para Hipócrates, de la proporción o mezcla de estos elementos surgía el temperamento (temperar=mezclar). Por consiguiente, el carácter se entendía a partir de la constitución física. Cada uno es como es, en el sentido de que la biología es destino. Desde esta perspectiva, la manera de ser de cada cual está dada,

nacemos con ella, es estable, y no somos responsables de ella.

Por otra parte, el término *ēthos* está emparentado con el término *éthos*. El término *éthos* se refiere a la manera de vivir que tenemos, a una costumbre más o menos estable y consolidada que es el origen de nuestras acciones. Se trataría de algo así como de la actitud global, fundamental, de fondo de cada uno de nosotros. Se refiere a un modo de proceder, a un uso arbitrario, externo y repetido, privado o público. Es aquello que estudian los antropólogos culturales. En este sentido, *éthos* no está dado, sino que lo adquirimos, y podría decirse que somos responsables de tenerlo.

Los dos términos *ēthos* y *éthos* nos presentan ante el siguiente dilema. ¿Cómo debemos interpretar una norma moral como, por ejemplo, "no torturar"? ¿Debe ser interpretada como *ēthos* (modo de ser) o como *éthos* (manera de vivir)? El estudio etimológico de los términos nos conduce pues a un callejón sin salida. En razón de la forma de vivir, tenemos unas virtudes éticas, pero es en razón de éstas por lo que terminamos viviendo de una determinada manera. De ahí que la historia de las ideas haya proporcionado definiciones reales que indican desde perspectivas diversas cuál es el objeto de la disciplina que llamamos **Ética** y qué queremos decir cuando calificamos un comportamiento como *ético*.

En cuanto a la evolución futura de estos vocablos, recordemos que durante el imperio romano fue necesario desarrollar un vocabulario latino para traducir los términos griegos. En latín no hay una palabra para traducir *ēthos* y otra para traducir *éthos*, sino que ambas se expresan con la misma palabra: *mos*, de donde procede nuestro término moral. Aun cuando algunos autores percibieron los dos sentidos que *mos* tenía, poco a poco la reflexión ética se fue olvidando de marcar la distinción, sobre todo porque el significado habitual de *mos* era el de hábito o costumbre. Esta indiferenciación ha tenido una gran influencia en la concepción posterior de la disciplina ética.

Por último, es conveniente indicar que en castellano los términos "ética" y "moral" tienen el mismo significado. En adelante, pues, los emplearemos como sinónimos.

2. VIDA MORAL Y SABER MORAL

2.1. Diferencia entre vida moral y saber moral

Al hablar de la moralidad es conveniente subrayar, al menos en principio, la diferencia existente entre las pautas morales según las cuales se vive de hecho y aquellas otras pautas acerca de las que se piensa, se discute y se considera que deberían regular la vida de los seres humanos. Hay que distinguir, por tanto, entre la moral vivida, practicada, real, y la moral pensada o filosófica. De la misma manera, al considerar la moralidad debemos distinguir entre cómo se vive realmente, y lo que se piensa acerca de cómo vivir.

Ahora bien, esta distinción debe matizarse aún más. Dentro de la moral pensada es imprescindible distinguir no sólo cómo se cree que se vive, sino cómo se piensa que se debe vivir y, quizá más allá del vivir efectivo y de la reflexión acerca de cómo es o cómo debería ser el vivir, está la cuestión de cómo se debe vivir con independencia de que esto se realice, o incluso de que sea realmente posible.

También es importante observar que la reflexión acerca de cómo pienso que debo vivir no soluciona la cuestión acerca de cómo debo vivir, pues de lo contrario no sería posible el error. Es obvio que no basta para hacer o no una cosa con pensar que se debe o no hacer. Tampoco es lo mismo pensar si se debe o no emprender una acción que el que se deba o no emprenderla, puesto que no es lo mismo pensar acerca del hecho que reflexionar acerca del juicio.

En definitiva, es necesario distinguir cuidadosamente entre la vida moral y el saber

moral, teniendo en cuenta que estos términos no denominan ámbitos opuestos de la misma envergadura. La vida moral se refiere a un ámbito más amplio y radical que el saber moral. Éste es en verdad un elemento constitutivo de la vida moral. En todo caso, las anteriores reflexiones hacen referencia a un plano ético, aunque no concluyen necesariamente su existencia.

2.2. Meditación sobre la vida moral en sentido biográfico

La relación del tiempo con la vida moral merece especial atención. La vida moral es un continuo temporal, dividido en etapas. No tiene solución de continuidad pues el límite de una etapa es ya el principio de la siguiente. La vida moral se desarrolla continuamente; no deja de haberla. No se da toda al mismo tiempo, sino que, para llegar a la siguiente etapa, es necesario abandonar la anterior.

Por otra parte, la conciencia moral es capaz de viajar en el tiempo y sentir remordimiento por un suceso acaecido, o comprometerse a realizar una determinada acción en el futuro. La conciencia es capaz de recordar y anticipar no sólo cognoscitivamente, sino operativamente. Los hábitos contraídos, la disposición a la acción en razón de cómo se ha vivido, la experiencia acumulada, todos estos elementos nos permiten proyectar hacia el futuro lo que nos ha pasado, y marcan de una manera importante la forma en la que viviremos a partir de cada momento. Es como si el pasado se inscribiera en uno mismo y anticipase un cierto futuro.

¿Qué llena el tiempo de una vida? Según Ortega, al describir el fenómeno radical de la vida, es imposible no distinguir, por una parte, el conjunto de elementos que constituyen lo que nos pasa, y, por otra, aquellos otros en los que nos manifestamos como agentes. Vida es lo que hacemos y lo que nos pasa. Kant, a su vez, describe los primeros como estando conectados por la causalidad, y los segundos como relacionados por la libertad. El conjunto de lo que nosotros hacemos, constituye el ámbito práctico de nuestra vida, aquel en el que el sujeto es agente. Comprende las acciones, actos de querer o voliciones, con independencia de la traducción física que estos actos tengan en el exterior. Se trata de acciones u omisiones que, según el modo de pensar clásico, muestran actitudes y hábitos. Por ejemplo, perdonar, ayudar, tolerar. Según algunos, por ejemplo Scheler, para que esas acciones formen parte de nuestra vida moral, deben estar revestidas de moralidad, es decir, ser buenas o malas moralmente, tener una cierta cualidad o valor. Sin duda alguna, la cuestión acerca de qué es el valor moral de una cosa y si tal cosa existe, es una de las cuestiones éticas más polémicas.

2.3. Meditación sobre el saber moral. Saber moral espontáneo y saber moral filosófico

1ª tesis: La vida moral entraña siempre un saber moral de alguna clase. Un saber implícito que puede ser oscuro, heredado, adquirido de formas muy diversas y procedente de fuentes muy dispares, un saber, por lo tanto, que puede ser diferente en cada individuo, inexplicado, confuso, pero que, en cualquier caso, está presente. Tal saber existe incluso cuando la persona no sabe que lo tiene. Fenómenos como pedir perdón, ser responsable, prometer, etc., están llenos de sentido para nosotros. Al realizarlos somos tanto actores de nuestros actos, como espectadores de su significado.

2ª tesis: Las dificultades teóricas o prácticas que plantea ese saber implícito, oscuro, precientífico y presistemático que está entrañado en la vida moral, son las que nos mueven a teorizar sobre él, a buscar una teoría ética más completa y satisfactoria. Ejemplos típicos

de estas dificultades iniciales son las incompatibilidades lógicas que se pueden dar entre unas partes de ese saber precientífico y otras, es decir, la existencia de contradicciones. Además, pueden darse también incompatibilidades entre un cierto saber y otro que se poseía en un tiempo pasado, o incompatibilidades entre ese saber presistemático y otros saberes como, por ejemplo, el científico, o, incluso, incompatibilidades entre mi saber moral cotidiano y el de otras personas. También encontramos dificultades que no son estrictamente lógicas, como la colisión existente entre mi parecer y mis deseos, o entre mi parecer y las expectativas de otras personas.

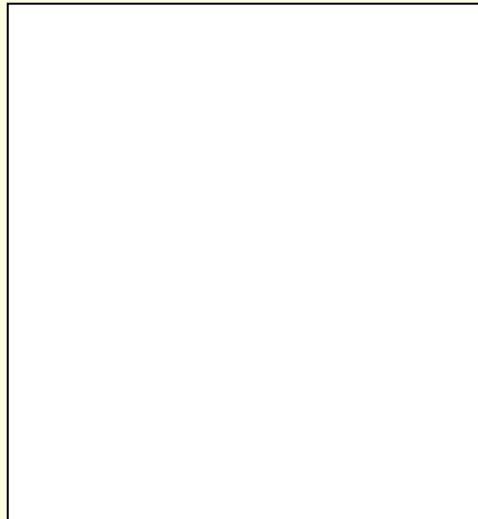
3ª tesis: Toda teoría ética que contradiga los datos fundamentales implicados en ese saber moral implícito, se revela, en principio, como inaceptable, a no ser que nos ofrezca argumentos y discursos suficientemente fuertes como para desechar nuestras convicciones preteóricas.

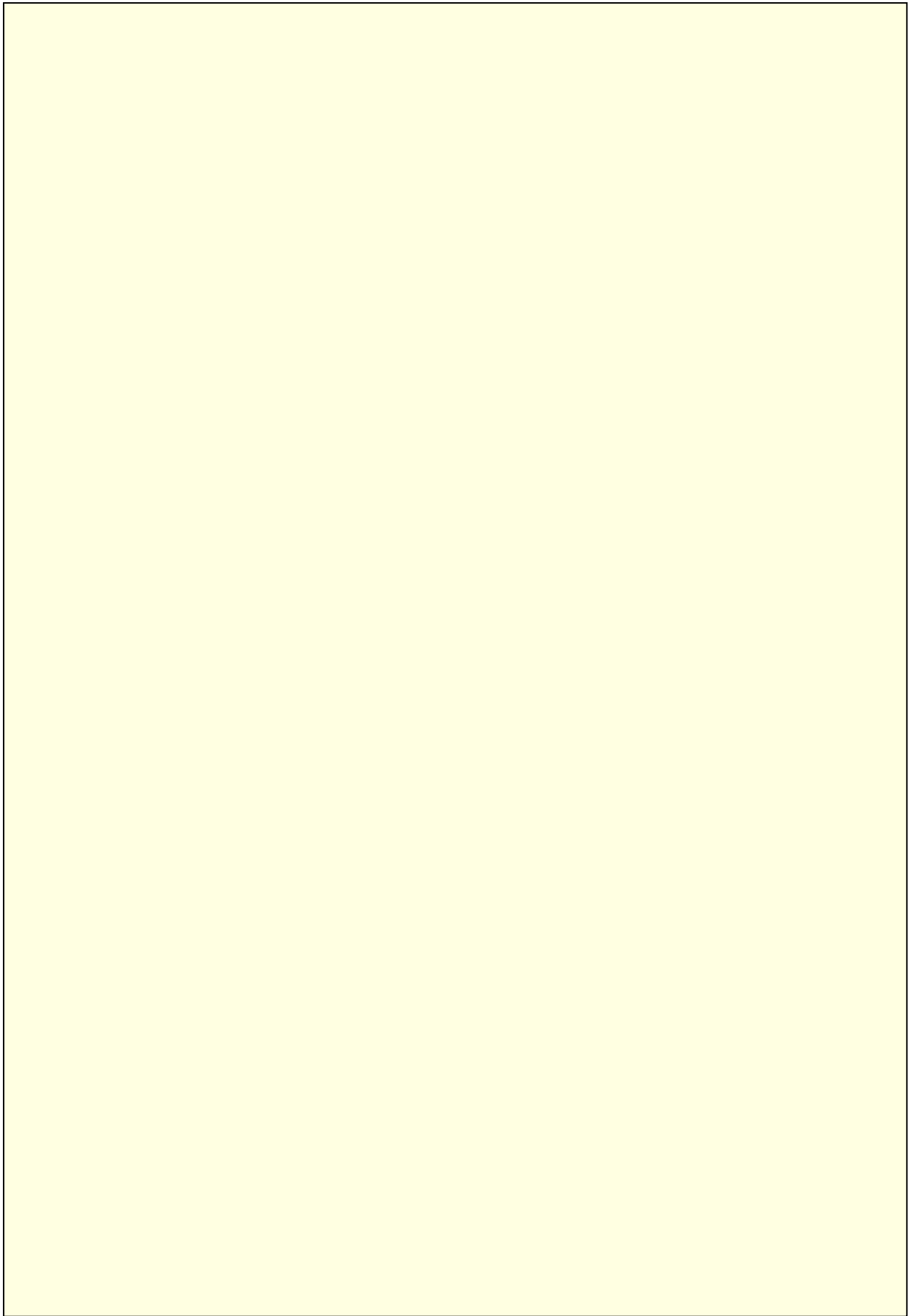
A partir de estas tesis podemos concluir lo siguiente. Para la teoría ética, el saber moral implícito es, ciertamente, una opinión, pero una opinión que se toma en principio como correcta. Lo que ese saber dice se considera en principio como verdadero, como algo que habla de la realidad moral, aunque no esté enteramente justificado. Carecemos de razón suficiente para saber que ese saber es verdadero. Así, la vida moral está fundamentada en un conocimiento moral que no está justificado demostrativamente. Es un conocimiento supuestamente verdadero, pero que, por carecer de demostración, podría desvanecerse o perder momentáneamente su fuerza primitiva, especialmente cuando el deber choca con las inclinaciones. Es, pues, necesario afianzarlo, probarlo. En cualquier caso, muchos filósofos han defendido que es imposible olvidar por completo este saber moral. Este nos acompaña siempre. Otros, sin embargo, creen que es posible olvidar este saber moral.

La relación entre el saber moral espontáneo y la teoría ética plantea las siguientes preguntas. ¿Debe juzgar el conocimiento moral espontáneo a la teoría ética? De lo dicho se deduce que la respuesta no puede ser nunca completamente afirmativa, puesto que las partes irreconciliables de ese conocimiento intuitivo no nos permitirían formular una teoría coherente. Entonces, ¿es la teoría ética la que tiene que juzgar ese conocimiento espontáneo? Tampoco en este caso podemos contestar afirmativamente, puesto que hay teorías éticas que se nos presentan como inaceptables. Algunos problemas inmediatos que surgen son, por ejemplo, cómo reconocer qué partes del conocimiento inmediato pueden servir de criterio, o cómo determinar el punto de arranque de la reflexión a medio camino entre el acto de teorizar enteramente en el vacío y el de teorizar para aceptar y justificar lo que nos parece persuasivamente estar dado. Este difícil equilibrio es el que nos vemos obligados a adoptar al emprender la reflexión ética y vivir moralmente.

MATERIAL DE APOYO

1. Lea detenidamente el diálogo *Critón* de Platón y reflexione sobre el ejemplo socrático de una moral vivida hasta sus últimas consecuencias.
2. Lea detenidamente la tragedia *Antígona* de Sófocles y reflexione sobre la conducta de Creonte y Antígona, así como sobre las leyes a las que apela cada uno.





REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRANDENSTEIN, B. F. VON, *Problemas de una ética filosófica*. Barcelona, Herder, 1983.

BRANDT, R. B.: *Teoría ética*. Madrid, Alianza, 1982.

CAMPS, V., GUARIGLIA, O., SALMERON, F. (eds.), *Concepciones de la ética*.
Enciclopedia iberoamericana de filosofía. Madrid, Trotta-CSIC, 1992.

FEINBERG, J. (ed.): *Conceptos morales*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

GUARIGLIA, O.: *Cuestiones morales*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Madrid, Trotta-CSIC, 1996.

HARMAN, G.: *La Naturaleza de la moralidad. Una introducción a la ética*. México, UNAM, 1983.

KUTSCHERA, F. von: *Fundamentos de ética*. Madrid, Cátedra, 1989.

L. ARANGUREN, J. L.: *Ética*. Madrid, Alianza, 1986.

MACINTYRE, A.: *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica, 1987.

MARINA, J. A.: *Ética para náufragos*. Barcelona, Anagrama, 1995.

MUGUERZA, J.: *Desde la perplejidad. Ensayos sobre ética, la razón y el diálogo*. Madrid, Fondo de Cultura, 1990.

PIEPER, A.: *Ética y moral*. Barcelona, Crítica, 1991.

SAVATER, F.: *Invitación a la ética*. Barcelona, Anagrama, 1982.

TUGENDHAT, E.: *Problemas de la ética*. Barcelona, Crítica, 1988.

EJERCICIO PRÁCTICO

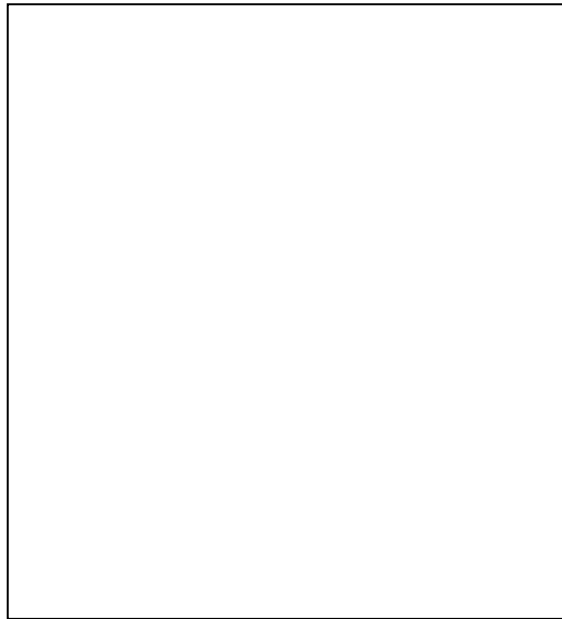
1. ¿Qué entiende por “vivir bien”? ¿le parece que vivir bien puede tener algo que ver con acertar en las decisiones? ¿En qué sentido están estas cuestiones relacionadas con la moralidad?
2. Aplique los términos griegos *éthos* y *ēthos* a distintos ejemplos de normas o preceptos morales e indique cómo modifican su significado.
3. Reflexione sobre situaciones vitales en las que las distinciones mencionadas en el apartado “Vida moral y saber moral”, cobraron una relevancia especial.



EVALUACIÓN

1ª Pregunta	Muestre cómo el significado de los términos griegos <i>ēthos</i> y <i>éthos</i> desvelan el carácter complejo de lo moral.
Respuesta	
2ª Pregunta	Trace algunas distinciones pertinentes acerca de la vida y el saber moral.
Respuesta	
3ª Pregunta	La definición nominal de “ética” lleva fácilmente a su definición real.
Respuesta	Verdadero: <input type="checkbox"/> Falso: <input checked="" type="checkbox"/>
4ª Pregunta	El saber moral se traduce necesariamente en una vida moral.
Respuesta	Verdadero: <input type="checkbox"/> Falso: <input checked="" type="checkbox"/>
5ª Pregunta	Las acciones morales muestran nuestras actitudes y hábitos.
Respuesta	Verdadero: <input checked="" type="checkbox"/> Falso: <input type="checkbox"/>
6ª Pregunta	Las acciones morales requieren un saber moral.
Respuesta	Verdadero: <input checked="" type="checkbox"/> Falso: <input type="checkbox"/>
7ª Pregunta	La ética, como teoría sistemática sobre lo moral, está basada en un saber moral previo e implícito en todos nosotros.
Respuesta	Verdadero: <input checked="" type="checkbox"/> Falso: <input type="checkbox"/>
8ª Pregunta	En caso de conflicto entre la teoría ética y ese saber moral previo, es siempre claro cuál de los dos debemos descartar.
Respuesta	Verdadero: <input type="checkbox"/> Falso: <input checked="" type="checkbox"/>

LECCIÓN 11. LOS DERECHOS HUMANOS



CONTENIDO TEÓRICO

1. ORIGEN Y EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE LOS DERECHOS HUMANOS

1.1 Derechos de primera generación: derechos civiles y políticos

¿Qué son los derechos humanos? ¿Cuál ha sido su evolución histórica? ¿Cómo afectan a la ética pública y al estado de derecho? ¿Cómo podemos protegerlos? Trataremos de abordar estas y otras preguntas en lo que sigue.

La noción de “derechos humanos” es una expresión reciente cuyo origen se remonta a la noción de “derechos subjetivos” que surgió en la Europa del siglo XVI en el marco de los enfrentamientos entre protestantes y católicos. Se invocó entonces el **derecho de resistencia** a la imposición del soberano de una u otra religión. Éste fue un primer paso hacia el reconocimiento del **derecho individual a la libertad de conciencia**.

Durante la Edad Moderna, las ideas ilustradas propiciaron la conversión de los individuos de **súbditos** (sujetos a la autoridad del Estado con obligación inexcusable de obediencia) en **ciudadanos** (sujetos de derechos civiles y políticos). Surgió entonces la necesidad de poner coto a los abusos de autoridad por parte de los soberanos.

Anteriormente, los gobernantes debían dar cuenta de sus actuaciones sólo ante Dios. La novedad consiste en que los ciudadanos, en tanto que sujetos individuales, tengan algún derecho frente al poder. De ahí que los derechos humanos se conciban como derechos subjetivos, personales, individuales que han de ser preservados bajo cualquier circunstancia. La fundamentación de los derechos humanos es, pues, ética.

La idea de los derechos individuales tenía que plasmarse en un texto legal para que fuera vinculante y tuviera reconocimiento internacional. Los primeros textos legales en los que se establecen algunos **derechos subjetivos o derechos humanos** son la “Declaración de Derechos” (“Bill of Rights”) (Inglaterra, 1689), la “Declaración de Derechos de Virginia” (1776), la “Declaración de Derechos de Massachusetts” (1780) y, sobre todo, la famosa “Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano” (Francia, 1789), en la que por primera vez desde una perspectiva laica el poder reconoce a sus ciudadanos algunos derechos.

La consagración legal de los derechos civiles y políticos se produce en el siglo XX mediante la “Declaración Universal de Derechos y Humanos” (1948) y el “Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos” (1966).

Derechos civiles

Igualdad de todos los seres humanos en derechos y libertades sin discriminación alguna (Art. 1 y Art. 2).

Seguridad: Respeto a la vida, a la libertad y a la seguridad (Art. 3); contra la tortura y tratos crueles, inhumanos o degradantes (Art. 5).

Libertad: Contra la esclavitud (Art. 4); libertad de pensamiento, conciencia y religión (Art. 18); libertad de opinión y expresión (Art. 19); libertad de reunión y asociación pacífica (Art. 20); libre circulación y emigración (Art. 13).

Garantías jurídicas: Reconocimiento de la persona como sujeto de derecho (Art. 6); recurso ante tribunales imparciales (Art. 8 y Art. 10); igualdad ante la ley (Art. 7); contra las detenciones o encarcelamientos arbitrarios (Art. 9); presunción de inocencia (Art. 11); derecho de asilo (Art. 14); derecho a una nacionalidad (Art. 15).

Derechos políticos

Derecho a participar en el gobierno, directamente o por medio de representantes libremente elegidos (Art. 21); Derecho de acceso, en condiciones de igualdad a las funciones públicas del país (Art. 21); Soberanía popular expresada mediante elecciones por sufragio universal (Art. 21).

1.2. Derechos de segunda generación: Derechos económicos, sociales y culturales

Estos derechos surgieron en el siglo XIX como reivindicación del pensamiento socialista tras las negativas consecuencias sociales que la revolución industrial tuvo para las condiciones de vida de los trabajadores europeos.

Conviene señalar que el pensamiento de Marx distinguía entre los derechos de los individuos (civiles y políticos) y los derechos de los grupos o clases sociales (económicos, sociales y culturales), es decir, enfrentaba los derechos de la burguesía a los derechos de la clase trabajadora. En la actualidad se considera, sin embargo, que no debe haber prioridad de unos derechos sobre otros.

La consagración de estos derechos en el siglo XX corresponde a la “Declaración Universal de Derechos Humanos” (1948) y al “Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales” (1966).

Derechos económicos, sociales y culturales:

Trabajo y salario justo (Art. 23); tiempo libre y vacaciones pagadas (Art. 24); seguridad social (Art. 22); alimentación, vivienda, asistencia médica (Art. 25); propiedad individual y colectiva (Art. 17); libre matrimonio (Art. 16); educación y cultura (Art. 26 y Art. 27).

1.3. Derechos de tercera generación

Se trata de derechos planteados con posterioridad a la “Declaración Universal de Derechos Humanos”. Son derechos, no sólo de los individuos o de los pueblos, sino incluso de las generaciones venideras, por ejemplo, el derecho de nuestros descendientes a la supervivencia. Por consiguiente, están estrechamente relacionados con la ecología y, en general, con el respeto al patrimonio común de la Humanidad. Ello implica poner límites al uso y abuso de los recursos en favor de su conservación para las generaciones futuras.

1.4. Comentarios

Aunque los derechos humanos hayan surgido en Europa, su aplicación es universal, puesto que su fundamento no es histórico ni geográfico, sino ético. Todos los seres humanos compartimos ciertos derechos básicos que nos obligan a tratarnos de cierta manera o, al menos, a evitar tratarnos de ciertas maneras.

La obligación no se entiende de igual manera en los derechos de primera, segunda y tercera generación: mientras los primeros expresan la necesidad de **limitar el poder del Estado** para evitar posibles abusos, los dos últimos plantean **la responsabilidad de los Estados** en su protección efectiva (justa distribución de la riqueza, servicios públicos, etc.).

Hasta ahora, se ha concedido más importancia a los derechos civiles y políticos que a los culturales, sociales y económicos. Esto se debe no sólo a su mayor antigüedad

histórica, sino a los intereses que rodean su aplicación. Actualmente se pretende reforzar los derechos de segunda y tercera generación.

2. PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

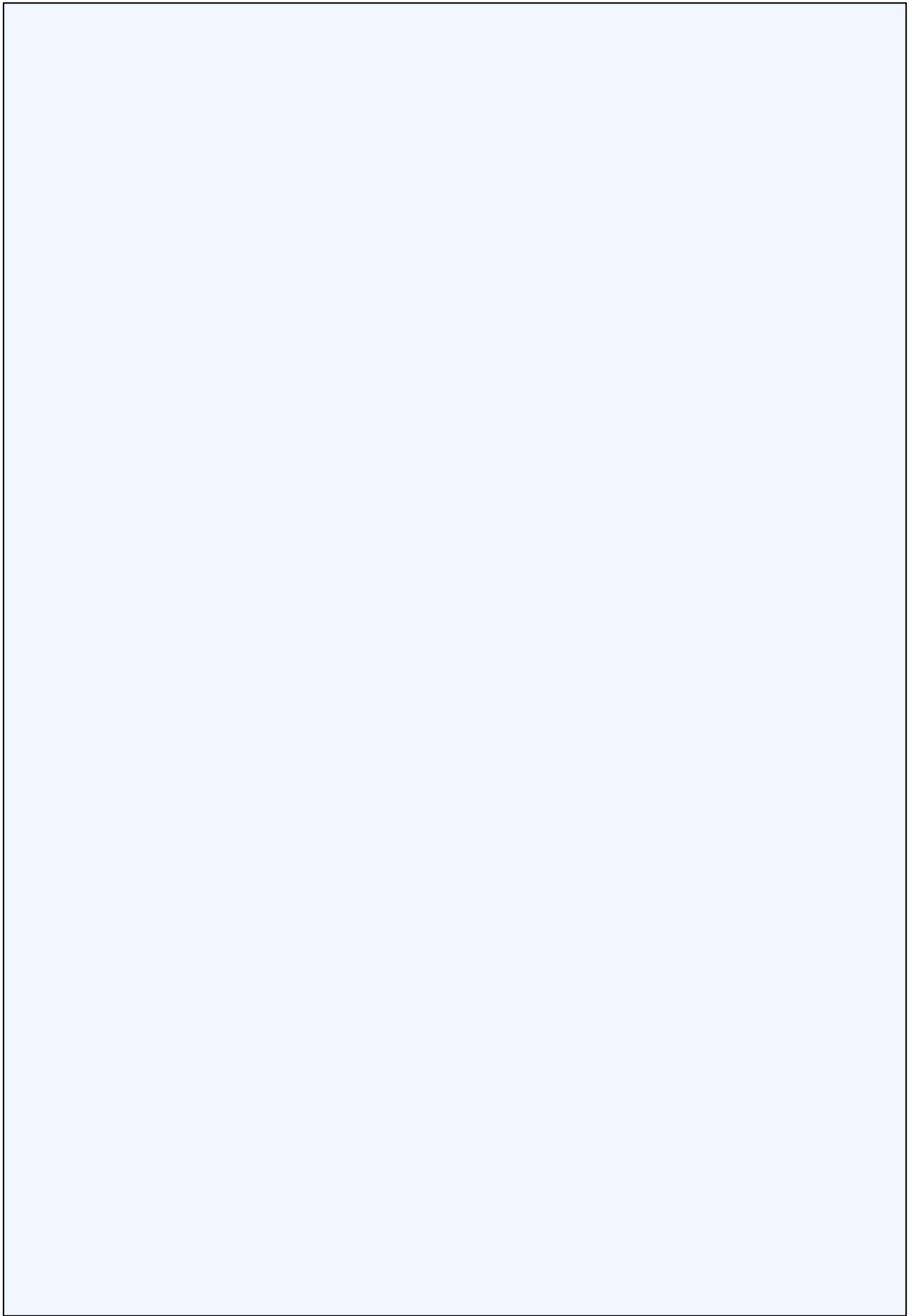
Más allá de diferencias políticas, religiosas o culturales, los derechos humanos son **indivisibles** y **universales**. Suponen un arma jurídica para defender a las personas en su vida, su libertad y su seguridad. Como tales son una **responsabilidad internacional**, y no un asunto interno de los Estados.

Las declaraciones y pactos de derechos humanos constituyen un conjunto de **leyes internacionales de derechos humanos de aplicación internacional**. Establecen un **código de conducta para los gobiernos** de todo el mundo y una garantía de reconocimiento de ciertos **derechos fundamentales a todos los ciudadanos**. Las leyes internacionales de derechos humanos son de **obligado cumplimiento** para los Estados. Éstos han de respetar ciertas **normas que se relacionan con aspectos fundamentales de la dignidad humana**. Por ello los gobiernos han de **rendir cuenta** ante los demás países y ante ciertos organismos internacionales sobre el trato que dan a sus ciudadanos.

Sin embargo, cincuenta años después de su proclamación, dos de cada tres gobiernos secuestran, torturan y matan a sus ciudadanos. Asesinatos en masa, genocidios, crímenes de guerra, crímenes de lesa humanidad no han cesado de atormentar a millones de hombres y mujeres de este planeta. Mil trescientos millones de personas sobreviven con menos de un dólar diario; 35.000 niños mueren diariamente por falta de alimentos y medicinas. Centenares de millones de personas sufren conflictos armados en 30 países del mundo, etc.

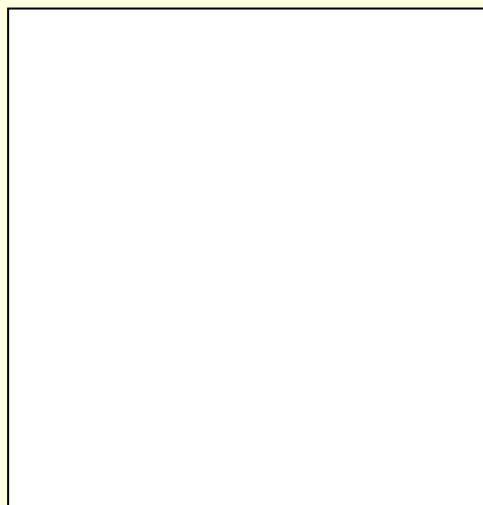
Ante esta cotidiana **violación de los Derechos Humanos** es imprescindible establecer los mecanismos de control que garanticen el respeto de los derechos fundamentales reconocidos por la legislación internacional. La existencia de un **Tribunal Penal Internacional** constituye una necesidad para la comunidad internacional.

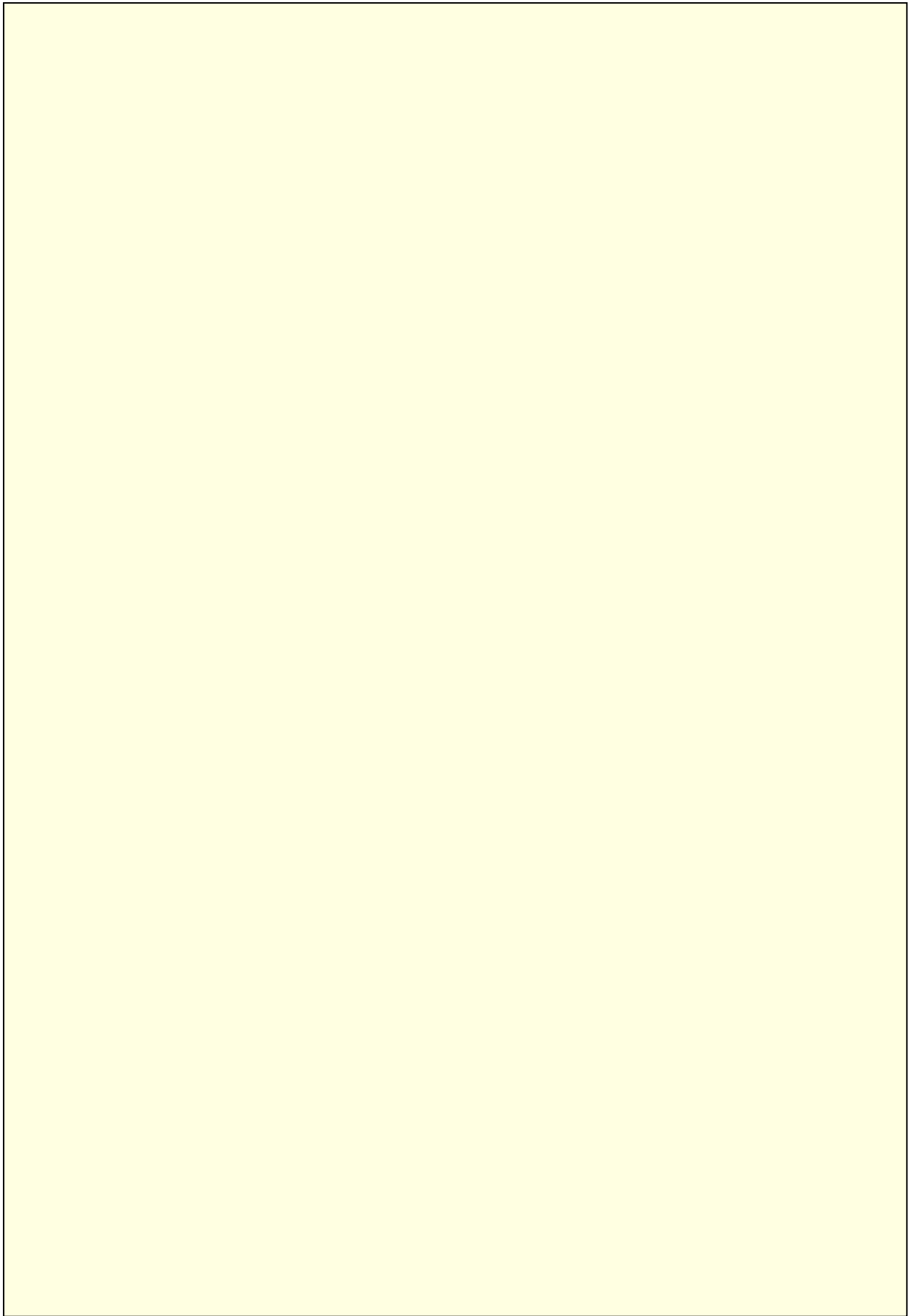
Y también es una necesidad la denuncia y la presión de ciudadanos de todo el mundo que, organizados en **asociaciones de derechos humanos**, exijan a los Estados el cumplimiento del Derecho Internacional. Está en juego la vida y la dignidad de casi seis mil millones de personas.



MATERIAL DE APOYO

- Copia de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) de las Naciones Unidas (disponible en <http://www.udhr50.org/UDHR/udhr.htm>).
- Fotografía de una transgresión de algún derecho humano.



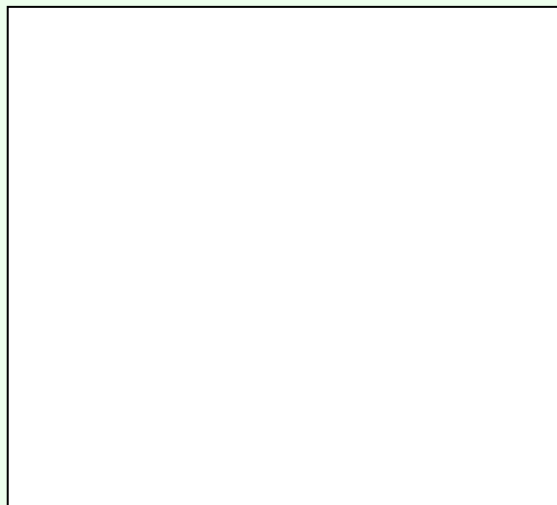


REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXY, R.: *Teoría de los derechos fundamentales*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- BALLESTEROS, J.(ed.): *Derechos humanos : concepto, fundamentos, sujetos*. Madrid, Tecnos, 1992.
- BEUCHOT, M.: *Filosofía y derechos humanos*. México, Siglo Veintiuno, 1993.
- CAMACHO, I.: *Derechos humanos, una historia abierta*. Granada: Facultad de Teología, 1994.
- CASSESE, A.: *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*. Barcelona, Ariel, 1991.
- GÓMEZ PÉREZ, R.: *Mis derechos: Un manual de combate para el conocimiento y la defensa de los derechos humanos*. Madrid, El Drac, 1995.
- GONZÁLEZ R. ARNAIZ, G. (coord.): *Derechos humanos: la condición humana en la sociedad tecnológica*. Madrid, Tecnos, 1999.
- MENDILUCE, J. M.: *Con rabia y esperanzas: retos y límites de la acción humanitaria*. Barcelona, Planeta, 1998.
- MONCHO I PASCUAL, J.: *Ética de los derechos humanos*. Madrid, Tecnos, 2000.
- MUGUERZA, J.: *Ética, disenso y derechos humanos*. Madrid, Argés, 1998.
- PAINE, Th.: *Los derechos del hombre*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- PONS, X. (coord.): *La Declaración Universal de Derechos Humanos: comentario artículo por artículo*. Barcelona, Icaria, 1998.
- SEBASTIÁN, L. de: *De la esclavitud a los derechos humanos: la formación del pensamiento solidario*. Barcelona, Ariel, 2000.
- VV.AA.: *Los derechos humanos en América: una perspectiva de cinco siglos*. Valladolid, Cortes de Castilla y León, 1994.
- VVAA.: *Liberalismo y comunitarismo: Derechos humanos y democracia. Encuentro de Medellín*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1996.
- VVAA, *Ética pública y estado de derecho*. Madrid, Fundación Juan March, 2000.
- VV.AA.: *El derecho a la equidad: ética y mundialización social*. Barcelona: Icaria, 1997.
- VV.AA.: *Los derechos humanos en un mundo dividido*. Bilbao, Universidad de Deusto, 1999.

EJERCICIO PRÁCTICO

1. Busque ejemplos de transgresión de los derechos humanos en su localidad, en su país y en el mundo.
2. Encuentre un caso de conflicto entre los derechos individuales y los derechos colectivos.
3. Describa una situación actual de ataque a los derechos humanos que requiera la intervención de un tribunal supranacional.
4. Recuerde nombres de Organizaciones no Gubernamentales (ONG's) que trabajen por la promoción de los derechos humanos.



EVALUACIÓN

1ª Pregunta

¿Cuál es el origen histórico de los derechos humanos?

Respuesta

2ª Pregunta

Explique las diferencias entre los derechos de primera, segunda y tercera generación.

Respuesta

3ª Pregunta

Mencione algunos ejemplos de derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales.

Respuesta

Verdadero: ☐

Falso: ☐

4ª Pregunta

Los derechos humanos protegen a los individuos frente a los abusos del poder.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

5ª Pregunta

Los derechos colectivos tienen prioridad sobre los individuales.

Respuesta

Verdadero: ☐

Falso: ☒

6ª Pregunta

La plasmación de los derechos humanos en textos legales no siempre es necesaria.

Respuesta

Verdadero: ☐

Falso: ☒

7ª Pregunta

Las leyes internacionales de derechos humanos son de obligado cumplimiento para los Estados.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

8ª Pregunta

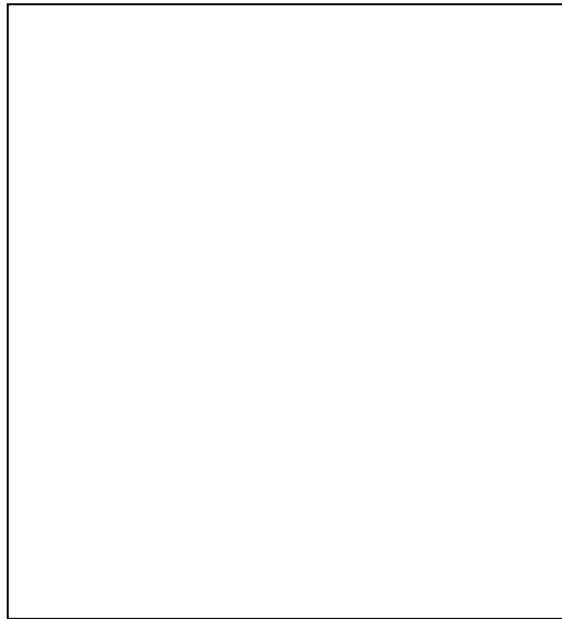
La protección de los derechos humanos compete exclusivamente a los gobiernos, no a los ciudadanos.

Respuesta

Verdadero: ☐

Falso: ☒

LECCIÓN 12. EL FEMINISMO



CONTENIDO TEÓRICO

1. LA FILOSOFÍA Y EL FEMINISMO

Desde sus raíces griegas, la filosofía se ha concebido como un elemento integrante de la buena vida. Para que esto sea verdad, el cultivo de la filosofía ha de contribuir a mejorar las vidas de las mujeres, al menos tanto como contribuye a beneficiar las vidas de los hombres. En este sentido, el cuestionamiento de las conceptualizaciones históricas y actuales de lo masculino y de lo femenino permite cumplir con esa promesa de comprensión y mejora de las condiciones de vida humanas.

Desde esta perspectiva, la reflexión sobre temas relacionados con el género y el sexo ocupa un lugar central en la tarea filosófica. Por *sexo* se entiende las diferencias anatómicas entre hombres y mujeres, mientras que *género* alude a todo lo que se considera masculino o femenino, que puede variar en función de la sociedad o el momento histórico. Así, la noción de género la introduce el feminismo para señalar los aspectos culturales superpuestos al sexo, es decir, para destacar tanto los aspectos culturales de que se recubren las diferencias sexuales como los aspectos sexuales que conforman las culturas.

El *feminismo filosófico* (la expresión es de C. Amorós) hace suyo el lema ilustrado *sapere aude* (“atrévete a saber”) y lo vincula con la máxima “saber es poder” o, al menos, “saber *ayuda* a poder”. El objetivo de sus investigaciones es doble: por una parte, realizar un análisis de la realidad y de los discursos sobre la realidad, por otra, proponer estrategias de cambio de esa misma realidad. La transformación se refiere, sobre todo, a las relaciones de poder entre los géneros, y su alcance e implicaciones quedan claros tras leer las descripciones críticas de los análisis feministas. Por emplear las palabras de la feminista sudafricana Bernadette Mosala, “cuando los hombres están oprimidos, es una tragedia; cuando las mujeres son oprimidas, es una tradición”. Ahora bien, difícilmente se puede contribuir al cambio si las razones para promover la igualdad de las mujeres no se entienden. En este sentido, los estudios de teoría feminista muestran dónde residen los problemas, cuáles pueden ser las vías para solucionarlos, y cuáles las dificultades con las que habremos de enfrentarnos. Surgen así diferentes tesis, premisas y objetivos que distinguen unas teorías de otras y que nos obligan a hablar de *feminismos*, en plural.

Pero lo que todas las aproximaciones teóricas feministas comparten es su crítica al sesgo de género que contienen tantos y tantos discursos filosóficos, políticos, económicos, sociales, incluso, científicos. Como indica Alicia Puleo, el desplazamiento conceptual se realiza de dos maneras: como *sexismo* o ideología de la inferioridad de uno de los sexos, históricamente, el femenino, y como *androcentrismo* o punto de vista parcial masculino que hace de la experiencia masculina la medida de todas las cosas. Ambos aspectos constituyen el núcleo del patriarcado —en tanto que sistema de legitimación del poder masculino— que el feminismo desmonta. Conviene destacar además que la motivación básica de toda teoría feminista es siempre ético-política, pues son los objetivos de justicia e igualdad los que impregnan los análisis de deconstrucción de las identidades genéricas dadas socialmente, así como la creación de nuevas formas de habitar sexualmente el cuerpo y el espacio social.

Entrar en un sistema conceptual autojustificador como el patriarcal con la intención de desmontarlo, requiere dos cosas: que confrontemos los puntos de tensión y contradicción inherentes a nuestras propias vidas como mujeres y hombres, y que encontremos y desarrollemos nuevos recursos de interpretación y acción más allá de los

empleados en la teoría política, sociológica o filosófica tradicionales. Escribir, hablar y pensar maneras alternativas de entender a los seres humanos, su diferencia genérica y su igualdad específica, así como la vida social y política que puede desplegarse a partir de ellas, son ya por, sí mismas, tareas filosóficas.

2. ETAPAS DEL PENSAMIENTO FEMINISTA

El feminismo como teoría surge propiamente con la Revolución Francesa y los ideales ilustrados. No quiere decir esto que en los siglos anteriores no hubiera conciencia de los agravios comparativos que sufrían las mujeres, pero su descripción no pasaba de ser un listado de quejas y querellas, cual es el caso de Christine de Pizan y su *Ciudad de las Damas*. Los ideales revolucionarios e ilustrados de “libertad, igualdad y fraternidad” ofrecían, en cambio, las herramientas conceptuales necesarias para exponer las paradojas de la condición femenina. La lógica ilustrada es universalista y como tal, no admite diferencias entre los seres humanos. El feminismo se apresta a desvelar los sesgos patriarcales insertos en la teoría y prácticas cotidianas, y se presenta entonces como la consecuencia necesaria, radical, de la ilustración bien entendida. Obras paradigmáticas de este periodo son la *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana* (1791) de Olympe de Gouges y *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792) de Mary Wollstonecraft.

Los primeros movimientos organizados de mujeres para reivindicar derechos civiles, económicos y políticos básicos aparecen en el siglo XIX, y tienen su ejemplo más claro en la lucha por el sufragio universal (es decir, por la aplicación del derecho de voto a las mujeres), emprendida por feministas británicas (las Pankhurst o Emily Davidson) y norteamericanas (Elisabeth Cady Stanton), que tantos detractores concitó y a cuya defensa dedicaron sus esfuerzos John Stuart Mill y Harriet Taylor.

Conseguido el voto femenino (en Inglaterra en 1918, en España en 1933, en Francia en 1944), se sucede un periodo de latencia, al considerarse “solucionados” todos los problemas. Esta esperanza hará aguas tras la publicación de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir en 1949. Sus análisis desde la óptica existencialista revelaron hasta qué punto “la mujer no nace, (sino que) se hace”, y sirvieron para detectar las causas del “problema sin nombre” (por utilizar una de las expresiones de la época) que afectaba a las mujeres: su común condición de “Otras”, es decir, su permanente definición por relación con los varones y sus dificultades para llevar una existencia auténtica.

Los años sesenta y setenta trajeron consigo la movilización social y la multiplicación de argumentaciones desde diversos frentes, entre los cuales estaban las elaboraciones marxistas, estructuralistas, psicoanalíticas, radicales, liberales, etc. Como resultado de todos estos desarrollos, en nuestros días se distinguen normalmente dos grandes propuestas en cuanto a la forma de conseguir el acceso de las mujeres a los terrenos que le son tradicionalmente vedados. Por un lado, el *feminismo de la igualdad*, heredero del planteamiento ilustrado, defiende que las diferencias en las conductas y talentos de los hombres y de las mujeres se deben a una educación desigual, y aspira a promover la igualdad de los sexos. Por otro lado, el *feminismo de la diferencia*, vinculado a planteamientos postmodernistas, despliega un discurso de la excelencia que exalta la existencia de “virtudes femeninas propias” y busca recalificar en positivo lo que la cultura patriarcal ha ignorado o despreciado tradicionalmente. El debate entre estas dos aproximaciones continúa abierto y es de suponer que de él surjan las apuestas de futuro. (La bibliografía contiene entradas que representan estos distintos frentes.)

3. TAREAS DEL FEMINISMO FILOSÓFICO

La concienciación feminista se ha ido construyendo desde diversos puntos de partida. En concreto, la emancipación en cuestiones de género requiere el desarrollo de una argumentación filosófica que ha transcurrido a varios niveles:

En primer lugar, se examinaron críticamente las teorías filosóficas ya constituidas, a fin de descubrir las “perlas de la misoginia” pródigamente repartidas a lo largo de la historia de las ideas pasadas y presentes. Destacar aquellos pasajes particularmente sexistas y androcéntricos de autores reputados y sintomáticamente ocultos en la exposición usual de sus teorías, sirvió para mostrar las incoherencias teóricas y pragmáticas de las tomas de postura prácticas de los filósofos en cuestión pero, también, para introducir sospechas respecto de sus frecuentes aspiraciones universalistas. Más allá del argumento *ad hominem*, los análisis permitieron alumbrar los intereses que fundamentaban el uso de ciertos conceptos. De esta forma, se fue constituyendo un *corpus* crítico cada vez más completo y complejo, a partir del cual la teoría feminista pudo emprender la exploración de nuevos territorios.

En segundo lugar, la investigación histórica descubrió la existencia de numerosos textos silenciados de autoras que cuestionaron el orden establecido, y que representaron en su momento referentes polémicos para las ideas patriarcales. La construcción de una genealogía feminista ocupa así un puesto destacado en el desarrollo del feminismo contemporáneo.

En tercer lugar, la tematización de las relaciones entre los sexos implica la superación eventual de la tarea crítica, en favor de labores constructivas. Éste es quizá el punto más difícil y en el que nos encontramos hoy en día. La denuncia del sexismo y del androcentrismo, siempre necesaria, va dejando cada vez más espacio a una producción filosófica propia, que lo mismo se enmarca en los paradigmas de pensamiento actuales que busca la elaboración de nuevas propuestas. Es aquí donde especialmente se engarzan las discusiones a propósito de las estrategias que cabe adoptar para superar los desequilibrios de poder basados en el género. En este sentido, los resultados muestran que la introducción de la óptica feminista comporta transformaciones profundas en las conceptualizaciones al uso de la realidad ontológica, epistemológica, ética, política o estética. Emerge así un pensamiento al cual cabría denominar, ahora sí, como *filosofía feminista*.

En definitiva, el feminismo es, como lúcidamente señala C. Amorós, una teoría crítica que, en tanto que *teoría*, tematiza el sistema género-sexo y, en cuanto que *teoría crítica*, cuestiona o *irracionaliza* ese mismo sistema. La fuerza del feminismo reside, precisamente, en ser la propia comprensión del sistema de normas que define la identidad sexual y limita sus comportamientos, la que revela al mismo tiempo sus aspectos jerárquicos y de dominación. La labor filosófica se reviste entonces de un componente emancipatorio, pues vincula la concienciación con la lucha por la libertad y la igualdad. En todo caso, habida cuenta de lo demostrado que a estas alturas de la historia resulta confiar en la suficiencia del discurso teórico, haremos bien en conjurar cualquier tentación de suponer que el patriarcado caerá como resultado de la mera inercia argumentativa.

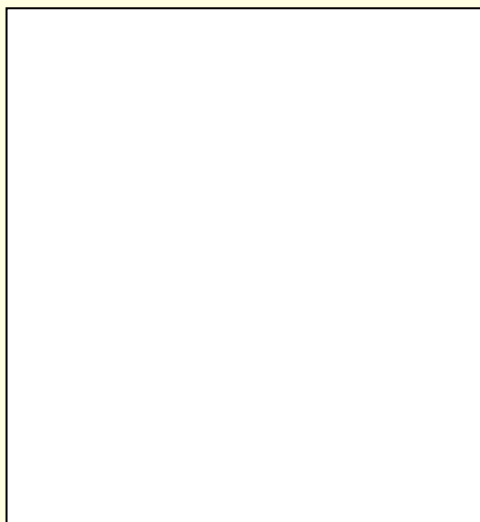
4. UNA MIRADA AL FUTURO

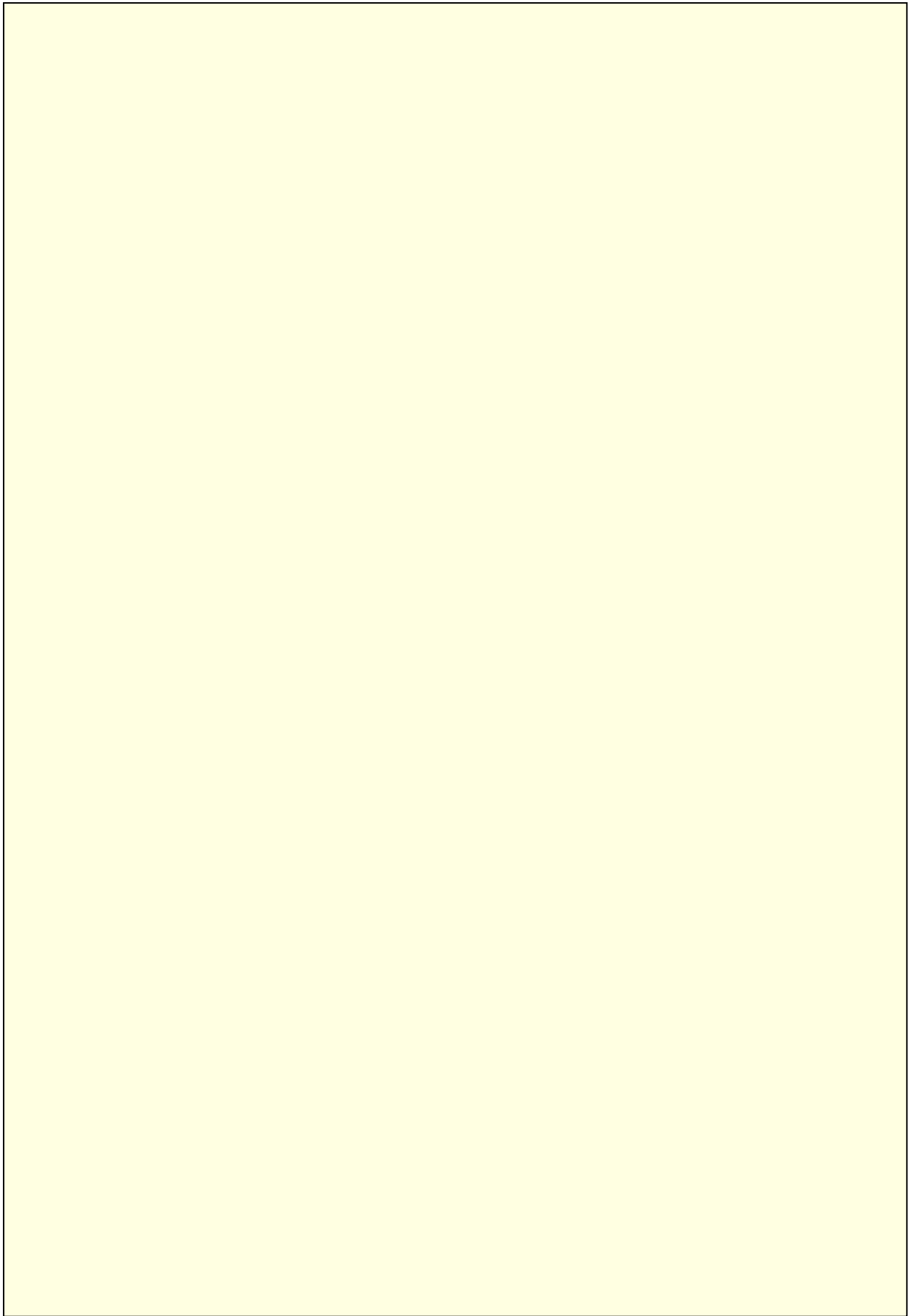
La situación actual dentro del feminismo es la de una enorme variedad de planteamientos, con premisas y objetivos diferentes, no siempre compatibles entre sí. Es obvio que no hemos podido ocuparnos con calma de ninguna de estas propuestas en

estas páginas. Como introducción al tema hemos optado, en cambio, por abordar algunas de las implicaciones de partida y de llegada de la teoría crítica feminista. El fecundo debate interno de esta disciplina muestra, desde luego, que la pregunta por la identidad genérica y la igualdad de los sexos, lejos de estar cancelada, continúa plenamente vigente. Por lo demás, ello no debería sorprendernos: al fin y al cabo la reflexión sobre el sentido de la existencia humana corre paralela a la propia existencia de mujeres y hombres.

MATERIAL DE APOYO

1. Vea la película *Thelma y Louise* y comente el planteamiento de la relación entre los sexos y de la identidad genérica, así como las propuestas de acción con sus limitaciones que allí se vierten.



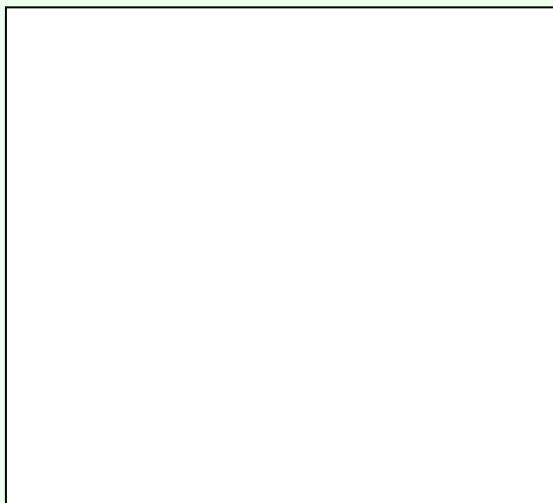


REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMORÓS, C.: *Tiempo de feminismo*. Madrid, Cátedra, 1997.
- AMORÓS, C. (ed.): *Feminismo y filosofía*. Madrid, Síntesis, 2000.
- AMORÓS, C. (coord.): *10 palabras clave sobre mujer*. Navarra, Verbo Divino, 1995.
- BEAUVOIR, S. de: *El segundo sexo*. Madrid, Cátedra, 1998.
- BENHABIB, S. y CORNELL, S. (eds.): *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia, alfonso el Magnànim, 1990.
- DIO BLEICHMAR, E.: *La sexualidad femenina de la niña a la mujer*. Buenos Aires, Paidós, 1997.
- FIRESTONE, S.: *Dialéctica del sexo*. Barcelona, Kairós, 1976.
- FRASER, N.: *Iustitia Interrupta*. Colombia, Siglo del Hombre, 1997.
- FRIEDAN, B.: *La mística de la feminidad*. Madrid, Júcar, 1974.
- IRIGARAY, L. : *Ese sexo que no es uno*. Madrid, Saltés, 1982.
- MILLET, K.: *Política sexual*. Madrid, Cátedra, 1995.
- MOLINA PETIT, C.: *Dialéctica femenina de la Ilustración*. Barcelona, Anthropos, 1993.
- OSBORNE, R.: *La construcción sexual de la realidad*. Madrid, Cátedra, 1993.
- PATEMAN, C.: *El contrato sexual*. Barcelona, Anthropos, 1995.
- POULLAIN DE LA BARRE, F.: *De la educación de las damas*. Madrid, Cátedra, 1993.
- PULEO, A. (coord.): *La Filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica*. Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1996.
- PULEO, A.: *Filosofía, género y pensamiento crítico*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000.
- STUART MILL, J. y TAYLOR MILL, H.: *Ensayos sobre la igualdad sexual*. Barcelona, Península, 1973.
- VALCÁRCEL, A.: *Sexo y filosofía*. Barcelona, Anthropos, 1991.
- WOLLSTONECRAFT, M.: *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid, Cátedra, 1994.

EJERCICIO PRÁCTICO

1. Consulte el informe de las Naciones Unidas *El estado de la población mundial 2000*, titulado “Vidas juntas, mundos aparte. Hombres y mujeres en tiempo de cambio” (www.unfpa.org) y recoja algunos datos sobre la discriminación y desigualdad femenina.
2. Lea el capítulo introductorio de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir y resuma sus tesis principales. Comente su declaración “la mujer no nace, sino que se hace” a raíz de esas tesis.
3. ¿Piensa que hay “virtudes femeninas propias” y “virtudes masculinas propias”? Argumente su respuesta a la luz de lo aprendido en esta lección.
4. ¿Qué cree que quiere decir Bernadette Mosala al observar que “cuando los hombres están oprimidos, es una tragedia; cuando las mujeres son oprimidas, es una tradición”.



EVALUACIÓN

1ª Pregunta

Explique la conexión entre la filosofía y el feminismo.

Respuesta

2ª Pregunta

Explique las diferencias entre el feminismo de la igualdad y el de la diferencia.

Respuesta

3ª Pregunta

El término género se refiere a características que varían en función del contexto histórico y cultural.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

4ª Pregunta

Sexismo es la defensa de la inferioridad de uno de los sexos, normalmente el femenino.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

5ª Pregunta

Androcentrismo es el punto de vista parcial masculino que hace de la experiencia masculina la medida de todas las cosas.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

6ª Pregunta

Existen teorías feministas anteriores a la Ilustración.

Respuesta

Verdadero: ☐

Falso: ☒

7ª Pregunta

Simone de Beauvoir identifica a la mujer con lo “Otro” que el hombre.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

8ª Pregunta

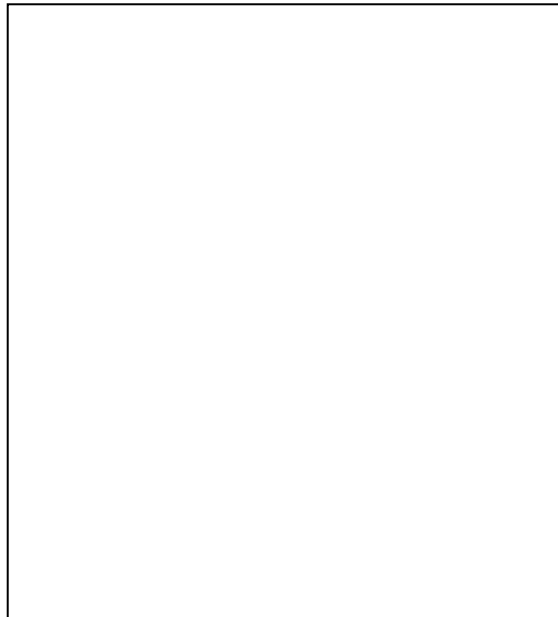
El feminismo filosófico es una teoría crítica.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

LECCIÓN 21. TOMÁS DE AQUINO



CONTENIDO TEÓRICO

Tomás de Aquino (ca.1225-1274) llevó a cabo un riguroso proceso de integración de elementos procedentes tanto del racionalismo y naturalismo griegos como del pensamiento cristiano. Su firme distinción entre fe y razón significó la reivindicación definitiva de la autonomía de la filosofía en la Edad Media. En este sentido, su obra, considerada en tanto que discurso filosófico, se esfuerza por entender la realidad del mundo y del ser humano desde la autonomía de la razón. Pero la presencia de Dios, dado su carácter de hombre religioso, impregna todo su discurso.

Debido a la complejidad y extensión de su sistema filosófico, abordaremos aquí su descripción de la acción humana, tal y como aparece en su *Suma de teología*, y dejaremos al margen otros asuntos de índole epistemológica o política. La exposición detallada de una parte de su sistema pretende transmitir las premisas, formas de argumentación y objetivos generales de Tomás de Aquino.

1. EL AGENTE HUMANO Y LA MULTIPLICIDAD DE LAS INCLINACIONES

Según Tomás de Aquino, todas las cosas desean el bien. Pero el bien se dice de las cosas que aparecen a un cierto agente como buenas, independientemente de si son realmente buenas o sólo parecen serlo. En general, hay dos causas que hacen aparecer las cosas como buenas a los individuos. La primera es la condición de la cosa misma propuesta como buena. Si algo es o no es bueno es una verdad objetiva que el intelecto humano, en principio al menos, está en condiciones de conocer. La segunda es la condición en que se encuentra la persona a quien se propone la cosa. La persona puede ser afectada por varias pasiones procedentes del apetito sensible que hacen que algo le parezca conveniente cuando no le parecería así de no estar afectado. De acuerdo con este ejemplo, la bondad o maldad de una cosa puede ser juzgada más imparcialmente cuando el alma no está afectada por las pasiones del apetito sensible. Éste es el estado en el que la razón puede guiar a la voluntad mucho mejor hacia su bien propio.

La importancia de estas tesis generales en relación a la explicación de la acción humana es que las cosas que aparecen como buenas a una cierta persona deben ser consideradas como los fines de sus acciones, dado que la bondad, en cualquiera de sus tres modos básicos --lo útil, lo conveniente y lo placentero-- tiene siempre el aspecto de una causa final en relación a la generación y la explicación de las acciones. Sin el conocimiento de estos fines no sería posible hacer inteligible qué es lo que el agente está haciendo y por qué lo está haciendo. Así pues, la condición básica de los seres humanos es la de estar afectados por diversas inclinaciones hacia cosas muy diversas. Para Aquino, hay tres clases de inclinaciones y sus correspondientes objetos: el apetito natural hacia los objetos naturales, el apetito sensible hacia los objetos sensibles, y el apetito racional, o voluntad, hacia los objetos intelectuales o volitivos.

2. EL APETITO NATURAL Y LA FELICIDAD HUMANA

Analicemos ahora los principales elementos que contribuyen a que una cosa aparezca como buena a un cierto agente. Empecemos con el apetito natural. Tomás de Aquino define el apetito natural como aquella inclinación que cada cosa tiene, por su propia naturaleza, hacia algo. El punto de vista tomista acerca del apetito natural presupone, en primer lugar,

determinadas tesis acerca de los géneros naturales, y, en segundo, la aceptación de las explicaciones teleológicas de la naturaleza. Para Tomás de Aquino, como para Aristóteles, a quien sigue de cerca en éste como en tantos otros puntos, la biología metafísica está en la base de su teoría de la acción. Todas las especies tienden naturalmente hacia su propio bien. Por consiguiente, no existe un bien específico genérico para todas las especies naturales. Qué sea el bien para un hombre no será lo mismo que para un árbol. De acuerdo con esta teoría del bien, los miembros de cada especie desearán naturalmente lo que es característico de esa especie. No se puede determinar qué es el bien para un individuo si no se sabe a qué especie natural pertenece. Los miembros no defectuosos de una especie natural emprenderán aquellas acciones que les conduzca a su florecimiento, es decir, a ser un buen ejemplar de esa especie, a alcanzar su bien natural específico. En este sentido, es plenamente inteligible decir "un buen hombre" o "un buen pino".

Para Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, el nombre genérico de aquello hacia lo que los seres humanos tienden por naturaleza es el de *felicidad*. El hombre desea naturalmente la felicidad. Dado que la felicidad es el objeto propio y el fin último del apetito natural del hombre, la felicidad será su bien supremo y primario y, por consiguiente, su bien último. Cualquier cosa que vaya en contra de este fin último debe ser considerada como necesariamente mala. Además, en tanto que fin último, la felicidad es la fuente primaria de la generación de la acción humana y aquello en virtud de lo cual hacemos cada una de nuestras elecciones. Sólo si prestamos atención a este hecho podremos qué hace una persona y por qué lo hace. Tomás de Aquino afirma que este fin último es la razón para elegir todo lo que elegimos. Esta afirmación significa que cada vez que elegimos hacer algo en nuestra vida cotidiana lo elegimos porque pensamos, correcta o incorrectamente, que es bueno para nosotros aquí y ahora, y que, por consiguiente, nos conducirá a la felicidad en un sentido u otro.

Todas estas tesis sugieren que nuestro bien último es algo objetivo e independiente de si lo deseamos conscientemente o no. La condición de este fin último es necesariamente buena. La principal implicación de esta tesis es que el fin último no es algo que podamos elegir, sino que es aquello en virtud de lo cual elegimos todo lo demás.

3. EL APETITO SENSIBLE Y SUS OBJETOS

Aparte de esta inclinación natural y necesaria hacia la felicidad que existe en todos los seres humanos, Tomás de Aquino piensa que los seres humanos están sujetos a las influencias de otras dos clases de inclinaciones. Al contrario de lo que pasa con el apetito natural en aquellos seres que no tienen ninguna capacidad de aprehender objetos --como, por ejemplo, las piedras--, los seres humanos tienen ciertos apetitos o inclinaciones por objetos que son consecuencia de su aprehensión. Tomás de Aquino distingue dos clases diferentes de aprehensión dependiendo de si el objeto ha sido aprehendido a través de los sentidos o sólo intelectualmente. Por una parte está la aprehensión de objetos a través de los órganos corporales, y, por otra, la aprehensión intelectual de objetos que no hace uso de órgano corporal alguno. Correspondientemente, hay dos clases diferentes de apetitos: el apetito sensible y el apetito intelectual o voluntad.

Las pasiones que tienen su origen en el apetito sensible son las principales responsables de la aparente bondad del objeto. Es en estas pasiones donde Aquino encuentra la principal fuente de la distorsión en la condición del agente cuando éste debe considerar qué objetos son buenos no sólo de una manera general, sino para él aquí y ahora. Este posible foco de distorsión no significa que el objeto que deseamos cuando, por ejemplo, estamos sufriendo una pasión del apetito concupiscible, sea malo en sí mismo. Los objetos del apetito concupiscible pueden ser --la mayoría de ellos lo son-- placenteros, y lo

que es placentero es bueno. De hecho, lo placentero es una de las tres categorías básicas en las que Aquino divide la bondad. Pero perseguir yo el placer aquí y ahora no es necesariamente lo mismo que perseguir lo que es bueno para mí aquí y ahora. En este sentido, no hay un solapamiento necesario y completo entre las cosas buenas que son realmente buenas y las cosas que son buenas desde el punto de vista del apetito sensible. En otras palabras, los objetos del apetito sensible, aunque sean buenos, no son necesariamente buenos en todas las circunstancias para todos los miembros de la especie humana. Perseguir exclusivamente esta clase de objetos puede conducir a la infelicidad tarde o temprano y a la ruina de la vida.

4. EL APETITO RACIONAL Y EL GOBIERNO DE LAS INCLINACIONES

Para evitar los peligros con los que el apetito sensible puede amenazar el propósito universal de la felicidad que es inherente a todos los seres humanos por su misma naturaleza, es necesario un apetito "superior" que pueda dirigir nuestras acciones e inclinaciones sobre fundamentos más seguros. Este apetito superior es el apetito racional o voluntad. El apetito racional es aquella inclinación que sigue a la aprehensión intelectual de los objetos. En este sentido, sólo la razón, cuando está ejerciendo adecuadamente la función que le es propia, es una guía firme de la acción humana en la persecución tanto del fin último como de los fines particulares que deben perseguir los seres humanos aquí y ahora para alcanzar este fin último. Si todo va correctamente, el objeto que el intelecto propone como bueno a la voluntad tiene una condición que no sólo es aparentemente buena, sino también realmente buena. El intelecto, en un buen estado de funcionamiento, es la fuente que siempre ofrece cosas buenas al apetito racional de una manera que permite a este apetito superior gobernar al apetito sensible.

Esta metáfora sugiere que el alma humana es un conjunto ordenado jerárquicamente de inclinaciones y apetitos que no siempre se mueven en la misma dirección con la misma fuerza. La condición del agente humano en cualquier tiempo está completamente determinada por el orden particular, disposición e interacción de estas múltiples inclinaciones y apetitos. Lo que un agente considera como bueno, y, por consiguiente, como un fin de sus acciones depende de esta disposición en cada momento. El equilibrio y correcto orden jerárquico de estas inclinaciones y apetitos es el mejor estado sobre cuyo fundamento el agente puede juzgar la bondad de una cosa y elegirla en la confianza de que ha elegido correctamente u bien para él. El intelecto es, dentro de esta estructura compleja, el elemento que debe juzgar si las cosas buenas que son propuestas por cada clase de inclinación deben ser perseguidas y deseadas por la voluntad. Pero si el fin del intelecto es el fin de toda acción humana y "felicidad" es el nombre de este fin, entonces la tarea del intelecto, en tanto que intelecto práctico, es conducir a los seres humanos a la felicidad.

5. DIOS COMO FIN ÚLTIMO DE LA ACCIÓN HUMANA

Según hemos visto, la felicidad es el objeto de nuestro apetito natural, y, por tanto, aquello hacia lo cual éste tiende como algo que es de hecho bueno y no como algo que es sólo aparentemente bueno. Pero además, Aquino considera que cabe una demostración de que la felicidad, como fin último de las acciones del hombre, tiene que existir realmente. En este intento de demostración de que existe un fin último, Aquino se apoya en la postura aristotélica de que la representación adecuada de las relaciones entre fines y medios es la de un orden jerárquico lineal. El fin último, cuya necesidad queda supuestamente

demostrada, es identificado con Dios.

Las razones que aduce Tomás de Aquino para sostener esta identificación son las siguientes. Dado que hay un fin último de la acción humana --el bien último, completo y universal de la felicidad--, es necesario determinar no sólo su existencia mediante un argumento formal como el que ha sido mostrado más arriba, sino también establecer materialmente su contenido. En este punto, sin embargo, comienzan la disparidad de opiniones entre los hombres. Unos dicen que el fin último es el placer, otros que el dinero, otros que el poder y la gloria, etc. Pero, según Tomás de Aquino, ni los bienes de fortuna, como la riqueza, los honores, la fama o el poder, ni los bienes corporales, como la salud, la fuerza, la supervivencia o el placer, ni los bienes del alma, como la memoria, la percepción, la imaginación o el pensamiento, pueden situarse en la posición privilegiada de ser el fin último de los seres humanos. Si la felicidad es el bien perfecto y completo que desean los hombres y su fin último, entonces su posesión hará que nuestros deseos cesen de una vez para siempre, ya que no habrá nada más allá que desear. Por lo tanto, si cuando obtenemos algo que ha sido largamente deseado por nosotros encontramos que su posesión no ha desterrado el deseo para siempre, podemos estar seguros de que no hemos alcanzado todavía el fin y bien últimos. Pero esto es precisamente lo que sucede con todos los bienes que antes he mencionado, con todos los bienes que Aquino llama genéricamente "creados". El fin último habrá de ser, por tanto, algo increado. Pero sólo Dios es un ser que no ha sido creado. Luego sólo Dios puede ser el fin universal que buscamos. Todas las demás cosas que no son Dios son buenas por participación.

Obviamente, en el argumento previo entran en juego tesis metafísicas y teológicas cuya discusión pormenorizada no puede tener lugar en este momento, aunque su importancia sea fundamental para entender la moral tomista. Pero, al menos, debe haber quedado claro que Tomás de Aquino concibe el estado de felicidad como un estado de quietud y de reposo para el deseo humano, como un estado que no puede proporcionar realmente ningún bien creado, los únicos que están a nuestro alcance en esta vida. Pero si éstos son los únicos que están a nuestro alcance, y si los bienes creados son buenos por participación del bien último, entonces en esta vida sólo llegaremos a tener una participación de la felicidad, pero no la felicidad completa y absoluta.

6. LOS PRECEPTOS DE LA LEY NATURAL Y SUS CLASES

La ley natural es el conjunto jerárquica y deductivamente ordenado de preceptos prácticos cuyo contenido y relación mutua está determinado de antemano por la razón práctica humana. Estos preceptos prácticos funcionan como guías que orientan la acción humana hacia el bien, y determinan las acciones buenas o malas. Dado que el ámbito de la razón práctica es la acción, y que toda acción se explica en función del fin al que tiende, el cual debe ser considerado como un bien por el agente, el primer principio de la razón práctica, es decir, de la ley natural, será el siguiente: hay que hacer el bien y promoverlo, mientras que el mal debe ser evitado. Los demás preceptos de la ley natural están fundados en éste.

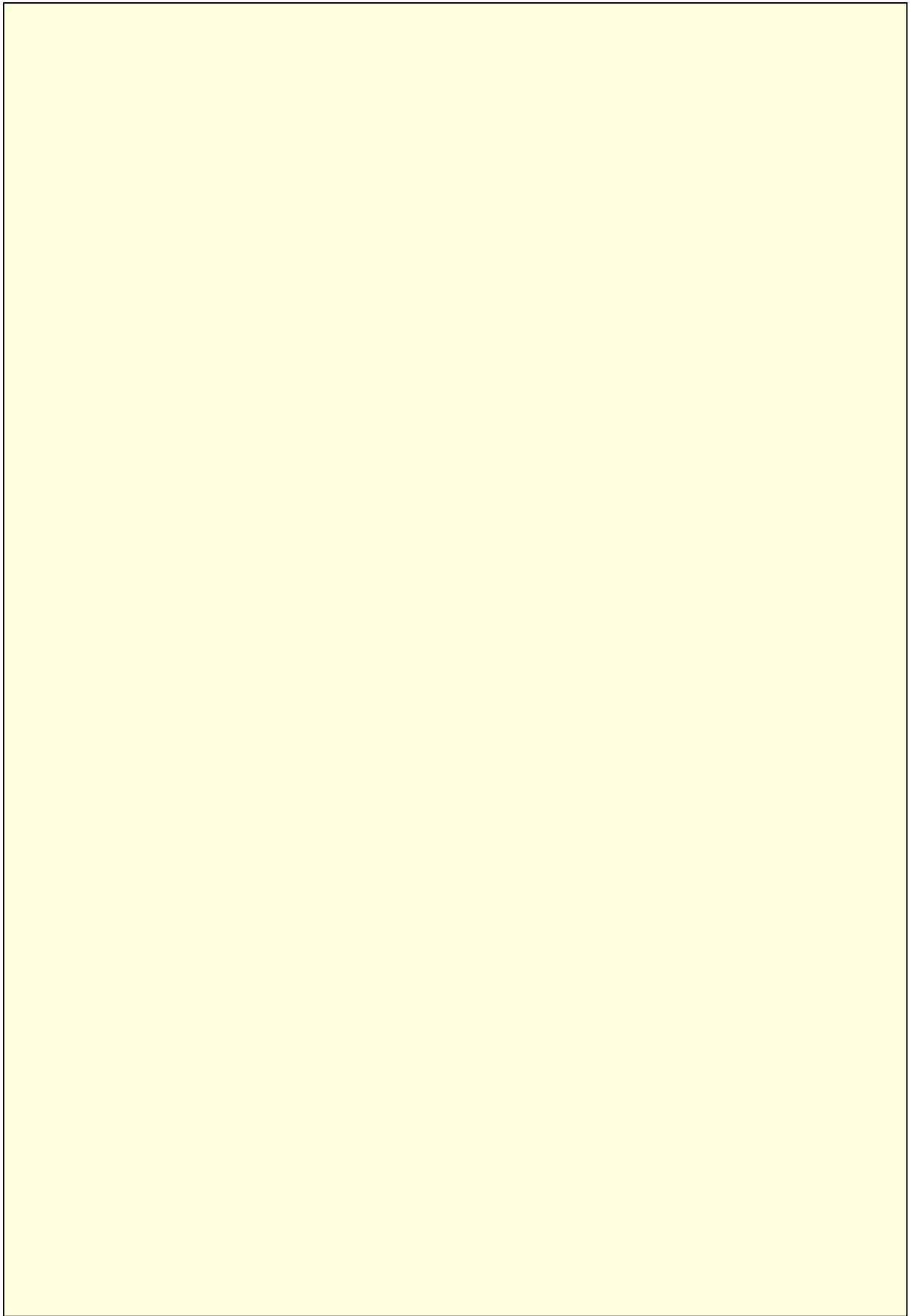
El segundo principio de la ley natural está fundado sobre la inclinación que toda sustancia natural tiene a perseverar en su propio ser. Por consiguiente, cualquier cosa que sea un medio para preservar la vida humana y para evitar los obstáculos que encuentre en su camino, pertenece a la segunda ley natural de la razón práctica.

En cuanto al tercer principio de la ley natural, está fundado en el hecho de que el hombre pertenece al grupo de las sustancias naturales animales y, como todo animal, tendrá una inclinación natural hacia aquello que la naturaleza ha enseñado a todos los animales. El contenido de la tercera ley natural es, por tanto, que cosas tales como la relación sexual y el cuidado de las crías son buenas, mientras que las contrarias son malas.

El origen del contenido de la cuarta ley natural está en el hecho de que el hombre

MATERIAL DE APOYO





REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LIBROS DEL AUTOR

Suma de teología. Madrid. Biblioteca de autores cristianos, 1988.

Suma contra los gentiles. Madrid. Editorial católica, 1968.

LIBROS SOBRE EL PENSAMIENTO DEL AUTOR

COPLESTON, F.: *El pensamiento de Santo Tomas*. México. Fondo de cultura económica, 1960.

GARCÍA LÓPEZ, J.: *Tomás de Aquino, maestro del orden*. Madrid, Cincel, 1985.

GILSON, É.: *La filosofía en la Edad Media*. Madrid, Gredos, 1990.

MACINTYRE, A.: *Tres versiones rivales de la ética. enciclopedia, genealogía y tradición*. Madrid, Rialp, 1992.

EJERCICIO PRÁCTICO

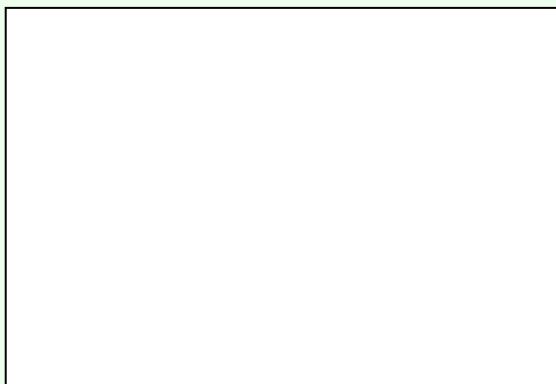
1. Comente el siguiente pasaje de Tomás de Aquino:

“Así como el intelecto necesariamente se adhiere a los primeros principios, así la voluntad debe necesariamente adherirse al fin último, que es la felicidad. Somos dueños de nuestras propias acciones en razón de ser capaces de elegir esto o aquello. Pero la elección lo es, no del fin, sino de los medios para el fin... Consecuentemente, el deseo del fin último no está entre aquellas acciones de las que somos dueños.” (*Suma de teología*: Ia, q.82 ,a.1)

2. Comente el siguiente pasaje de Tomás de Aquino:

“La felicidad es el fin último que el hombre desea naturalmente. Por consiguiente, su deseo natural es permanecer en la felicidad. Consecuentemente, a menos que junto con la felicidad adquiera un estado de inmovilidad, no será todavía feliz, dado que su deseo natural no ha llegado todavía al reposo. Cuando, por consiguiente, un hombre adquiere la felicidad, también adquiere la estabilidad y el reposo, con lo que todos están de acuerdo en concebir la estabilidad como una condición necesaria de la felicidad. De aquí que el Filósofo (Aristóteles) diga: No concebimos al hombre feliz como una especie de camaleón. Pero en esta vida no hay una estabilidad segura, ya que, por muy feliz que pueda ser un hombre, la enfermedad y la desgracia pueden sobrevenirle, de modo tal que esté impedido en la operación, cualquiera que ésta sea, en que consiste la felicidad. Por consiguiente, la felicidad última del hombre no puede encontrarse en esta vida. (*Suma contra gentiles*: L.3, cap. XLVIII).

3. Reflexione sobre la posible relación entre las nociones de ley natural y de derechos humanos.



EVALUACIÓN

1ª Pregunta

Explica la noción de ley natural.

Respuesta

2ª Pregunta

Describe el primer principio de la ley natural y razona su fundamentación en la filosofía tomista.

Respuesta

3ª Pregunta

Tomás de Aquino defendió la independencia de la razón respecto de la fe.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

4ª Pregunta

El fin último de la acción humana no es la felicidad.

Respuesta

Verdadero: ☐

Falso: ☒

5ª Pregunta

El alma humana es un conjunto de inclinaciones naturales, sensibles y racionales que no siempre se mueven en la misma dirección.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

6ª Pregunta

El intelecto o voluntad tiene como misión gobernar los apetitos sensibles y conducir la acción humana.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

7ª Pregunta

Tomás de Aquino sostiene que se puede demostrar la existencia de la felicidad y de Dios.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

8ª Pregunta

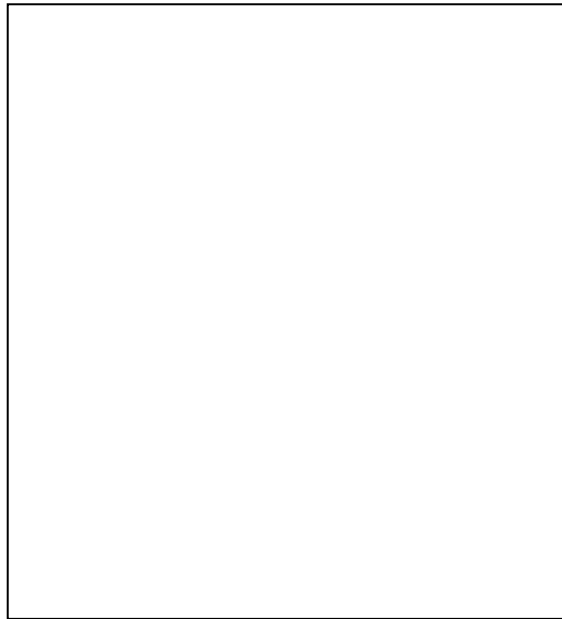
Alcanzar a Dios es la razón última de nuestras acciones y produce el cese de nuestros deseos.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

LECCIÓN 31. A. COMTE Y EL POSITIVISMO



CONTENIDO TEÓRICO

1. INTRODUCCIÓN

La sociedad europea del cambio de siglo del XVIII al XIX estaba sometida a profundas transformaciones políticas, sociales e intelectuales. En este contexto, la filosofía positiva se presenta como solución a la crisis europea y como herramienta de regeneración social. El deseo de reforma social se inspira en el modelo científico como el único que puede propiciar una nueva forma de vivir en comunidad. Con este objetivo, Comte (1798-1857) funda la **Sociología** o "física social", ciencia que descubre, desde un punto de vista empírico, las leyes del comportamiento humano a fin de permitir que la sociedad emprenda desarrollos futuros. La aplicación por vez primera del método científico al reino de lo social tuvo enormes consecuencias para la comprensión de la condición humana.

2. LA LEY DE LOS TRES ESTADOS

Comte aspira a encontrar una ley que explique la evolución histórica de los conocimientos y sociedades humanas, y que permita encontrar las claves de la transformación futura de la sociedad. El fundador del positivismo considera que hay un progreso constante en el espíritu humano que supone distintos estados de una forma necesaria. La transformación de la barbarie en civilización implica, por una parte, el desarrollo de los conocimientos y su aplicación a la mejora de las condiciones de vida y, por otra, el perfeccionamiento moral, como una tarea no sólo individual sino del conjunto de la sociedad.

El análisis del pasado permitirá a Comte descubrir la "**gran ley fundamental**": el paso de la edad teológica a la metafísica y de ésta a la positiva. No se trata sólo un proceso temporal, sino también de una evolución en el acceso a la verdad. En efecto, los estados **metafísico**, **teológico** y **positivo** se diferencian entre sí tanto por el objeto al que dedican sus especulaciones como por el método de investigación que emplean. Así, los objetos de estudio que caracterizan a esas tres épocas son, respectivamente, las fuerzas sobrenaturales, la esencia o naturaleza de las cosas, y las relaciones entre los acontecimientos. En cuanto al método de investigación, el estado teológico utiliza los razonamientos ficticios; el metafísico, las especulaciones abstractas; y el positivo, las observaciones empíricas. El espíritu teológico caracteriza nuestra inteligencia en el estado infantil o primitivo, pues se dedica a cuestiones radicalmente inaccesibles. La metafísica

aparece como el estado intermedio necesario en el desarrollo de la humanidad. El estado positivo constituye, en fin, el verdadero estado definitivo de la inteligencia humana, aunque es susceptible de un progreso interno.

Comte habla de "ley" porque los estados se suceden de cierta manera. Ley no significa una mera sucesión de estados que se han dado de una manera, pero podrían haberse dado de otra, sino una estructura necesaria del estado social y de su sucesión. A las épocas las llama "estado" porque es algo en que "se está", y porque cada estado viene de otros y va hacia otros. Este esquema inspira el famoso lema, "**Orden y progreso**". "Orden" como condición del progreso en tanto que las ideas y las costumbres hacen al estado "estable". "Progreso" como fin del orden pues todo estado vive de otros y lleva, por lo menos en principio, a otros.

Un "estado" corresponde entonces a la estructura social de una época determinada:

- a) Todo estado está caracterizado por la unidad que forman las ideas.
- b) Las ideas son las instancias supremas a las que indiscutiblemente apela todo individuo que pretende explicarse lo que ocurre.
- c) La unidad del régimen adopta el carácter de un saber más o menos racional.
- d) Esta unidad constituye la base sobre la que se asientan los modos de convivencia sociales.

Se entiende, por tanto, que estos tres estados son la plasmación de tres tipos de conocimientos: la filosofía teológica, la metafísica y la positiva.

Comte considera que la verdad de la ley de los tres estados se puede demostrar a partir de los siguientes hechos: 1) La propia evolución de las ciencias (sustitución de la astrología por la astronomía, por ejemplo). 2) Los restos de estados anteriores que perduran en las ciencias más perfeccionadas (seguimos orientándonos como si la Tierra fuera el centro del universo). 3) La evolución del saber en cada uno de los individuos muestra que somos teólogos en la infancia, metafísicos en la adolescencia y positivos en la madurez (textualmente, edad *viril*, *sic*).

Comte prueba también la **necesidad** de la ley de los tres estados al defender que toda época tiene necesidad de una teoría cualquiera para reunir los hechos y entenderlos. La teoría sirve de hilo conductor para interpretar los hechos, pero el espíritu humano no es capaz de fundar estas teorías directamente en los hechos. La necesidad de observar para construir teorías, y la necesidad de teoría para entender las observaciones y ordenarlas, nos lleva a un círculo vicioso. La única salida posible es crear una teoría cualquiera a partir de la cual observar ordenadamente y analizar la propia teoría. Luego la aparición de la teología es lógicamente necesaria.

3. EL SIGNIFICADO DE LA EXPRESIÓN "FILOSOFÍA POSITIVA"

La "filosofía" es para Comte el "sistema general de las concepciones humanas". En cualquier estado social hay siempre una serie de ideas últimas que fundamentan su estructura unitaria. La filosofía consiste en la reflexión sobre estas ideas últimas. El adjetivo "positiva" indica una forma de filosofar, aquella que observa los hechos y sus relaciones, es decir, la que busca establecer las leyes causales que gobiernan y explican los hechos.

El término "**positivo**" tiene para Comte además una serie de sentidos que permiten definir de manera más exacta su filosofía. 1) **Real**: La filosofía positiva abandona la investigación quimérica de las propiedades ocultas y se dedica a establecer correlaciones estrictas entre los fenómenos 2) **Útil**: Quita valor a la "vana satisfacción de una estéril curiosidad" y dirige los razonamientos a la mejora, individual y colectiva. "Saber es prever, y prever es proveer". 3) **Cierto**: Busca desarrollar leyes que permitan asegurar nuestros conocimientos, y acabar con "dudas sin fin" que caracterizan otros tipos de conocimientos. 4) **Preciso**: Evita las ambigüedades y alcanza un grado de precisión compatible con la naturaleza de los fenómenos y de nuestras necesidades. 5) **Constructivo**: Organiza sistemáticamente los acontecimientos, en vez de simplemente criticarlos. 6) **Relativo**: Comprende que las teorías dependen de un espacio y tiempo determinados, por lo que interpreta su validez en relación con ellos. 7) **Sentimental**: Da primacía al corazón sobre la razón para lograr el verdadero sentido del progreso social, la promoción moral.

El positivismo se basa en la defensa de la siguiente ley lógica fundamental: toda proposición que no pueda reducirse estrictamente al nuevo enunciado de un hecho, particular o general, no puede tener ningún sentido real e inteligible. La idea de hecho y la idea de ley serán, pues, las dos nociones fundamentales del saber positivo. En definitiva, el saber filosófico positivo es un conocimiento práctico que utiliza la lógica científica como metodología y que tiene en cuenta la experiencia como criterio fundamental del conocimiento. Defiende una visión progresista y acumulativa de la evolución humana, conforme a la cual, el mundo se presenta destinado a nuestro uso, manipulación y control.

¿En qué se diferencia la filosofía positiva de las otras ciencias? Comte señala que todas las demás ciencias emprenden investigaciones especializadas. La división del trabajo intelectual tiene el peligro de la especialización y la falta de una visión de conjunto. La solución consiste en desarrollar una filosofía positiva que estudie la generalidad

científica, descubra relaciones y principios comunes, transmita conocimientos filosóficos a los científicos y evite la dispersión. De esta manera, la filosofía concibe a las demás ciencias como sometidas a un método único y como formando parte de un plan general de investigaciones.

4. LA MORAL Y LA RELIGIÓN DE LA HUMANIDAD

El progreso sin límite de la humanidad tiene para Comte también un sentido de perfección moral, tanto a nivel individual como colectivo. La filosofía positiva no es sólo la solución a una crisis, sino también el único instrumento capaz de construir una nueva moral que conduzca a la mejora de la sociedad. Con ello se extiende el espíritu positivo a la parte preponderante de la existencia humana: la **vida afectiva**.

Para Comte, la pasión por la verdad ha de ir acompañada de orientación social. El individuo se pone al servicio de los demás al desarrollar el sentimiento, única fuerza capaz de armonizar todos nuestros actos en beneficio de la Humanidad. El amor es la condición de nuestra sociabilidad.

Para el positivismo clásico, el perfeccionamiento social y moral tiene como última meta la regeneración espiritual. En este sentido, Comte introduce en su proyecto una idea que quizá sorprenda: la Religión Positivista. No es una religión de culto a Dios, sino a la sociedad. Es pues una **Sociolatría** que busca la salvación colectiva. El diseño de la sociedad ideal positivista queda así completado.

5. CONCLUSIONES

La concepción racional de la realidad ofrece al ser humano la capacidad de comprenderla, controlarla, predecirla y manipularla. El ser humano se concibe a sí mismo como dueño de su destino. Esta confianza se traduce en la idea de que la lógica de la investigación científica conducirá a la mejora de la sociedad. El verdadero desarrollo humano no se limita al avance de los conocimientos, sino a su puesta en práctica con fines sociales y humanitarios.

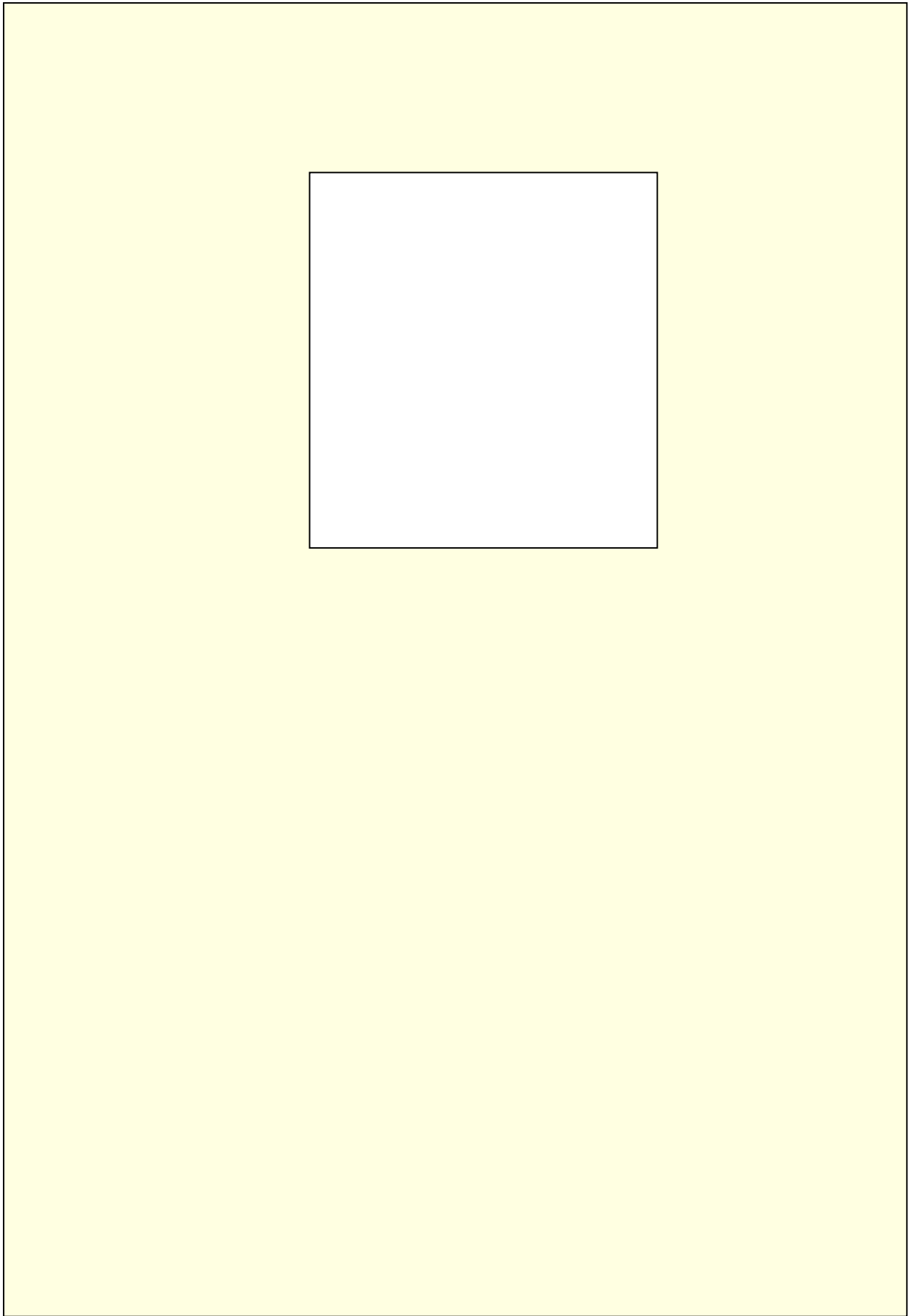
Sin embargo, frente a este optimismo histórico y a esta confianza en las capacidades de la racionalidad científica positivista (de conexión fundamentalmente ilustrada) y en el control del ser humano sobre su destino, habrían de plantarse generaciones posteriores de pensadores.

MATERIAL DE APOYO

1. Ilustración que represente la revolución industrial o algún desarrollo científico de la primera mitad del XIX (por ejemplo, la máquina de coser o el ferrocarril).

2. Esquema con las características principales de los tres estados del desarrollo de la Humanidad:

ESTADOS	MÉTODO	OBJETO	TIPO CONOCIMIENTO
<i>Teológico</i> (infantil)	Imaginación	Causas: · primera: por qué · última: para qué Voluntad divina, Politeísmo y mono- teísmo	Constructivo Absoluto Inaccesible
<i>Metafísico</i> (intermedio)	Especulación	Fuerzas abstractas personificadas Naturaleza	Destruyivo Absoluto Inaccesible
<i>Positivo</i> (maduro = viril (<i>sic</i>))	Razón + Observación	Leyes constantes de sucesión y	Constructivo Relativo
	Ver, prever, proveer	semejanza que regulan los hechos Único hecho general	Accesible No ley universal



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LIBROS DEL AUTOR

Oeuvres. París, Anthropos, 1968-1979.

Plan de trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad. Madrid, Tecnos, 2000.

Discurso sobre el espíritu positivo. Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

Curso de filosofía positiva. Madrid, Magisterio Español, 1987.

Catecismo positivista. Madrid, Nacional, 1982.

La física social. Madrid, Nacional, 1982.

LIBROS SOBRE EL PENSAMIENTO DEL AUTOR

ATENCIA, J.: *Positivismo, metafísica y filosofía de la ciencia en Auguste Comte*. Málaga, Universidad de Málaga, 1991.

ECHANO, J.: *Augusto Comte*. Madrid, del Orto, 1997.

ARNAUD, P.: *Sociología de Comte*. Barcelona, Península, 1971.

ARON, R.: *Las etapas del pensamiento sociológico*. Buenos Aires, Siglo XX, 1980.

ATENCIA, J.M.: *Hombre y ciencia en A. Comte*. Málaga, Ágora Ed., 1995.

BILBAO, A.: *El positivismo y la sociología*. Madrid, Saltes, 1979.

KOLAKOWSKY, L.: *La filosofía positivista*. Madrid, Cátedra, 1988.

LÖWITH, K.: *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Madrid, Aguilar, 1968.

MILL, J.S.: *Augusto Comte y el positivismo*. Buenos Aires, Aguilar, 1977.

NEGRO PAVÓN, D.: *Comte: positivismo y revolución*. Madrid, Cincel, 1987.

PETIT-SULLA, J.M.: *Positivismo, política y religión en Augusto Comte*. Barcelona, Acervo, 1978.

ZUBIRI, X.: *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid, Alianza, 1973.

EJERCICIO PRÁCTICO

1. ¿Vivimos hoy en un “estado positivo”? ¿En qué sí y en qué no?
2. Reflexione sobre la siguiente equivalencia: avance científico = bienestar individual = progreso social



EVALUACIÓN

1ª Pregunta Describa las principales características de los estados teológico, metafísico y positivo.

Respuesta

2ª Pregunta Defina los sentidos del término “positivo”.

Respuesta

3ª Pregunta La Sociología implica que los hechos humanos deben estudiarse desde una perspectiva científica.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

4ª Pregunta Comte habla de “ley de los tres estados” porque los estados se suceden de una manera necesaria.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

5ª Pregunta La aparición del estado teológico es una casualidad histórica.

Respuesta

Verdadero: ☐

Falso: ☒

6ª Pregunta No todas las proposiciones con sentido pueden reducirse a hechos observables.

Respuesta

Verdadero: ☐

Falso: ☒

7ª Pregunta Se puede concebir un sistema unificado de todas las ciencias.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

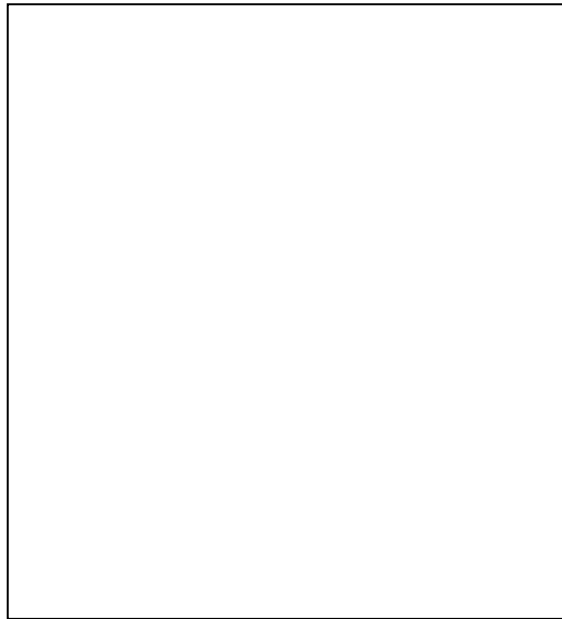
8ª Pregunta El desarrollo científico tiene como objetivo el progreso moral y espiritual de la sociedad.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

LECCIÓN 32. A. SCHOPENHAUER O EL PESIMISMO



CONTENIDO TEÓRICO

1. INTRODUCCIÓN

Frente al optimismo del idealismo (la razón es lo real) y del positivismo (la realidad es racional), Schopenhauer (1788-1860) defiende un **pesimismo** basado en la irracionalidad de la voluntad y en la negación de toda justificación, sentido o propósito a la realidad. La **existencia** humana cobra así tintes dramáticos, aunque puede ser redimida mediante un determinado estilo de vida. Tanto su pesimismo como su atención a la existencia humana son rasgos profundamente contemporáneos de su pensamiento.

2. EL MUNDO COMO VOLUNTAD

Para Schopenhauer, todos los objetos materiales, en su naturaleza íntima, son una fuerza primitiva, ciega, inconsciente e inaccesible al conocimiento. El universo es la manifestación de esa fuerza a la que llama **Voluntad**. El grado más bajo de la objetivación de la voluntad está constituido por las fuerzas naturales (gravedad, magnetismo, electricidad, estímulo). Los grados superiores son las plantas y los animales y, finalmente, los seres humanos. La más elevada objetivación de la voluntad es la idea, en el sentido de esencia universal y genérica. Toda vida y, en general, toda existencia, es el resultado de un único impulso subyacente, de la afirmación rotunda de la voluntad. Así pues, los hechos que normalmente observamos son apariencia, ilusión, sueño, lo que la filosofía india llama "velo de Maya". La verdadera realidad, lo que se oculta, es la Voluntad: no una voluntad finita, individual y consciente, sino la voluntad infinita, indivisible e independiente de toda individuación. "La voluntad es la esencia más íntima de todos los fenómenos" (*El mundo como voluntad y representación*, II, 21).

Podemos comprender este doble aspecto del mundo como realidad aparente (**fenómeno**) y de la voluntad como realidad en sí (**noúmeno**) mediante el análisis de la relación del ser humano con su propio cuerpo. Nuestro cuerpo no se nos aparece sólo como mero fenómeno, esto es, como objeto del mundo sometido a la ley de la causalidad; sino que se nos presenta también de manera más inmediata como voluntad. Así, interpretamos que nuestras acciones y movimientos son efectos de la voluntad. Para Schopenhauer, mi cuerpo y mi voluntad son, en realidad, una misma cosa. Este descubrimiento es el que le permite sostener que la voluntad está a la base del mundo. El pensamiento de Schopenhauer es, en definitiva, una filosofía de la voluntad.

3. LA VOLUNTAD ES PRIVACIÓN

"Todo querer nace de la necesidad y, por tanto, de la carencia y del dolor" (*El mundo ...*, III, 38). Voluntad es sinónimo de privación. Querer algo implica necesariamente la ausencia de lo que se desea. La voluntad es, pues, falta, deficiencia, indigencia y, por consiguiente, **dolor** y sufrimiento. La vida consiste en el esfuerzo constante por vencer esta carencia, esfuerzo que resulta vano pues en el momento mismo en el que el deseo se satisface, surge una nueva necesidad. El placer es sólo la cesación del dolor y, por consiguiente, un estado negativo y pasajero. Cuando el aguijón de los deseos y de las pasiones se hace menos intenso sobreviene el hastío, que es aún más insoportable que el dolor. En suma, la naturaleza de la voluntad consiste en la insatisfacción permanente.

Por otra parte, la voluntad es afirmación absoluta de sí misma. La voluntad es voluntad de vivir: un querer perpetuo e insaciable que no tiene más fin que el mantenerse en el ser. La voluntad se quiere a sí misma, pero no puede, por definición, conseguirse, puesto que si pudiera tenerse, dejaría entonces de ser. El ser de la voluntad es querer, seguir queriendo. La voluntad quiere querer, no satisfacerse; es, pues, esencialmente, **contradicción** y negación.

4. LA VIDA Y EL MUNDO PARTICIPAN DE LA CONTRADICCIÓN DE LA VOLUNTAD

Según la primera premisa de este argumento, la naturaleza es el escenario en el que la voluntad despliega objetivamente su querer. No hay nada más que la voluntad y sus objetivaciones, y toda existencia e inexistencia se traduce en términos de querer. De acuerdo con la segunda premisa, todo querer nace de la necesidad, la carencia y el sufrimiento. En consecuencia, la objetivación de la voluntad de vivir es la manifestación de la negatividad que ella implica. La metafísica de Schopenhauer se convierte así en una metafísica de la contradicción y de la negación: el mundo existe sólo para hacer posible su propia negación.

Dado que la voluntad es en sí contradicción, sus distintas manifestaciones compartirán este rasgo. La guerra de todo contra todo no es más que la manifestación de una voluntad que sobrevive devorando eternamente sus productos. Todo grado de objetivación de la voluntad se opone a otro y se ve inmerso, por tanto, en una **lucha**, derrota y victoria alternantes. Esto sucede en la naturaleza inorgánica, en el mundo vegetal y animal, y también entre los seres humanos para quienes la supervivencia a cualquier precio se convierte en el único objetivo. Luego el impulso fundamental de todo lo existente es el **egoísmo**: que perezca el mundo mientras yo me salve.

Como consecuencia de la lucha incesante de las objetivaciones de la voluntad por manifestarse, la vida y el mundo quedan teñidas de dolor y muerte. La existencia humana es un crimen, el pecado original que expiamos mediante el sufrimiento y la muerte. Schopenhauer cita a este respecto los versos de Calderón: "Pues el delito mayor del hombre es haber nacido" (*La vida es sueño*, I, 2) y debe pagar su delito de vivir con el castigo de la muerte. La historia se repite siempre la misma, y el destino del ser humano es el **sufrimiento**.

5. LA CULTURA DEL PESIMISMO

Para Schopenhauer, la **maldad** y la **irracionalidad** impregnan toda la naturaleza. Todo lo que existe es inherentemente terrible, violento y trágico. Frente al optimismo del panteísmo o del teísmo, este pensador sostiene que el mundo existe sólo para hacer posible su propia negación. Contra la tesis de Leibniz, de que éste es el mejor de los mundos posibles, Schopenhauer afirma justo lo contrario: se trata del peor de los mundos posibles. Posible no es lo que puede imaginarse con la fantasía, sino lo que realmente puede existir; y por poco peor que el mundo fuera, ya no podría existir.

La solución al problema del mal no consiste en relativizarlo, justificándolo como una consecuencia inherente a la existencia de bienes mayores o intentando mostrar el predominio cuantitativo del bien sobre el mal. El mal es algo absoluto y como tal hay que aceptarlo. Lo que realmente existe es el mal, el sufrimiento y la injusticia; el bien, la felicidad y la justicia son secundarios y mera ausencia de sus opuestos.

Ahora bien, la descripción del mal del mundo no conduce necesariamente a la desesperación. El pesimismo de Schopenhauer desemboca, en último término, en una

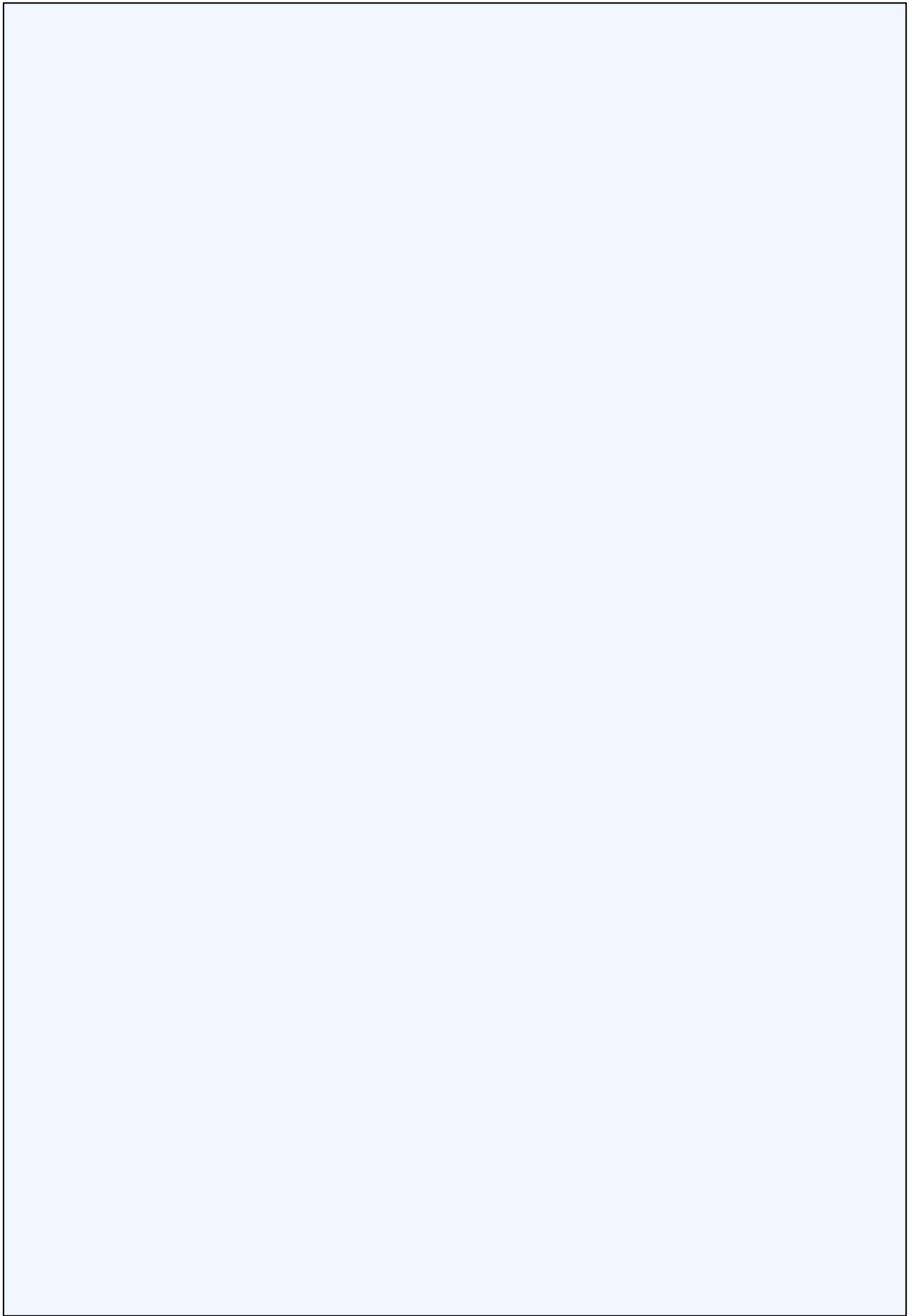
doctrina de la **salvación** basada en los únicos tipos de actividades humanas que pueden redimirnos de la sujeción a la voluntad: la estética y la ética (ascética).

6. EL ARTE Y LA VIRTUD COMO LIBERACIÓN DE LA ESCLAVITUD DE LA VOLUNTAD

Schopenhauer observa que el espectador de la obra de arte es un observador desinteresado: cuando estamos inmersos en el disfrute estético no nos ocupamos de nosotros mismos. El artista escapa a sus necesidades en el momento de creación. “Cuando una ocasión exterior o una disposición interior nos aparta de repente de la infinita corriente de la voluntad, [cuando] la atención ya no se dirige a los motivos de la voluntad sino que aprehende las cosas libres de su relación con el querer y las considera, por tanto, de modo desinteresado, ... aparece entonces de repente y por sí misma aquella calma siempre buscada en la satisfacción de la voluntad ... y nos encontramos en un estado de bienestar total” (*El mundo...* III, 38). El **arte** nos libera de nuestra voluntad, siquiera sea por unos instantes, y en eso consiste precisamente su limitación: se trata de una vía de escape sólo temporal. La experiencia artística es “un aquietador de la voluntad, [pero] no libera de la vida para siempre sino sólo momentáneamente, no es el medio de escaparse de la vida sino tan sólo un momentáneo consuelo en medio de ellas, hasta que, gastada así su fuerza y cansado al fin del juego, atienda a lo serio” (*El mundo...*, III, 52).

La liberación verdadera sólo puede consistir, para Schopenhauer, en desengañarnos de la cadena eterna del deseo. El progreso moral, si existe, exige rechazar la voluntad de vivir con todas sus manifestaciones de egoísmo, autoafirmación, odio y conflicto. La negación de la voluntad de vivir en el ser humano implica un rechazo de sí mismo. El **ascetismo** y la mortificación logran romper la ilusión de la individualidad; la simpatía y la caridad me sitúa al mismo nivel que los demás. “De todo lo anterior se sigue que la negación de la voluntad de vivir, que es lo que se llama resignación total o santidad, procede siempre de la apaciguación de la voluntad y consiste en el conocimiento de su contradicción interna y su esencial negatividad, las cuales se expresan en el padecer de todo ser viviente. ... Por consiguiente, la esencia de la negación no estriba en aborrecer los sufrimientos sino los goces de la vida.” (*El mundo...*, IV, 69). Gracias al ascetismo, el mundo adquiere un significado moral y el sujeto desarrolla su libertad.

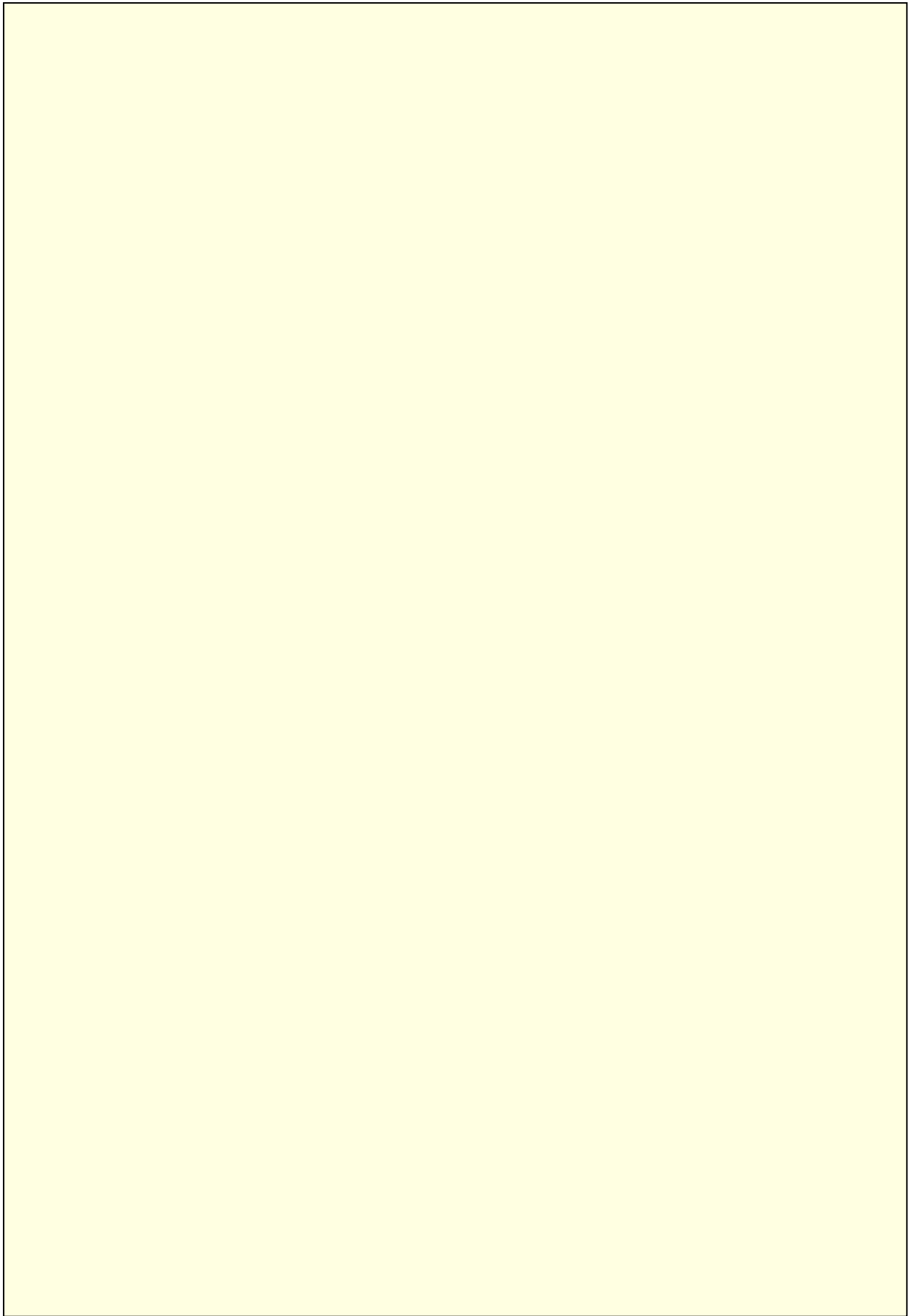
Con esta conclusión llega a término el planteamiento de Schopenhauer, si bien todavía hemos de mencionar una breve reflexión sobre la viabilidad de su propuesta. Si, por definición, somos voluntad, voluntad de vivir, negarnos sería desaparecer. Si la voluntad se vuelve sobre sí misma y se niega, entonces no queda nada. Dicho con otras palabras, ¿cómo podemos nosotros mismos negar aquello en lo que en último término consistimos? ¿Es este gesto teóricamente posible? ¿Es una salida prácticamente realizable?



MATERIAL DE APOYO

- Imagen de Maya, divinidad hindú.
- Ilustración de J. M. William Turner que represente una gran tormenta marítima.





REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LIBROS DEL AUTOR

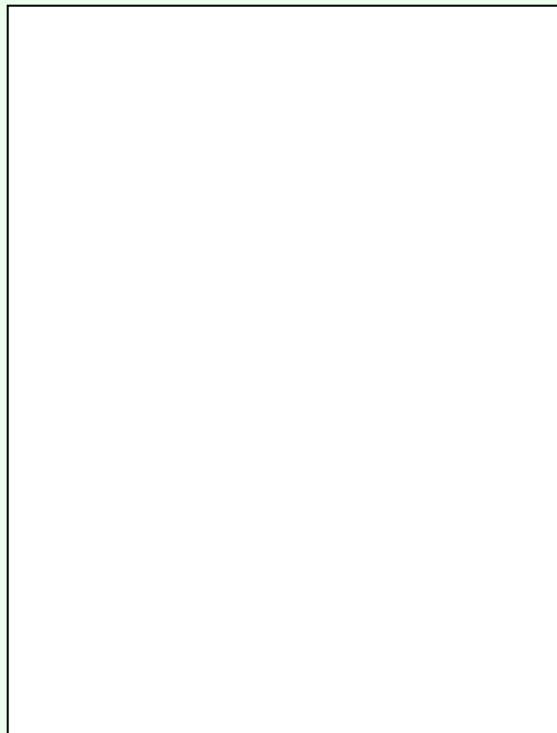
- Sämtliche Werke*. von Löhneysen, W. (ed.). Stuttgart/Frankfurt, Suhrkhamp, 1986.
- De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid, Gredos, 1998.
- El mundo como voluntad y representación*. Barcelona, Orbis, 1985.
- Sobre la voluntad en la naturaleza*. Madrid, Alianza, 1998.
- Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid, Siglo XXI, 1993.
- Metafísica de las costumbres*. Madrid, Debate/CSIC, 1994.
- Parerga y Paralipómena*. Málaga, Ágora, 1997.

LIBROS SOBRE EL PENSAMIENTO DE SCHOPENHAUER

- BALLESTEROS, E.: *Presencia de Schopenhauer*. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1992.
- CABADA, M.: *Querer o no querer vivir: El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*. Barcelona, Herder, 1994.
- GARDINER, P.: *Schopenhauer*. México, FCE, 1997.
- LAPUERTA, F.: *Schopenhauer a la luz de las filosofías del Oriente*. Madrid, Cims, 1998.
- MACEIRAS, M.: *Schopenhauer y Kierkegaard. Sentimiento y pasión*. Madrid, Pedagógicas, 1994.
- MAGEE, B.: *La filosofía de Schopenhauer*. Madrid, Cátedra, 1991.
- NIETZSCHE, F.: *Schopenhauer como educador*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- ORTIZ, J.M.: *Del sufrimiento a la virtud: fundamentación de la ética en Schopenhauer*. Pamplona, Universidad de Navarra, 1995.
- PHILONENKO, A.: *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Barcelona, Anthropos, 1989.
- PLANELLS, J.: *Representación y expresión en la filosofía de Schopenhauer*. Valencia, Universidad de Valencia, 1988.
- PULEO, A.: *Cómo leer a Schopenhauer*. Madrid, Júcar, 1991.
- RÁBADE, A.: *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*. Madrid, Trotta, 1995.
- SAFRANSKI, R.: *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Madrid, Alianza, 1998.
- SAVATER, F.: *Schopenhauer : la abolición del egoísmo*. Barcelona, Montesinos, 1986.
- SUANCES, M.: *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*. Barcelona, Herder, 1989.
- URDANIBIA, J. (ed.): *Los antihegelianos. Kierkegaard y Schopenhauer*. Barcelona, Anthropos, 1990.
- WALLACE, W.: *Arthur Schopenhauer*. Barcelona, Nuevo Arte Thor, 1988.

EJERCICIO PRÁCTICO

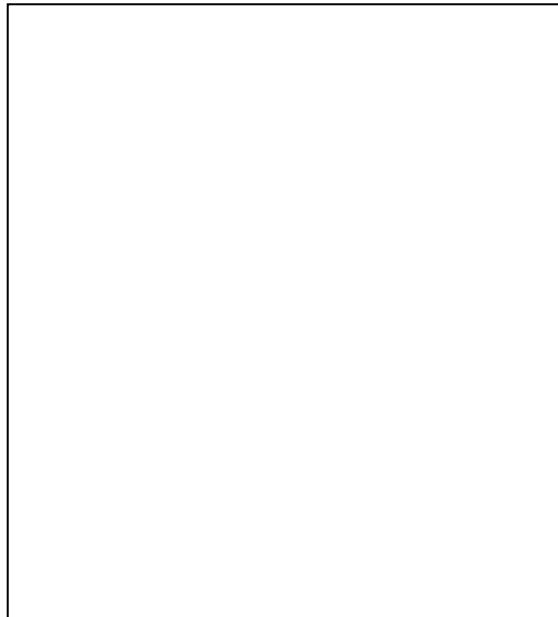
1. Encuentre un ejemplo vital que se adapte a la concepción schopenhaueriana de la rueda de deseos como encadenamiento perpetuo de insatisfacciones.
2. Analice una experiencia estética concreta (la contemplación de un cuadro, la audición de una pieza musical) y encuentre los rasgos que permiten definirla como una acción desinteresada, no sometida a los vaivenes de la voluntad.
3. Reflexione sobre las posibilidades y limitaciones que comporta la vida ascética en un planteamiento como el de Schopenhauer.



EVALUACIÓN

1ª Pregunta	Presenta en forma de premisas y conclusión el argumento de Schopenhauer.
Respuesta	
2ª Pregunta	Explica claramente en qué consiste la irracionalidad de la voluntad.
Respuesta	
3ª Pregunta	Todo es, en último término, voluntad.
Respuesta	Verdadero: <input checked="" type="checkbox"/> Falso: <input type="checkbox"/>
4ª Pregunta	El ser humano puede satisfacer, en determinadas circunstancias, sus deseos.
Respuesta	Verdadero: <input type="checkbox"/> Falso: <input checked="" type="checkbox"/>
5ª Pregunta	La contradicción en que consiste la voluntad explica la guerra de todos contra todos.
Respuesta	Verdadero: <input checked="" type="checkbox"/> Falso: <input type="checkbox"/>
6ª Pregunta	La presencia de mal en el mundo se puede justificar a partir de la presencia también de bien en él.
Respuesta	Verdadero: <input type="checkbox"/> Falso: <input checked="" type="checkbox"/>
7ª Pregunta	En la contemplación estética prestamos atención a nuestros intereses.
Respuesta	Verdadero: <input type="checkbox"/> Falso: <input checked="" type="checkbox"/>
8ª Pregunta	La vida ascética es un ejemplo de libertad humana.
Respuesta	Verdadero: <input checked="" type="checkbox"/> Falso: <input type="checkbox"/>

LECCIÓN 33. KIERKEGAARD O EL PROBLEMA RELIGIOSO EN LA MODERNIDAD



CONTENIDO TEÓRICO

1. INTRODUCCIÓN

La filosofía de Kierkegaard (1813-1955) es, ante todo, una reflexión sobre la existencia humana. En el caso del ser humano, existir no consiste meramente en dejarse vivir, sino en desarrollar un proyecto de vida mediante la libre elección entre alternativas y el compromiso con cada decisión tomada. La existencia auténtica consiste así en el esfuerzo por llegar a ser cada vez más un individuo y cada vez menos un simple miembro de un grupo o colectividad. Para Kierkegaard, la equivocación de la filosofía en general y, en especial, del idealismo vigente en su época, consiste en menospreciar la vida individual y definir lo particular como un mero momento en la historia del desarrollo del espíritu absoluto. La valoración de lo universal sobre lo particular es un planteamiento erróneo, tanto si lo universal remite al Estado, a una clase social o económica, a la humanidad en su conjunto o a un pensamiento abstracto absoluto. El intento de fundirse con lo universal equivale, en último término, a rechazar la responsabilidad de vivir una existencia propia.

¿En qué consiste esta existencia auténtica? Según el pensador danés, la contestación a esta pregunta requiere tomarse en serio el único problema del cual depende la interpretación de nuestro pasado y de nuestro futuro, a saber, la salvación personal. La tarea fundamental del ser humano consiste entonces en prepararse para la relación cara a cara con Dios, pues sólo en la relación con Él adquiere sentido la existencia. De ahí que la filosofía de Kierkegaard contenga una descripción dialéctica de las etapas que el hombre recorre, antes de llegar a realizarse de manera plena como individuo. Lo importante de la transición de una etapa a la siguiente consiste en que ésta se realiza no por un razonamiento lógico, sino por un acto de voluntad libre.

2. LAS LIMITACIONES DE LA ABSTRACCIÓN

La filosofía de Kierkegaard parte de la distinción entre conocimiento objetivo y subjetivo. La teoría del conocimiento objetivo exige que en el proceso de producción del conocimiento no haya implicación del sujeto. El investigador objetivo piensa que el resultado de sus investigaciones se sigue mecánicamente de su proceder, es decir, que es independiente de quién sea el individuo, de cuál sea su voluntad, interés o empeño. Para Kierkegaard, en cambio, es una ingenuidad pretender que el conocimiento sea un proceso automático en el que el investigador no tiene nada sustancial que aportar. La verdad no es una función sólo del objeto de conocimiento sino del proceso por el cual un ser humano se la apropia, la hace suya, la vive: “La verdad es una verdad cuando es verdad para mí.”

Esta distinción le sirve a Kierkegaard para señalar que ninguna investigación objetiva es capaz de hacerse cargo del único problema que verdaderamente preocupa a los humanos: el sentido de nuestra existencia. Ni el científico, ni el erudito, ni el pensador abstracto se implican en el resultado de sus investigaciones, sino que permanecen al margen y evitan relacionar sus conocimientos con su vida. Para Kierkegaard, mientras lo único que hagamos mediante nuestras reflexiones sea elucubrar desde una perspectiva ajena a nosotros mismos, nada nos interesará lo suficiente como para poner toda nuestra vida en vilo y mantenernos a la expectativa, pendientes del resultado de la investigación. Por el contrario, el único asunto que nos puede absorber por completo es preguntarnos por la clave de nuestra existencia, de la de cada uno en particular. La existencia auténtica consiste entonces en poner toda nuestra atención en resolver lo único que nos interesa

infinitamente, aquello en lo que de verdad nos va la vida.

Pues bien, el tema que más nos puede interesar, del cual depende el resto de nuestra existencia, es el de nuestra existencia futura. Al fin y al cabo, el único telos del ser humano es seguir viviendo, existir, ser real. De ahí que el tema fundamental de nuestras investigaciones sea nuestra salvación, pues de la posición que adoptemos depende todo nuestro futuro y toda interpretación de nuestro pasado. El problema consiste en "la relación del individuo con el cristianismo" y no "en la verdad del cristianismo". El investigador objetivo del cristianismo (el historiador, el filólogo) "carece de la pasión personal infinita que se dirige a su salvación eterna", no investiga para decidir si hay salvación, ni si está a su alcance. Al contrario, el investigador piensa que enrolarse en la tarea científica con vistas a obtener alguna certeza acerca de la propia salvación constituye un sentimentalismo impropio. De ahí que para realizar este tipo de investigaciones objetivas no sea siquiera necesario ser creyente. Para Kierkegaard, en cambio, sólo quien tiene fe, quien está convencido de la verdad del cristianismo, puede investigar de manera subjetiva su relación con éste. La perspectiva individual, la conciencia de lo que nos jugamos en el empeño, la importancia vital de los resultados caracterizan la "preocupación del individuo que se *interesa con pasión infinita* por su relación con el cristianismo".

Así pues, el problema fundamental de nuestra existencia es la decisión que tomemos respecto al tema de nuestra salvación, pues de ella dependerá el tipo de proyecto vital que queramos desarrollar. En este punto, las dos únicas decisiones posibles son o la pasión personal infinita, o la vida del investigador que, por muy esforzada que sea, nunca llegará a profundizar en lo que de verdad importa. La filosofía de Kierkegaard es, a partir de aquí, una descripción de las etapas necesarias para comprender el sentido de nuestra existencia.

3. LOS ESTADIOS DE LA VIDA

Al describir las alternativas que se le ofrecen al ser humano, entre las cuales ha de escoger, Kierkegaard traza un camino vital compuesto de tres etapas: la estética, la ética y la religiosa.

En el **estadio estético**, representado por la figura de Don Juan, nuestras acciones están orientadas al disfrute sensual y emotivo. El estado de ánimo momentáneo, la espontaneidad y la dispersión gobiernan nuestro comportamiento. En esta fase, el individuo cree al principio que su existencia es la expresión máxima de la libertad, pero luego descubre que no es un ser libre, sino un organismo psicofísico movido por las leyes de la causalidad. Aparece entonces una vaga conciencia de insatisfacción que se acrecienta con el tiempo. Esta situación coloca al individuo ante la siguiente alternativa: vivir desesperado o cambiar su comportamiento. Es importante resaltar que el mero reconocimiento de su situación no basta, sino que debe optar y aceptar el compromiso: o lo uno o lo otro.

Si en la vida estética, el individuo deja transcurrir la vida pasivamente y se pliega a los acontecimientos, en el **estadio ético**, el individuo se centra por primera vez en sí mismo, quiere vivir la propia vida y elegir lo que sucede. En esta fase, el individuo acepta los principios morales universales, en relación con los cuales define su forma de vida. Las figuras paradigmáticas de este estadio son Sócrates y Antígona, personajes dispuestos a dar su propia vida en defensa de la ley. La vida ética se caracteriza no tanto porque el individuo escoja el bien, sino porque elige que haya contraste entre bien y mal. Elegir el bien es una consecuencia de no querer ser indiferente hacia ambos. El problema surge cuando el individuo se percata de la dificultad de vivir conforme a las normas que él mismo se ha dado. Al principio, la conciencia ética no asume la posibilidad real del

pecado, cuenta con que la debilidad humana es superable por la fuerza de la voluntad. Con el tiempo, sin embargo, se da cuenta de lo imposible que es alcanzar la virtud. La desesperación crece y da lugar a la antítesis ética, antítesis que sólo puede ser superada mediante el acto de fe. Al llegar a esta situación, se enfrenta de nuevo a una alternativa: escoger o rechazar el punto de vista de la fe.

En el **estadio religioso**, el individuo establece una relación directa con Dios. Para Kierkegaard, todo hombre es una mezcla de finito e infinito. En cuanto ser finito, el hombre está separado de Dios. En cuanto ser infinito, si bien el hombre no es Dios, es un movimiento básico hacia Él. El hombre religioso deviene lo que realmente es: un individuo ante Dios. La vida de Abraham ejemplifica el tránsito por las distintas etapas. El abandono del estadio estético corresponde a la huida por el desierto, lejos de comodidades. El alejamiento del estadio ético se da al estar dispuesto a sacrificar a su hijo Isaac y a contravenir todas las normas morales por cumplir con su fe. La confianza en que más allá de las normas morales hay que obedecer la voluntad de Dios, es la característica del estadio religioso. El deber consiste en respetar la voluntad de Dios. Su fe hace que quiera lo que quiere Dios. No obstante, el individuo religioso no escapa al drama de la existencia, pues el terrible problema al que se enfrenta se encierra en la pregunta: ¿y si todo fuera una crisis, un engaño? Abraham estaría en ese caso perdido, pues su acción sería absurda e inútil. Lo peor de esta situación es que si habla, expresaría la duda religiosa; si calla, nadie le entiende. En esto reside el verdadero sufrimiento, en la aceptación en silencio de la duda. Precisamente este silencio es lo que hace ininteligible y horrible el comportamiento de Abraham para un espectador. Kierkegaard muestra que la única salida a esta situación es el Absurdo, que él concibe por la fe. "Creo, a pesar de lo que disponga la moralidad, en virtud del absurdo." Se desvaloriza así el papel de la razón, y se acentúa el de la voluntad al tratar de la fe religiosa. La fe es un salto, una aventura, un riesgo, un compromiso con una incertidumbre objetiva. El cristianismo encierra la paradoja absoluta: la idea de un Dios-Hombre. El escándalo posee un doble sentido: que un hombre sea Dios, que Dios sea un hombre. La razón se detiene frente a la contradicción y sólo la fe permite una vida nueva. El verdadero cristiano no exige pruebas o milagros, sino que tiene fe. El hombre es eternamente responsable de su creencia o incredulidad, la fe no consiste en la aceptación de la consecuencia de un argumento demostrativo, sino en un acto de voluntad arbitrario. Se culmina así la búsqueda de un conocimiento subjetivo, de la que hablábamos al comienzo. Sólo puedo arriesgarme por algo que sea dudoso, pero tan importante para mí que su aceptación implique un compromiso apasionado: la fe es mi verdad.

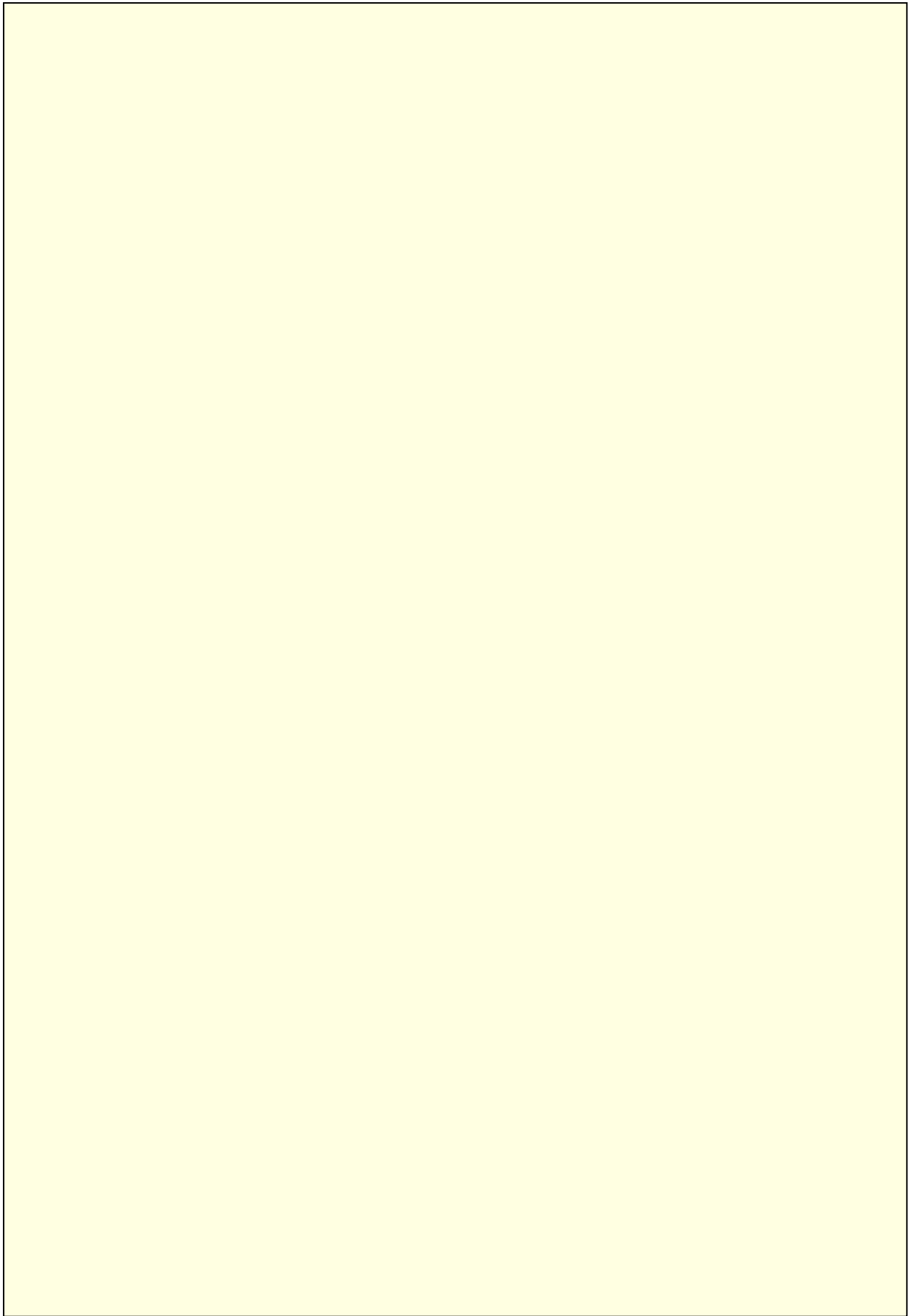
4. CONCLUSIÓN

La filosofía de Kierkegaard es, además de una apología del cristianismo, un intento de fundar la validez de la religión sobre la estructura de la existencia humana. La religión no es para él una visión racional del mundo, sino el único modo de liberarse de la pregunta por el sentido de nuestra vida, de enfrentarnos a la dificultad de elegir cómo conducir nuestra existencia. Instaurar una relación directa con Dios permite escapar a la angustia producida por las infinitas posibilidades de vida. El individuo está solo frente a Dios y la relación con los demás se vuelve secundaria. La primacía de la categoría del individuo, de lo concreto frente a lo universal o colectivo, es una de los atractivos contemporáneos de su pensamiento, que permite la reivindicación del individuo frente al interés general, la opinión pública, las mayorías, los estudios de opinión, los índices de audiencia y demás aniquilaciones de lo subjetivo.

Otra de las contribuciones de Kierkegaard al pensamiento contemporáneo reside en su concepción de la vida como realización libre de posibilidades abiertas. La noción de vida como posibilidad contiene el drama de la existencia humana. La libertad de serlo todo acarrea necesariamente la angustia. En este sentido, el *pathos* de Kierkegaard es una suerte de filosofía existencial *avant la lettre*. Elegirse es la mayor grandeza, pero también la mayor dificultad. La grandeza no es ser esto o aquello, sino ser uno mismo, hacerse uno mismo. Cualquiera puede ser uno mismo, si lo quiere. La filosofía se convierte entonces no en un pensamiento abstracto sino en la expresión o proyección del conjunto de la existencia de cada uno.

MATERIAL DE APOYO





REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LIBROS DEL AUTOR

Temor y temblor. Madrid, Altaya, 1995.

Diario de un seductor. Madrid, Espasa-Calpe, 1999.

Diario íntimo. Barcelona, Planeta, 1993.

La enfermedad mortal. Madrid, Alba 1998.

Estudios estéticos 1: Diapsálmata, el erotismo musical. Málaga, Ágora, 1996.

Estudios estéticos 2: de la tragedia y otros ensayos. Málaga, Ágora, 1998.

Migajas filosóficas o un poco de filosofía. Madrid, Trotta, 1997.

Tratado de la desesperación. Madrid, Edicomunicación, 1995.

Obras y papeles de Søren Kierkegaard. Madrid, Guadarrama, 1961 y ss.

Mi punto de vista y otros escritos. Madrid, Aguilar, 1988.

El concepto de angustia. Barcelona, Orbis, 1984.

LIBROS SOBRE EL PENSAMIENTO DEL AUTOR

SUANCES, M.: *Søren Kierkegaard*. Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1999.

MACEIRAS, M.: *Schopenhauer y Kierkegaard, sentimiento y pasión*. Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1994.

AMORÓS, C.: *Søren Kierkegaard, o la subjetividad del caballero*. Barcelona, Anthropos, 1987.

URDANIBIA, J. (ed.): *Los antihegelianos. Kierkegaard y Schopenhauer*. Barcelona, Anthropos, 1990.

FRANCO, J.: *Kierkegaard frente al hegelianismo*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 1996.

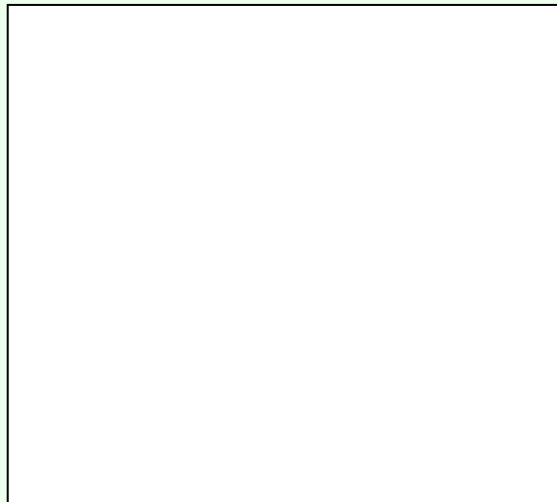
GARCÍA, M.: *La existencia en Kierkegaard*. Pamplona, Universidad de Navarra, 1992.

GOÑI, C.: *Tiempo y eternidad en Søren Kierkegaard*. Barcelona, Universidad de Barcelona, 1995.

_____: *El valor eterno del tiempo: Introducción a Kierkegaard*. Barcelona, PPU, 1996.

EJERCICIO PRÁCTICO

1. Reflexione sobre las características que debe desplegar una existencia humana auténtica, según Kierkegaard.
2. ¿Piensa, con Kierkegaard, que lo individual o particular tiene primacía sobre lo universal o colectivo? Ponga un ejemplo político, social o económico que fundamente su respuesta.
3. Describa los estadios estético, ético y religioso a partir de las figuras emblemáticas de Don Juan, Sócrates o Antígona, y Abraham.
4. Señale con detalle en qué consiste exactamente la paradoja del cristianismo, según Kierkegaard. En su respuesta, puede también destacar las diferencias entre la aproximación católica y la protestante.



EVALUACIÓN

1ª Pregunta

¿Cuál es el único problema verdaderamente serio de nuestra existencia?

Respuesta

2ª Pregunta

¿Cuál sería la situación más nefasta para el ser humano?

Respuesta

3ª Pregunta

El conocimiento subjetivo juzga su objeto por su relación con la vida del individuo.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

4ª Pregunta

Los estadios estético, ético y religioso muestran sucesivas interpretaciones del sentido de nuestra vida.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

5ª Pregunta

En el estadio estético el hombre es libre de elegir sus comportamientos.

Respuesta

Verdadero: ☐

Falso: ☒

6ª Pregunta

En el estadio ético, el individuo descubre su radical limitación moral.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

7ª Pregunta

Vivir religiosamente es una elección individual absurda y arbitraria.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

8ª Pregunta

La fe libera de la angustia existencial que produce la infinita variedad de posibilidades vitales.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

LECCIÓN 35. F. NIETZSCHE Y EL IRRACIONALISMO

CONTENIDO TEÓRICO

1. INTRODUCCIÓN

Crítico lúcido, severo y provocativo de fenómenos culturales, sociales, políticos, religiosos, artísticos, morales, científicos y filosóficos, Nietzsche (1844-1900) se esfuerza por ofrecer una salida al inminente colapso de valores y formas de conocimiento que considera propios de la contemporaneidad. Desmontar la aparente racionalidad de la realidad, asumida acríticamente por la mayoría, y desarrollar un proyecto de reevaluación y reinterpretación son, a su entender, tareas ineludibles para enfrentar el nihilismo y construir una filosofía del futuro.

A fin de exponer su concepción del carácter fundamentalmente no racional del mundo, la vida y la historia, nos ocuparemos aquí de su crítica a la concepción de vida, moral y mundo imperantes. Se busca con ello alumbrar el objetivo último de su pensamiento: la afirmación de la vida humana y de la creatividad.

2. CRÍTICA A LA NOCIÓN ASCÉTICA DE VIDA

Nietzsche estaba de acuerdo con el diagnóstico de Schopenhauer sobre el valor de la vida, según el cual ésta es dolor, lucha, destrucción, crueldad, incertidumbre y error. La vida no tiene orden ni finalidad, está dominada por el azar, es pura irracionalidad. De ahí que a la pregunta “¿Tiene la existencia algún sentido?”, Schopenhauer conteste proponiendo la moral del sacrificio. Esta actitud de renuncia, huida y abandono no convence a Nietzsche, a quien preocupa cuál es “el valor de lo altruista, de los instintos de compasión, de autonegación y de autosacrificio que Schopenhauer había adorado ... y en función de los cuales dijo *no* a la vida y también a sí mismo ... La voluntad volviéndose *contra* la vida [es] la enfermedad definitiva.” (*Genealogía de la moral*, pról.). La resignación, la autonegación, el altruismo y la compasión sólo conducen a la parálisis de la voluntad. La vida auténtica consiste no en anular la voluntad, sino poner más voluntad en el empeño. De ahí que Nietzsche conciba la voluntad como autoafirmación, como **voluntad de poder**.

La afirmación del yo y de la vida es la única existencia que merece la pena, la única que puede conducir a la superación del hombre. Volverse contra la vida es un signo de enfermedad, debilitamiento, nihilismo y abandono de los valores vitales que habían sido propios de la antigüedad clásica. La aceptación y exaltación entusiasta de la vida tal como es, transforma el dolor en alegría, la lucha en armonía, la crueldad en justicia, la destrucción en creación. El dominio de lo dionisiaco sobre lo apolíneo representa el regocijo infinito propio de un hombre que sabe vivir su vida.

3. CRÍTICA A LA MORAL CRISTIANA

La moral del rebaño propia del cristianismo explica el retraso en el desarrollo de los seres humanos. “El hombre gregario de la Europa de hoy ... alaba, como siendo las auténticas virtudes humanas, aquellas características suyas que le permiten ser dócil, conciliador y útil al rebaño: el sentido comunitario, la benevolencia, la consideración para con los demás, la laboriosidad, la moderación, la modestia, la indulgencia, la compasión.” (*Más*

allá del bien y del mal, V). La **moral de “esclavos”** invierte las escalas de valores al declarar, desde la impotencia, “que sólo los miserables son los buenos; que sólo los débiles, los sometidos son los buenos; que, asimismo, sólo los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes, los piadosos, son los elegidos de Dios, los únicos que pueden alcanzar la bienaventuranza; por el contrario, vosotros, los noble y violentos, sois, para toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los privados de Dios; vosotros seréis, también eternamente los infelices, los malditos, los condenados.” (*Genealogía*, I). El análisis nietzscheano busca desenmascarar las necesidades e intereses de los grupos que defienden la moral tradicional. El resentimiento, la mala conciencia y el sentimiento de culpa definen a los grupos menos favorecidos y les hacen temer cualquier acto de vitalidad espontánea y excepcional. El igualitarismo se convierte así en el disfraz que adoptan los débiles para ocultar su **mediocridad** y sus verdaderos intereses: sobrevivir a costa de los demás.

Frente a esta concepción, Nietzsche defiende un tipo “superior” de moralidad basada en el individualismo, la independencia y el instinto de libertad: “Frente a la vieja mentira ... del primado de la mayoría ... la fascinante contraseña del primado de la minoría.” (*Genealogía* ..., I). “Hay que renunciar al mal gusto de querer estar de acuerdo con la mayoría.” (*Más allá* ..., II). Aceptar que la voluntad es siempre una **voluntad interesada** y que lo bueno es lo que es bueno para mí mismo. “No hay fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de los fenómenos” (*Más allá* ..., IV).

4. CRÍTICA A LA NOCIÓN CIENTÍFICA DE MUNDO

La búsqueda desinteresada de la objetividad, propia de la racionalidad científica, es otro ejemplo para Nietzsche de **parálisis de la voluntad**. La ciencia y la voluntad de verdad son las expresiones más perfectas del ascetismo. La adoración a una verdad objetiva, la abstracción, el estoicismo intelectual que prohíbe el sí y el no frente a la realidad, el respeto a los hechos y a su descripción no interpretativa, la suspensión de la propia opinión, muestran la debilidad del sujeto de conocimiento. Quienes buscan la verdad (científicos y filósofos, por ejemplo) no son libres porque siguen creyendo en la verdad y renuncian por ella a toda interpretación, es decir, a forzar, reajustar, resumir, omitir, completar o falsear. Su fe en la ciencia es una fe en un valor metafísico, en un valor en sí de la verdad. Así, la ciencia y el ascetismo surgen del empobrecimiento de la vida, del enfriamiento de las pasiones, de la ralentización del tiempo, de la sustitución del instinto por la dialéctica, de la seriedad.

Por el contrario, Nietzsche señala que cualquier conocimiento es parte integrante de la vida misma y está en relación con nuestros sentimientos e intereses. Por ello, la importancia de un conocimiento no radica en su grado de verdad sino en su carácter de condición de vida. En este sentido, es un engaño ocultar la naturaleza del cognoscente, ignorar la violencia de los impulsos en el conocimiento, concebir la razón como absolutamente libre. El científico trastoca su condición al definirse como conciencia inmutable, impersonal, carente de impulsos o intereses. En realidad, no hay un conocimiento objetivo, sino que todo juicio es esencialmente subjetivo, en tanto que representa una determinada **perspectiva**. “Sólo existe un ver perspectivístico, sólo existe un “conocer” perspectivístico y *cuanto más* verbalicemos nuestros sentimientos sobre un hecho, *cuantos más* ojos, y ojos distintos, sepamos posar sobre un mismo hecho, más completo será nuestro concepto de ese “hecho”. Eliminar totalmente la voluntad, prescindir de todos y cada uno de nuestros sentimientos, si es que podemos hacerlo: ¿no equivaldría esto a castrar el intelecto?” (*Genealogía*, III). El sujeto ha de asumir que “el modo de ser general de mundo es desde toda la eternidad el caos, no en el sentido de

ausencia de necesidad, sino de ausencia de ordenamiento, articulación, forma, belleza, sabiduría, o cualquiera otra de nuestras categorías últimas" (*La gaya ciencia*, III). La interpretación del mundo es, pues, responsabilidad última de la voluntad del individuo.

Nietzsche muestra que la voluntad de verdad está necesitada de una crítica. La creencia en una ciencia sin supuestos, en una incondicionada voluntad de verdad, se basa en la hipótesis de que la verdad es más valiosa que la apariencia, lo cual además de ser un prejuicio moral, es la hipótesis peor demostrada del mundo. Voluntad de verdad significa "no quiero engañar, ni que me engañen", estamos pues en el terreno moral. "Pero ¿qué pasa si Dios mismo se muestra como nuestra más duradera mentira?" (*La gaya ciencia*, V). La existencia de verdad tiene como presupuesto la existencia de Dios; si se niega a Dios, se niega el valor de la verdad. "El mayor acontecimiento reciente – que **"Dios ha muerto"**, que la creencia en el Dios cristiano se ha vuelto algo que no merece la pena ser creído – está ya comenzando a extender su sombra" (*La gaya ciencia*, V). El dogma del cristianismo se ha derrumbado. Queda ahora por derrumbarse el anhelo de certeza. El descubrimiento de la voluntad de verdad lo hace posible.

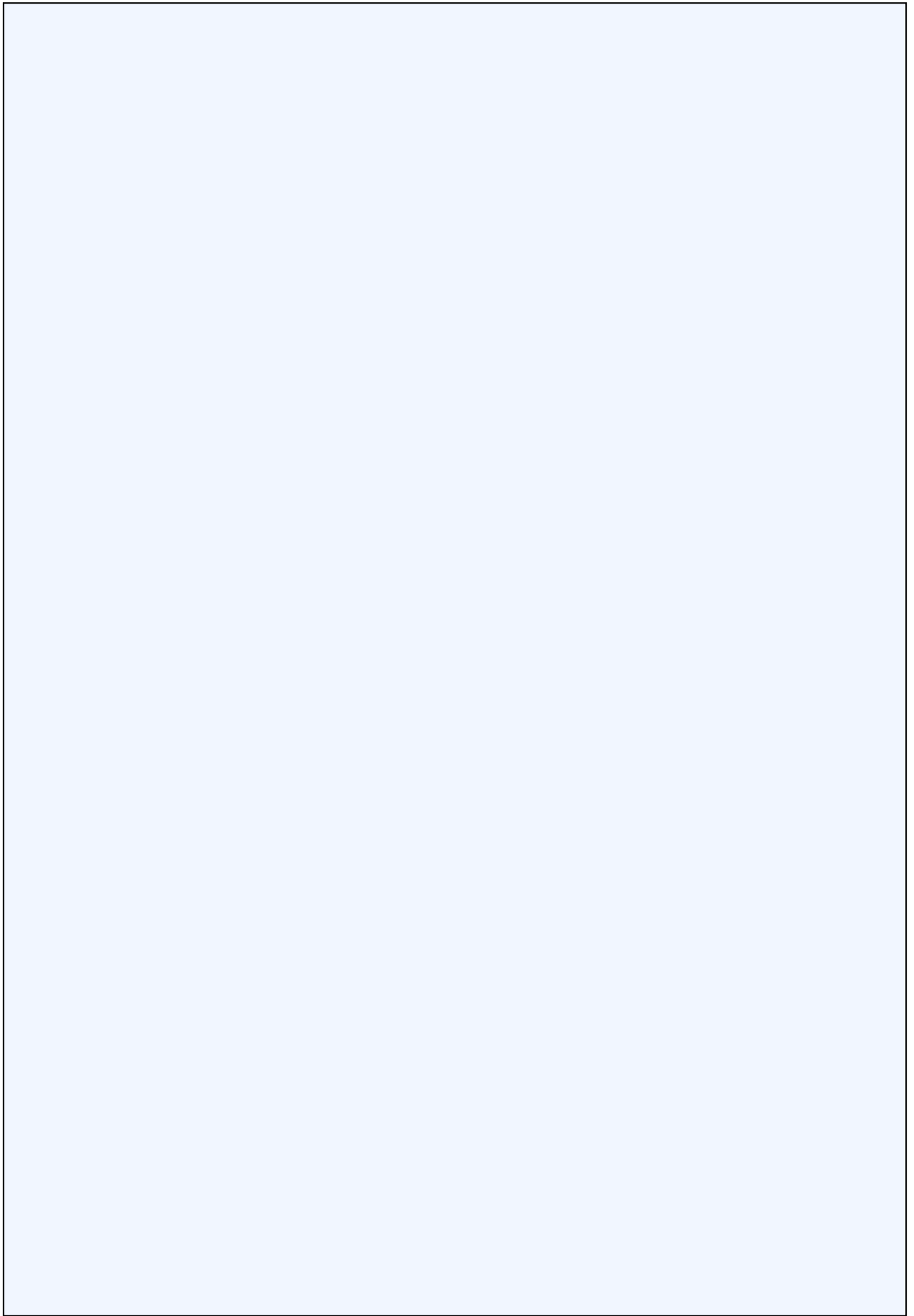
5. LA FILOSOFÍA DEL FUTURO

El filósofo del futuro es aquel que ha comprendido que el dominio de la subjetividad frente a la racionalidad abarca todas las áreas de la vida. Rechaza cualquier postulación religiosa, científica, política o metafísica de "un verdadero mundo del ser" que trascienda al mundo de la vida o de la experiencia. Al carecer de esperanzas o creencias en ningún más allá, el **superhombre** crea valores, legisla, impone su voluntad, dice "debe ser así", establece los objetivos, sus objetivos. "Su "conocer" es *crear*, su crear es *legislar*, su voluntad de verdad es *voluntad de poder*." (*Más allá ...*, V). Su voluntad de poder le lleva a construir su propia vida, fiel sólo a sí mismo. Su vida está en contradicción con su tiempo: es necesariamente un hombre del mañana, del futuro, intempestivo.

Zaratustra, profeta del porvenir, relata las transformaciones de la existencia humana como el paso del camello, al león y al niño. El **camello** representa al individuo que lleva cargas, infravalorado y limitado, y que asume las interpretaciones negativas del mundo y de sí mismo que le proporcionan otros. El **león** describe a quien, hartado, ruge y enseña los dientes, oponiéndose a lo que le destruye. El **niño** simboliza a quien, con inocencia, todo lo mira con nuevos ojos, liberando energías que reinterpretan el valor de la vida en una rueda sin fin.

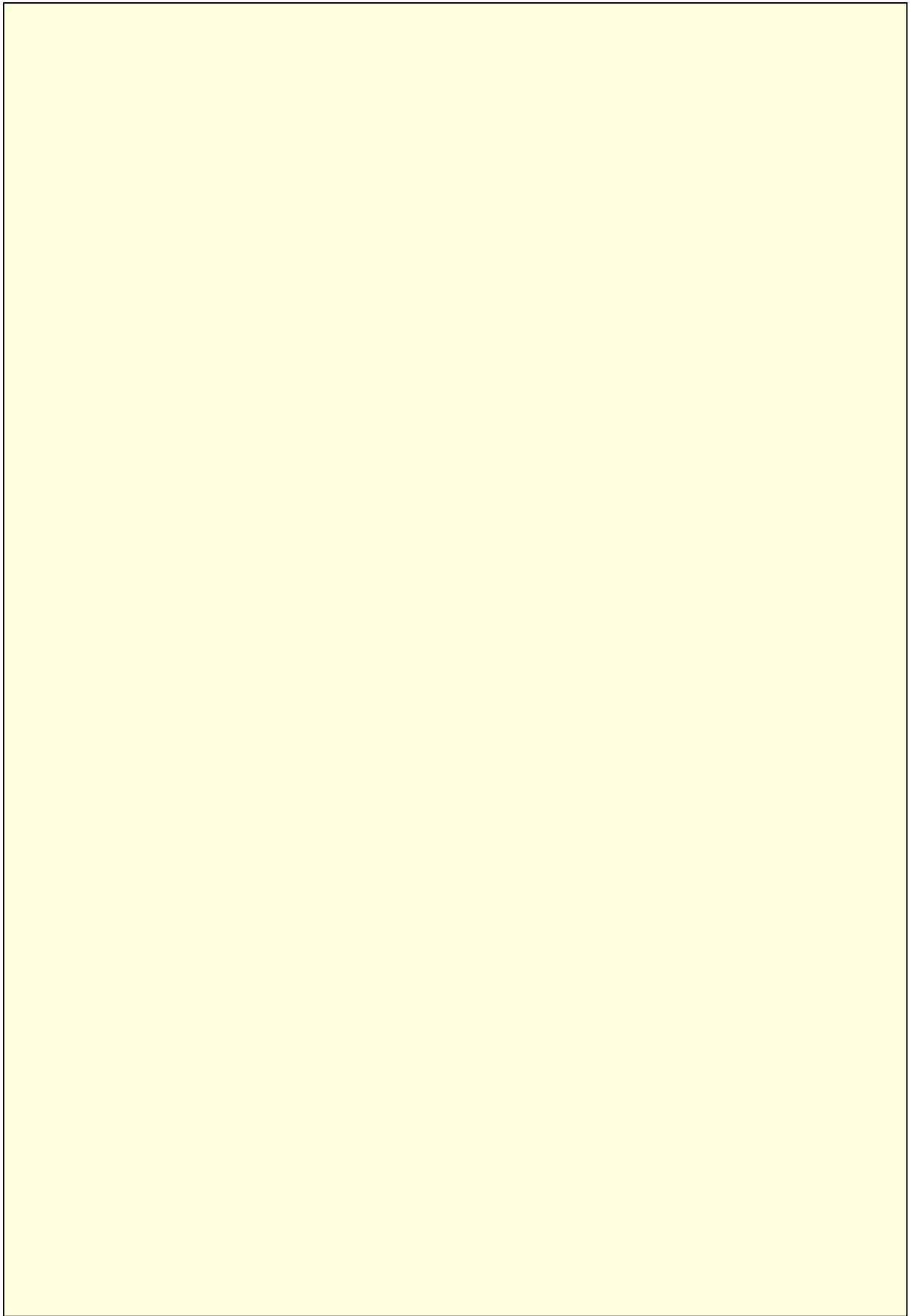
6. CONCLUSIÓN

La sutileza y la complejidad del pensamiento de Nietzsche resaltan por la forma de exposición que emplea para transmitir sus ideas. En vez de argumentaciones y refutaciones, recurre a las sugerencias, los aforismos y las sentencias breves. Esta peculiaridad permite que haya sido, y siga siendo, interpretado de formas diferentes. Pues lo que mantiene vivo el interés por Nietzsche es que siga siendo un *clásico*, esto es, un pensamiento desde el que poder interpelar y entender el presente.



MATERIAL DE APOYO





REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LIBROS DEL AUTOR

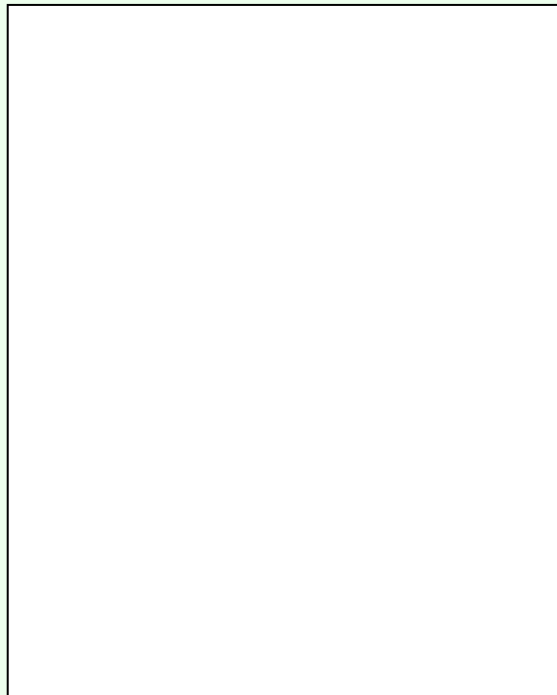
- Sämtliche Werke*. Colli G. y Montinari, M. (eds.). Berlín, Walter de Gruyter, 1975 y ss.
- El nacimiento de la tragedia*. Madrid, Alianza, 2000.
- La filosofía en la época trágica de los griegos*. Madrid, Valdemar, 1999.
- Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]* Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- Schopenhauer como educador [III Intempestiva]*. Madrid, Valdemar, 1999.
- Humano, demasiado humano*. Madrid, Akal, 1998.
- Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*. Barcelona, Alba, 1999.
- El gay saber*. Madrid, Espasa, 1980.
- Más allá del bien y del mal*. Madrid, Alianza, 1986.
- Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza, 1998.
- La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 1986.
- El crepúsculo de los ídolos*. Madrid, Alianza, 1996.
- El anticristo*. Barcelona, Debate, 1998.
- Ecce homo*. Madrid, Edimat, 1999.
- La voluntad de poder* Madrid, Edaf, 1990.
- Epistolario*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1999.
- Aforismos*. Granada, Comares, 1999.

LIBROS SOBRE EL PENSAMIENTO DEL AUTOR

- CONILL, J. : *El poder de la mentira : Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid, Tecnos, 1997.
- BARRIOS, M.: *La voluntad de poder como amor*. Barcelona, Serbal, 1990.
- DELEUZE, G.: *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 1998.
- FINK, E.: *La filosofía de Nietzsche*. Madrid, Alianza, 1996.
- QUESADA, J.: *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en Nietzsche*. Barcelona, Anthropos, 1993.
- SAFRANSKI, R.: *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Barcelona, Tusquets, 2001.
- SÁNCHEZ MECA, D.: *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Barcelona, Anthropos, 1988.
- SAVATER, F.: *Idea de Nietzsche*. Barcelona, Ariel, 1995.
- VATTIMO, G.: *El sujeto y la máscara*. Barcelona, Península, 1990.

EJERCICIO PRÁCTICO

1. Señale ejemplos de situaciones en las que el resentimiento, la mala conciencia o el sentimiento de culpa se disfracen de juicios morales.
2. Encuentre ejemplos para explicar la afirmación de Nietzsche de que cualquier conocimiento es parte integrante de la vida misma y está en relación con nuestros sentimientos e intereses.



EVALUACIÓN

1ª Pregunta

Explique en qué sentido la voluntad de poder es una afirmación de la vida.

Respuesta

2ª Pregunta

Describa las tres metáforas que utiliza Nietzsche para definir las transformaciones de la existencia humana.

Respuesta

3ª Pregunta

La moral cristiana ha invertido las escalas de valores.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

4ª Pregunta

El igualitarismo moral no esconde la mediocridad.

Respuesta

Verdadero: ☐

Falso: ☒

5ª Pregunta

Las valoraciones morales reflejan siempre intereses.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

6ª Pregunta

Cualquier conocimiento representa siempre una perspectiva subjetiva.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

7ª Pregunta

“Dios ha muerto” significa, entre otras cosas, que no hay verdades subjetivas.

Respuesta

Verdadero: ☒

Falso: ☐

8ª Pregunta

El superhombre no es libre de escoger los valores cognoscitivos y morales.

Respuesta

Verdadero: ☐

Falso: ☒

