

GUÍA PARA EXÁMENES: CONSEJOS PARA LAS CUATRO PREGUNTAS DE SELECTIVIDAD.



ÍNDICE:

A) CONSEJOS PARA REALIZAR LA 1ª PREGUNTA (CONTEXTO HISTÓRICO, CULTURAL Y FILOSÓFICO DEL TEXTO)

B) CONSEJOS PARA REALIZAR LA 2ª PREGUNTA (COMENTARIO DEL TEXTO)

B.1. TÉRMINOS-EXPRESIONES DEL TEXTO

B.2. EXPLICACIÓN DE LA TEMÁTICA EXPUESTA EN EL TEXTO

B.3. JUSTIFICACIÓN DE LA TEMÁTICA EXPUESTA EN EL TEXTO DESDE LA POSICIÓN FILOSÓFICA DEL AUTOR DEL TEXTO

C) CONSEJOS PARA REALIZAR LA 3ª PREGUNTA (COMPARACIÓN CON OTRO AUTOR Y VALORACIÓN RAZONADA SOBRE LA VIGENCIA DEL TEMA EXPUESTO EN EL TEXTO):

C. 1. Planteamiento global de la pregunta.

C. 2. Sugerencias concretas para relacionar y comparar autores.

C. 3. Otras sugerencias para la comparación entre autores.

SUGERENCIAS Y RECOMENDACIONES PARA EL EXAMEN DE SELECTIVIDAD

A) 1ª PREGUNTA: CONTEXTO HISTÓRICO, CULTURAL Y FILOSÓFICO.

- En esta pregunta se te pide que relaciones lo afirmado por el autor correspondiente en el texto con las circunstancias históricas y culturales más importantes en las que dicho autor desarrolló tanto su vida como su obra. Además, se te pide que relaciones la propuesta filosófica del autor con otras posibles propuestas filosóficas que el autor pudo tener en cuenta, tanto para seguirlas y completarlas como para criticarlas o mostrar su desacuerdo. Por ello, los pasos a seguir son los siguientes:

a) contextualización del texto en la obra a la que pertenece y breve y clara exposición de los objetivos básicos que persigue el autor con dicha obra. Para esta información debes basarte en la guía de lectura de los textos de cada autor.

b) desarrollo de las circunstancias históricas más importantes en las que cabe situar la vida del autor, evitando tanto extenderse en datos biográficos innecesarios como tratar de contar todos los acontecimientos de esa época (por ejemplo, si comentas a Nietzsche, es inevitable que te refieras al carácter agitado del siglo XIX y al desarrollo de fenómenos como el nacionalismo). **Insisto, ¡no se trata de una biografía exhaustiva del autor!**

c) desarrollo de los hechos y fenómenos culturales que más repercusión o influencia pueden tener en el autor (por ejemplo, si comentas a Ortega, debes hacer alusión a la generación del 98 y al krausismo como movimientos culturales que pretenden la regeneración y solución al “problema de España”, problema que también ocupó y preocupó a Ortega). La extensión en este apartado debes ser similar a la dedicada al contexto histórico.

d) desarrollo del panorama filosófico vigente en la época del autor y de las influencias personales que el autor tiene en cuenta a la hora de elaborar su propuesta filosófica (por ejemplo, si comentas a Descartes, tendrás que hacer alusión al auge de la ciencia y del método científico de su época así como a su personal relación con la tradición escolástica, de la cual parte para, luego, ofrecer una alternativa a ella). **Este apartado de la pregunta es el que más se valora y, por ello, es el que tienes que desarrollar con más extensión y profundidad.**

e) para elaborar esta pregunta, guíate por los modelos de exámenes resueltos por autores que tienes en los archivos de los diferentes autores, teniendo en cuenta *que debes simplificar los apartados dedicados a los contextos histórico y cultural, y respetar al máximo la información dedicada al contexto filosófico.*

B) 2ª PREGUNTA: COMENTARIO DEL TEXTO.

- Esta pregunta es la más importante del examen puesto que se trata de comentar el texto y de ubicarlo en la posición filosófica general que el autor mantiene; por ello se valora con una **puntuación global de 5 puntos**. Está dividida en tres apartados: explicación de los términos o expresiones que aparecen subrayados en el texto, explicación razonada de la temática expuesta en el texto y justificación desde la posición filosófica del autor del texto.

B.1. Explicación de los términos y/ o expresiones del texto (=2.a.)

- Recuerda que en este apartado debes definir y explicar con precisión el término o expresión que se te proponga y que aparece subrayado en el texto. Para ello, debes seguir los siguientes pasos:

a) explicar el término o expresión correspondiente según aparezca mencionado o explicado en el texto que comentas.

b) explicar el término o expresión de acuerdo con cómo lo entiende globalmente el autor del texto en su propuesta filosófica (por ejemplo, si se te pide que defines “sustancia” a propósito de un texto de Descartes en el que se mencione dicho término, debes explicar lo que Descartes afirma básicamente acerca de la sustancia).

c) evita extenderte mucho en esta pregunta: recuerda que en el apartado B.3. es donde debes exponer con mayor amplitud y profundidad la propuesta filosófica del autor del texto y que, por ello, no vas a exponer la misma información dos veces.

d) puedes guiarte por el vocabulario que tienes sobre los diferentes autores, pero **no se trata de aprenderse de memoria** sino de saber aplicar la definición de los términos o expresiones a los que puedas encontrarte en los diferentes textos.

B.2. Explicación de la temática expuesta en el texto (=2.b.)

- En este apartado se te pide que identifiques y expliques el tema principal expuesto en el texto; es por ello la parte del examen en la que tienes que trabajar de un modo más directo con el propio texto. Para ello es conveniente que sigas los siguientes pasos:

a) en primer lugar, identificar y explicar la tesis o tema principal planteado en el texto, evitando tanto copiar literalmente el texto como tergiversar lo que se afirma en el texto (es decir, desarrollar en tu respuesta ideas o teorías que no aparecen directamente en el texto). Es conveniente que en tu explicación te apoyes en lo directamente expuesto en el texto, citando pues partes concretas del texto que tengan que ver con la explicación que desarrollas. **Insisto, ¡no se trata de copiar el texto!**

b) es conveniente que cites y expliques los argumentos que el autor utiliza en el texto para defender la tesis o idea principal que previamente has identificado en el anterior apartado.

c) para realizar bien este apartado, debes conocer a grandes rasgos los textos de los autores que hayas estudiado para examinarte de ellos. Por ello, es conveniente que te apoyes, otra vez, en la guía de lectura de los textos de los diferentes autores.

d) recuerda que, a modo de gui3n, debes plantearte **qu3 dice el autor, c3mo lo dice y por qu3.**

B.3. Justificaci3n de la tem3tica expuesta en el texto desde la posici3n filos3fica del autor del texto (=2.c.)

- Este apartado es puramente te3rico, es decir, ahora es cuando debes exponer la teor3a o propuesta filos3fica del autor del texto, demostrando que conoces bien a dicho autor. L3gicamente, para hacer bien esta pregunta debes haber estudiado a los autores a trav3s del material te3rico que tienes sobre ellos. En definitiva, se trata de ampliar lo afirmado en el texto contextualiz3ndolo en la propuesta filos3fica del autor. No obstante, debes evitar tratar de contar todo lo que dijo el autor pues, evidentemente, no tienes tiempo para ello (por ejemplo, si tienes que comentar un texto de Plat3n en el que se habla de la Idea del Bien, tendr3s que referirte, b3sicamente, a la Teor3a de las Ideas y a la teor3a del conocimiento plat3nicas y no desarrollar otros apartados de la filosof3a de Plat3n como, por ejemplo, la pol3tica).

- Toma como referencia los datos te3ricos sobre los autores expuestos en los diferentes temas y los modelos de ex3menes resueltos.

C) 3^a PREGUNTA: COMPARACI3N DEL TEMA DEL TEXTO CON LA POSICI3N FILOS3FICA DE OTRO AUTOR Y VALORACI3N RAZONADA SOBRE LA POSIBLE VIGENCIA O ACTUALIDAD DEL TEXTO

C.1. Planteamiento global de la pregunta:

- En esta pregunta se te pide que expongas, b3sicamente, los siguientes apartados:

a) **exposici3n de otra propuesta filos3fica acerca del tema planteado por el autor en el texto** (es decir, si has comentado un texto de Plat3n en el cual se habla acerca de su concepci3n de la realidad, deber3s exponer la concepci3n de la realidad desde el punto de vista de otro autor diferente, el cual, cuanto m3s se diferencie, en este caso, de Plat3n, m3s f3cil ser3 luego para ti el poder relacionarlos o compararlos).

Evita abusar de la expresi3n “mientras que...”, es decir, desarrolla m3s la propuesta del otro autor. Adem3s, puedes hacer la comparaci3n bas3ndote tanto en el tema concreto expuesto en el texto como sobre la filosof3a general de ambos autores, lo cual te ser3 probablemente m3s f3cil.

b) comparaci3n entre las dos propuestas filos3ficas de los autores. Como se supone que ya has desarrollado a fondo la propuesta filos3fica del autor del texto en la segunda pregunta, evita volver a repetir lo mismo en esta 3ltima pregunta y compara globalmente lo que afirman ambos autores.

c) valoraci3n razonada y justificada sobre la posible vigencia o actualidad del tema expuesto en el texto: por ejemplo, si has comentado un texto de Ortega en el que se habla acerca de c3mo es la raz3n, debes intentar exponer si tal valoraci3n es hoy as3 o ha cambiado en algunos aspectos.

Sea lo que sea lo que desarrolles en este apartado, trata de evitar tanto el “peloteo descarado” a los autores como la cr3tica sin fundamento, y trata siempre de dar argumentos o razones que puedan hacer m3s clara y justificable tu opini3n personal. En

definitiva, aquí se trata de que demuestres la suficiente madurez para formular y defender con claridad una opinión personal basándote en la información de la que dispongas.

C. 2. Sugerencias concretas para relacionar y comparar autores:

Opción n ° 1: (Texto de Platón)

Comparación con Nietzsche: la filosofía de Nietzsche es claramente una profunda crítica a la de Platón (a su ontología o concepción de la realidad, a su teoría de las Ideas, a su teoría del conocimiento, etc.) Por ello, parece conveniente elegir a Nietzsche como opción preferente a la hora de realizar esta comparación.

Opción n ° 2: (Texto de Descartes)

Comparación con Ortega: tanto si el texto de Descartes hace alusión al método y sus características (Parte II de El Discurso del Método) como al descubrimiento del cogito, la demostración de la existencia de Dios o el concepto de sustancia (Parte IV de El discurso del Método), el planteamiento filosófico de Ortega (el perspectivismo y el raciovitalismo) se presenta como una superación de la filosofía de Descartes. No en vano, Ortega realizó serias críticas al racionalismo de Descartes ya que consideraba que, en nombre de la “razón pura”, olvidaba el carácter radical de la vida y que, además, afrontaba el problema de la verdad desde una perspectiva ahistórica, olvidando el carácter circunstancial y determinado de nuestro acceso a la verdad. Dadas estas claras oposiciones, parece conveniente desarrollar la comparación entre estos dos autores.

Opción n ° 3: (Texto de Kant)

Comparación con Rousseau: como los posibles textos a comentar de Kant son de carácter político-social, parece conveniente comparar la teoría política y social de Kant con la de Rousseau, que, pese a vivir en la misma época ilustrada, es totalmente diferente a la kantiana en casi todos los aspectos; **además, tienes esta comparación ya desarrollada en el modelo de examen resuelto sobre Kant que tienes en el archivo sobre este autor.**

Opción n ° 4: (Texto de Nietzsche)

Comparación con Platón: por las razones ya comentadas a propósito del texto de Platón. Ten en cuenta, además, que cualquiera de los posibles textos de Nietzsche tiene como objetivo fundamental realizar una aguda crítica de toda la tradición filosófica anterior (especialmente a la que se origina con las figuras de Sócrates y Platón, “culpables”, según Nietzsche, tanto de la infravaloración de este mundo como de la creación de un mundo racional pero puramente imaginario, a la par que son los responsables del inicio de la decadencia que ha caracterizado a la cultura occidental desde ese momento).

Opción n ° 5: (Texto de Ortega)

Comparación con Descartes: por las razones ya comentadas a propósito del texto de Descartes. En este caso, habría que plantear cómo la filosofía de Descartes supone otro modo de concebir la relación entre sujeto y verdad así como desarrolla un modelo de razón muy diferente a la

propuesta por Ortega (una razón que toma como modelo el proceder de las Matemáticas y que tiene como principal objetivo alcanzar la certeza, la seguridad de hallarnos ante verdades indubitables).

C.3. Otras sugerencias para la comparación entre autores:

Platón:

Por ser propuestas filosóficas bien diferenciadas de la platónica, se puede relacionar a Platón con Aristóteles, Hume, Kant y Ortega.

Descartes:

Por idénticas razones, se puede relacionar a Descartes con Platón, Hume y Kant.

Kant:

Los textos de Kant son los únicos con los que vamos a trabajar la línea ético-política del programa de la materia; por ello, se puede comparar la propuesta kantiana con las teorías políticas de los sofistas (el convencionalismo, sobre todo), Platón, Aristóteles, los autores contractualistas (además de Rousseau, Hobbes y Locke) y Marx.

Nietzsche:

Se puede también relacionar a Nietzsche con Marx (tono crítico de sus propuestas filosóficas, filósofos de la sospecha, diferente manera de reaccionar ante los mismos hechos históricos) y con Ortega (diferentes tipos de vitalismos y modos distintos de valorar la razón y la historia).

Ortega:

Ya se han comentado, a propósito de los autores anteriores, las posibilidades de comparación de la filosofía de Ortega con las de otros filósofos.

C.4. Desarrollo concreto de varias comparaciones entre autores.

C.4.1. Posibles comparaciones entre Platón y otros autores.

(el texto del comentario es de Platón)

ADVERTENCIAS- CONSEJOS:

- Debes conocer bien los posibles textos de Platón que pueden ser objeto de comentario; para ello, lee a fondo la guía de lectura de los textos de Platón, el resumen de su pensamiento, su vocabulario básico y consulta ejemplos de exámenes de Selectividad sobre Platón de otros años (suelen repetir los textos).
- Estudia el modelo de examen resuelto de Platón (sobre todo, para el contexto).
- Las comparaciones siguientes presuponen que ya has explicado la teoría de Platón en la segunda pregunta y que, al comenzar la tercera, en función del tema concreto del texto,

empezarás recordando la temática expuesta en el texto para, a continuación, exponer la teoría de otro autor sobre la misma temática y, acto seguido, comparar ambas posturas.

- La valoración sobre la vigencia de lo expuesto en el texto y tu valoración personal debes hacerlas en función del tema concreto del texto. No obstante, en líneas generales, puedes basarte en la que tienes en el modelo de examen resuelto sobre Platón.

PLATÓN- ARISTÓTELES:

La filosofía de Aristóteles se puede considerar como un desarrollo crítico de la filosofía de Platón, basado en la observación y clasificación de los hechos físicos. Por ello, se ha considerado a Aristóteles el “continuador de la teoría de las ideas”, pero, como pensador original que fue, abordó los temas de su maestro desde nuevas perspectivas, alejándose de él en muchos aspectos y perfeccionándolos en otros.

Platón ya había iniciado, en su época de madurez, la crítica a su Teoría de las Ideas y es probable que Aristóteles participara en la Academia como interlocutor en tales discusiones. Después, Aristóteles continuará esta línea crítica con afirmaciones como la siguiente: *“decir que las Ideas son modelos de las cosas y que las otras cosas participan de ellas es un hablar vacío y supone hacer metáforas poéticas”*. Aristóteles quiere explicar aquello que llamamos realidad, es decir, las cosas sensibles y concretas; Platón quería hacer lo mismo, pero, viendo la variabilidad y mutabilidad del mundo sensible, se “inventa” otro mundo, el de las Ideas, estable y permanente, razón de ser del mundo sensible. Para Aristóteles, esa duplicidad de mundos, en vez de aclarar, confunde aún más las cosas, hace aparecer tres problemas donde antes sólo había uno: explicar el mundo sensible.

Sin embargo, en Platón, se había de explicar el mundo natural, el mundo ideal y la relación entre uno y otro. Como sabemos, la teoría platónica otorgaba a las Ideas una existencia separada, propia; es decir, Platón afirmaba la existencia real de los conceptos universales. Pero, para Aristóteles, si existe tal ámbito de las Ideas, nos encontramos que tenemos que explicar dos mundos. Además, ¿de qué tipo de cosas hay ideas?, ¿hay ideas de lo negativo?, ¿y de los tamaños?, ¿y de las relaciones? En definitiva, ¿cuántas ideas hay y cuáles son? Y, ¿qué significa que las cosas “participan” de las ideas? Si es así, la Idea parece perder su unidad, pues “está”, a la vez, en su propio ámbito y en todas las cosas múltiples que de ella participan o son parte constituyente...

Ésta y otras críticas oponía Aristóteles a la teoría de las Ideas, apuntando hacia su propia solución al problema, solución que conocemos con el nombre de “hilemorfismo”. Aristóteles suprime la existencia separada de las ideas, introduciéndolas en la naturaleza misma de las cosas como un principio interno a ellas mismas, principio al que llamó “forma”. Así pues, según el hilemorfismo, la realidad de este mundo y de los seres concretos y singulares que lo componen, que se llaman “sustancias”, está integrada por dos principios: materia y forma. La materia es aquello de lo que está hecho la sustancia, el elemento pasivo, indeterminado y, por tanto, determinable. No se trata de algo independiente, capaz de existir aisladamente. Necesita de la forma para poder existir como realidad concreta. Por su parte, la forma es lo que hace que la sustancia, el ser concreto y real, sea lo que es, aquello gracias a lo cual los elementos de la cosa entran a formar parte de una unidad. Gracias a la forma, cada cosa es y es algo, es decir, se

incluye en una especie de seres, reunidos bajo un mismo concepto universal en virtud de la identidad de su forma.

La forma sustancial, también incapaz de existir separadamente, se halla vinculada a la materia. Junto a ella se hallan las “formas accidentales”, es decir, aquellas determinaciones no esenciales de la sustancia, que la singularizan: si la forma sustancial es, por ejemplo, la forma de cama, formas accidentales serían el tamaño, color, peso, etc. Por ello, la única posibilidad de existencia independiente de la forma es en Aristóteles la meramente lógica y mental: son los conceptos universales, que podemos llamar también “sustancias segundas”. Pero la forma es un elemento inseparable de la materia en la composición de los únicos seres existentes en la realidad, que son las “sustancias primeras”.

Como el número en los pitagóricos o la Idea en Platón, la forma, en Aristóteles, es el límite, el principio determinante, perfecto y bueno, en oposición a lo imperfecto e indeterminado de la materia. Pero ahora es un principio inmanente, se halla presente en las cosas mismas. Si la Idea platónica era principio inmóvil y separado de las cosas materiales, la forma aristotélica, incrustada en la realidad material, es elemento activo, conformador de esa misma materia al estar presente en ella misma.

Frente al realismo lógico de Parménides y a la teoría platónica de las Ideas, Aristóteles afirma claramente la existencia de la sustancia concreta, de las cosas. Busca, además, los principios que integran la sustancia, materia y forma. Pues bien, de ellas, lo que es plenamente real es la forma, aún más que el compuesto materia-forma, afectado siempre por el carácter cambiante de la materia. Así, la filosofía aristotélica, con esta afirmación, muestra su profunda lealtad al platonismo, al conceder mayor realidad a lo formal frente a lo material.

Hasta tal punto es fiel Aristóteles a la doctrina de su maestro, que, en último término, el aristotelismo puede definirse como un esfuerzo por acceder a las realidades que hay “más allá de la física”, y, en definitiva, hasta una Forma pura. Para llegar a este principio supremo, a esa forma pura o ser inmaterial, Aristóteles no parte de la consideración de unas realidades ideales, como hiciera Platón, sino que parte de un dato concreto y característico de las cosas sensibles: la existencia del cambio.

En efecto, el cambio constituye el rasgo más evidente de todas las cosas: todo lo que existe en el mundo sublunar, las cosas, el propio hombre, aparece y desaparece, nace y muere, envejece, adquiere nuevas formas y determinaciones, todo ello de un modo incesante. Este cambio, además de incesante, es incluso eterno, puesto que, para la cultura griega, el mundo, en el que el cambio se da, es también eterno. Por esta misma razón, la causa del movimiento debe ser, a su vez, eterna. El efecto – y el movimiento sin duda es un efecto – supone siempre una causa, y puesto que el movimiento es eterno, requiere también una causa asimismo eterna.

Esta causa primera y eterna del movimiento ha de ser, además, inmóvil, ya que sólo lo que es inmóvil puede ser causa absoluta de lo móvil. Así llegamos a la afirmación aristotélica de la existencia de un “primer motor inmóvil”, que es principio último del movimiento. En su naturaleza no hay composición de acto y potencia, siendo pues acto puro, realidad inmóvil y plena. Inmóvil, eterno, acto puro, pertenece al ámbito de lo suprasensible: si es acto puro, carecerá de materia; si es forma pura – el modo más

elevado de existir – es imposible hallarlo en este mundo sublunar, en el que todo cambia.

En resumen, fiel a su maestro, como hemos visto, Aristóteles distingue dos órdenes de realidad, el sensible y el suprasensible. Como Platón, también él asciende hacia un primer principio de la realidad, hacia un ser supremo. Si Platón llevaba a cabo este ascenso mediante el esfuerzo intelectual y místico que suponía la dialéctica, Aristóteles se eleva hacia esa realidad suprema en un proceso tanto físico como metafísico de alejamiento de la materia.

PLATÓN- DESCARTES:

(la tienes desarrollada en el modelo de examen resuelto sobre Platón; incluye también la opinión personal y la valoración sobre la vigencia del tema expuesto en el texto).

PLATÓN- MARX:

Un autor radicalmente opuesto a Platón es Marx, aunque ambos compartieran una profunda “vocación política” y un destacado interés por analizar los problemas sociales de sus respectivas épocas históricas.

Para Marx, el elemento determinante de la historia es la estructura económica de la sociedad. Todo lo demás es una sombra o reflejo de ella (la ciencia, religión, derecho, etc.) Para el materialismo histórico de Marx, es la vida material la que produce la conciencia y no al revés, como mantuvieron la mayoría de los filósofos anteriores. Marx se opone al papel tradicional que la filosofía ha jugado como elemento propio de la supraestructura ideológica: justificar y ocultar las condiciones materiales en la que viven los seres humanos. Por ello, su propuesta filosófica pretende ser práctica, revolucionaria, pues la “pura teoría” no tiene ninguna incidencia en la vida concreta de los seres humanos.

Marx nos ha advertido del carácter estrictamente material en el que se desarrolla la vida humana, que no puede entenderse de modo abstracto, sino siempre en el marco de unas determinadas relaciones de “producción material y social de la vida”, las cuales pueden variar históricamente dado el carácter inevitablemente contradictorio de las fuerzas productivas en las que se polarizan. Y ello es así porque, para Marx, la naturaleza y el mundo social están ahí para ser transformadas por un ser humano que, por esencia, es actividad, trabajo, dimensión de la realidad humana que no tenían en cuenta ni las explicaciones puramente idealistas (como era el caso de la filosofía de Platón y Hegel) ni el “materialismo clásico”, que, para Marx, es una explicación teórica asimismo estéril pues describe la realidad en términos materiales pero no se preocupa por transformar esa misma realidad.

Así pues, el hombre está en medio de una realidad, rodeado de una naturaleza que no únicamente es “contemplada”, sino también transformada, y es en esta transformación donde se expresa la verdadera esencia del hombre. A través del concepto de *praxis* (actividad humana que transforma las cosas) Marx intenta superar la tensión de un idealismo demasiado alejado de las cosas y de un materialismo demasiado apegado a las mismas. Su intención última es ampliar el punto de vista de un materialismo demasiado rígido y rebajar las “alas” al idealismo: sólo mediante un planteamiento dinámico podemos entender al hombre en relación con las cosas.

Como consecuencia de esta tesis, las ideas de los hombres ya no constituyen una esfera autónoma y directriz de la vida humana, sino que están estrechamente ligadas a las condiciones materiales de cada ser humano, especialmente al trabajo que realiza el hombre dentro de la sociedad y al lugar que ocupa dentro de la misma. Además, estas condiciones materiales están regidas por la dialéctica y por su carácter histórico (conceptos que, siendo heredados de Hegel, son transformados por Marx): la situación actual es sólo una más de las muchas que se han dado a lo largo de la historia (no debe ser interpretada, por tanto, como una verdad eterna) y puede interpretarse además como la negación de una configuración anterior que dará lugar a otra nueva, en la que se superarán algunas de las contradicciones presentes.

Así pues, el “*materialismo histórico*”, que es como se denomina a la propuesta de Marx, no es sino un instrumento de análisis de la realidad y de la historia, es decir, es tanto una teoría científica sobre la historia como un análisis, hecho desde la óptica de las relaciones materiales y económicas, de los rasgos peculiares del modo de producción capitalista, análisis cuyo fin último no es otro que el de mostrar sus propias contradicciones y el modo efectivo de superarlo. Por ello, puede ser entendido como una teoría sobre tres fenómenos humanos estrechamente interconectados: la economía, la sociedad y la historia. En estas tres dimensiones de la vida humana existe una misma clave explicativa y un mismo motor: la contradicción y la lucha de clases. Según Marx, el ser humano extrae de la naturaleza los bienes que necesita para subsistir, pero no es completamente autosuficiente, por lo que se asocia con otros individuos (sociedad) para satisfacer sus necesidades vitales. Esto genera un modelo de relaciones económicas, una división social del trabajo y una forma determinada de reparto de la riqueza producida. Para Marx, las personas de una sociedad piensan de forma diferente según el sistema productivo que tengan, es decir, un determinado sistema productivo condiciona la forma de ser y pensar de éstas. Una sociedad es un organismo vivo y por tanto sometido a cambios, y hay que verla como algo que evoluciona históricamente. En la estructura de cualquier sociedad señala dos aspectos importantes:

- una infraestructura económica, base de la sociedad, constituida por las fuerzas productivas (trabajadores, empresarios, herramientas, etc.) que intervienen en la producción y por las relaciones que se establecen entre ellas.
- una superestructura jurídica, política e ideológica que configura la conciencia de una sociedad.

Para Marx, la filosofía platónica es una clara muestra de ideología, en el sentido negativo que este término adquiere en la propuesta de Marx. La conciencia, las ideas, son un producto social y, por ello, tienen un papel secundario en cualquier sociedad. Si aparecen en primer plano es porque son uno de los instrumentos que la clase dominante utiliza para justificar y ocultar las condiciones materiales de vida de los hombres en esa sociedad. Además, la filosofía platónica aspira a una sociedad cerrada, estática, en la que el cambio social no se produzca y en la que cada hombre asuma su posición social como un hecho natural e inmutable.

Marx propone todo lo contrario, que los hombres adquieran “conciencia de clase” con el fin de promover cambios profundos. El modelo social de Marx se fundamenta en el dinamismo y el cambio social frente al estatismo propuesto por Platón. El modelo social de Platón es, además, un modelo jerarquizado, pues no todas las funciones sociales

tienen la misma importancia. Platón aspira a que cada ser humano, a través de un adecuado proceso educativo que ponga de relieve sus aptitudes naturales para una u otra función social, se inserte en cada clase social y realice adecuadamente la función que le corresponda. Sólo cuando cada uno cumple con tal función, la sociedad humana refleja el orden natural e inmutable de las Ideas.

En ambos autores las inquietudes sociales y políticas tienen distinta concreción: Platón añora el orden social de épocas pasadas de la cultura griega, su utopía no supone sino la regresión a un orden anterior que la historia ha alterado; Marx, por el contrario, siendo consciente del carácter dinámico e histórico de las sociedades humanas, aspira a una sociedad que elimine los conflictos, que anule sus abismales diferencias. Así pues, la utopía platónica identifica justicia con orden y armonía, mientras que la marxiana identifica justicia con igualdad.

No obstante, encontramos en ambos autores un aliento común: el deseo de una sociedad ideal que, una vez alcanzada, supondría la perfección y la felicidad humanas. Así pues, aunque partan desde presupuestos teóricos y momentos históricos diferentes, ambos autores reaccionan contra la estructura de las sociedades de su tiempo y ambos comparten también la convicción de que es posible cambiar al ser humano y la sociedad en la que éste vive. De este modo, el modelo platónico de una ciudad organizada, donde todos contribuyen al bienestar colectivo, que se convertiría en una ciudad ideal, “utopía platónica”, se podría asimilar con “el paraíso marxista”, alcanzado tras la superación del modo de producción capitalista.

PLATÓN- NIETZSCHE:

Toda la filosofía de Nietzsche puede entenderse como una profunda y radical crítica a la cultura occidental, la cual se apoyaba en sus pilares platónico y cristiano. No es pues extraño que Nietzsche dirija sus dardos contra la filosofía platónica, culpable, a sus ojos, de esa decadencia generalizada que caracteriza a la cultura occidental. Aunque la actitud de sospecha y crítica había estado ya presente en Marx, Nietzsche la radicalizó como nadie, pasando a primer plano el papel del lenguaje como elemento fundamental donde se desenvuelven los productos de la conciencia.

Para Nietzsche, la cultura occidental ha supuesto una inversión e infravaloración de la vida en cuanto que se opone a todo lo que es naturalidad, espontaneidad, libertad e imaginación. Por ello piensa Nietzsche que la metafísica tradicional, y la cultura occidental en general, ha recorrido un camino equivocado. Su error principal fue haber inaugurado una visión exclusivamente racional del mundo, un acontecimiento del que son responsables Sócrates y Platón. Con Sócrates surge la idea de entender y dominar la vida con la razón, lo que implicaba una clara hostilidad hacia el mundo, hacia lo natural. Por otro lado, cuando Platón afirma la existencia del “bien en sí”, invirtió la esencia de la realidad porque ve lo únicamente existente como ficticio y lo ficticio como lo verdaderamente real. Este “dogmatismo” es interpretado por Nietzsche como un síntoma de decadencia, en la medida en que se opone a los valores del existir intuitivo y biológico del hombre.

Para Nietzsche, toda verdad filosófica está guiada por ciertos prejuicios morales y revela un instinto, temor o un deseo inconfesados. Así, en Sócrates y en Platón, y en

toda la metafísica occidental, se esconde el instinto decadente, que se manifiesta en su retirada hacia el “refugio” de un “*mundo verdadero*” situado en un más allá trascendente. Este juicio negativo contra la vida se manifiesta claramente en el pensamiento platónico cuando establece la división entre esencia y apariencia. Platón inventa un mundo ficticio, el de las Ideas, al que concede más realidad y verdad que aquél en el que vivimos, provocando así una infravaloración del mundo sensible.

Nietzsche se niega a aceptar tal división, afirmando que con lo único que contamos es con el devenir constate del ser que crea y destruye continuamente el mundo. De ahí que piense que sólo Heráclito fue “el único filósofo que no ha falseado la realidad” porque él sí aceptó el testimonio de los sentidos. Después de Heráclito, el resto de los filósofos opusieron al testimonio de los sentidos el valor de los conceptos racionales, sean éstos el “yo” de Descartes, la “cosa en sí” de Kant o la “idea” de Hegel.

Es preciso, por tanto, someter a crítica al platonismo para eliminar el error básico que está detrás de toda la filosofía occidental. Se trata de llevar a cabo una crítica global que abarque todos los aspectos de la cultura europea: la moral, la religión, la metafísica y las ciencias positivas. La crítica que Nietzsche dirige a la metafísica tradicional de Occidente es, en realidad, una crítica a su expresión más sutil y depurada: la filosofía platónica, base teórica sobre la que se apoya una cultura decadente que sacrifica la vida a una razón deshumanizada que infravalora el mundo. La metafísica tradicional se fundamenta en un grave error: declara como existente lo que es ficticio, y rechaza como falso lo que en verdad es real. Ha declarado como falso e ilusorio el devenir, cuando, en realidad, según Nietzsche, las cosas son al revés: no hay nada más allá de lo que se experimenta con los sentidos, lo que es fluido y vivo.

La ontología tradicional había considerado el ser como algo definitivo y separado de lo sensible; valora y divide lo existente en lo auténtico y lo inauténtico. No todo lo que existe lo hace de la misma manera, sino que hay una jerarquía de seres auténticos hasta llegar al ser supremo: desde este punto de vista, la inautenticidad de lo sensible se mide ahora desde la autenticidad de lo inteligible. Para Nietzsche, esta división entre ser y devenir supone un juicio negativo contra la vida, pues no sólo desgarrar la realidad en dos, sino que además acentúa el valor del “mundo de las ideas”, al que se denomina real, infravalorando el de los sentidos, al que se llama “aparente”. Para Nietzsche, esta invención es un claro síntoma de resentimiento, pues sólo inventamos otra vida cuando no somos capaces de enfrentarnos a la única que tenemos. Además, la contraposición apariencia-realidad es una “ilusión moral”: una ontología basada en la creencia de que el devenir del ser es un error de nuestros sentidos.

El platonismo no ha hecho otra cosa que racionalizar las intuiciones, es decir, intentar fijar en conceptos lo que de por sí no se puede definir porque se caracteriza por la variedad y por una riqueza siempre cambiante. Así, este intento de fijar la riqueza de la vida en la lógica abstracta y vacía de los conceptos es un síntoma de la necesidad que el hombre tuvo de inventar categorías que le permitieran vivir en un mundo siempre cambiante. La supuesta realidad auténtica postulada por la metafísica platónica es sólo un refugio para protegerse del miedo y la incapacidad de captar el devenir, lo único real. El devenir y la apariencia son lo único existente y no la otra cara de un ser estático y verdadero, pues éste es el que no existe de ningún modo.

Por otro lado, el lenguaje traiciona las imágenes y vivencias que pretende reflejar. Las palabras son ya metáforas que poco o nada tienen que ver con las cosas mismas y, por eso, constituyen una interpretación de la realidad que esconde la intuición originaria de la que surgieron. La palabra es una metáfora que se transforma en concepto cuando sirve para la comunicación. A su vez, los conceptos son abstracciones que relegan las diferencias individuales que apreciamos en las cosas, “cáscaras vacías” que han perdido su contenido originario y que vienen a suplantar el lugar ocupado antes por las intuiciones; por ello, los conceptos supremos, los más generales, son a la vez los más vacíos. Así, el ser humano ha olvidado el verdadero origen metafórico de los conceptos y los ha tomado por una representación fiel de la realidad: abstracciones como “sustancia”, “causa” o “Dios” han sido tomados como signos de una realidad verdadera que está detrás de ellas, cuando en realidad estas entidades metafísicas son creadas por el propio lenguaje y, a juicio de Nietzsche, son unas “herramientas artificiales” para la comprensión del mundo.

La crítica más radical a la cultura occidental la dirige Nietzsche contra la moral, estrechamente ligada, en su planteamiento, a la crítica a la filosofía. Tal crítica se plasma en su descripción de la moral cristiana, dominante en Occidente y surgida del resentimiento hacia la vida. Tal moral se caracteriza por ser antinatural, por ir contra los instintos vitales, pues impone normas que van contra esos mismos instintos. La base de esta moral contranatural se encuentra en el platonismo: la formulación de la teoría de las Ideas, la duplicación del mundo y la fundamentación de lo sensible a partir de lo inteligible inspiró al cristianismo hasta poner el sentido de la vida en un más allá trascendente y sobrenatural. Esta concepción de la moral es ya un claro síntoma de decadencia, de nihilismo. Nietzsche critica la creación de un orden moral externo al hombre mismo que lo conduzca de acuerdo con valores antivitales.

En definitiva, el antiplatonismo de Nietzsche hay que entenderlo como el principio de la disolución del modo de pensar que viene caracterizando a la filosofía desde su origen. Lo que Nietzsche denuncia es una determinada ontología que es hostil a la vida y a los sentidos. Por eso, la crítica a Platón es la crítica a una tendencia constante en toda la historia occidental, el platonismo vulgar presente en el cristianismo, por ejemplo. Para Nietzsche, la idea del “mundo verdadero” es el peor peligro para el hombre porque lleva a un desprecio de la realidad y a hacer esto en “nombre de la verdad”.

C.4.2. Posibles comparaciones entre Descartes y otros autores.

(El texto del comentario es de Descartes)

ADVERTENCIAS- CONSEJOS:

- Debes conocer bien los posibles textos de Descartes que pueden ser objeto de comentario; para ello, lee a fondo la guía de lectura de los textos de Descartes, el resumen de su pensamiento, su vocabulario básico y consulta ejemplos de exámenes de Selectividad sobre Descartes de otros años (suelen repetirse los textos).
- Estudia el modelo de examen resuelto de Descartes (sobre todo, para el contexto).
- Las comparaciones siguientes presuponen que ya has explicado la teoría de Descartes en la segunda pregunta y que, al comenzar la tercera, en función del tema concreto del

texto, empezarás recordando la temática expuesta en el texto para, a continuación, exponer la teoría de otro autor sobre la misma temática y, acto seguido, comparar ambas posturas.

- La valoración sobre la vigencia de lo expuesto en el texto y tu valoración personal debes hacerlas en función del tema concreto del texto. No obstante, en líneas generales, puedes basarte en la que tienes en el modelo de examen resuelto sobre Descartes.

DESCARTES- PLATÓN:

A) Si el texto trata sobre el método, puedes desarrollar la teoría del conocimiento de Platón, haciendo hincapié en el papel que cumplen las matemáticas y en la dialéctica. A la hora de compararlos, tienes ya la referencia de la comparación que se hizo en el apartado anterior entre Platón y Descartes.

B) Si el texto trata sobre la concepción de la sustancia, las ideas o sobre la demostración de la idea Dios, puedes desarrollar la concepción de la realidad de Platón, haciendo especial hincapié en la concepción de las Ideas.

DESCARTES- ARISTÓTELES:

(la tienes desarrollada en el modelo de examen resuelto sobre Descartes; incluye también la opinión personal y la vigencia sobre el tema expuesto en el texto).

DESCARTES- HUME:

En **Hume**, como exponente más radical y coherente de las tesis empiristas, encontramos una postura bien diferente a Descartes en muchos aspectos; pero nos vamos a centrar en su concepción de la razón y de la sustancia. La filosofía de Hume buscaba establecer un espíritu de tolerancia que acabara con el fanatismo y la superstición religiosa, que había degenerado en guerras, persecuciones, condenas y matanzas en su época. Hume comparte íntegramente los ideales ilustrados y trata de aplicarlos en la filosofía, ofreciéndonos un modelo de razón que no sea incompatible con la vida y dignidad humanas. Del mismo modo, la ciencia de Newton es el modelo de conocimiento que Hume tiene en mente a la hora de elaborar una filosofía antidogmática y ajustada a los límites de la experiencia humana.

La forma de hacerlo fue luchando tanto contra el dogmatismo de la Escolástica, basado en la fe y la autoridad (que ya estaba bastante desacreditado en su época por la Reforma y la nueva filosofía), como contra el dogmatismo del racionalismo que le sustituyó, basado en una razón rígida e inmutable. Así pues, para acabar con todo tipo de dogmatismo, se propone realizar un estudio de la naturaleza humana que muestre los límites de esa misma naturaleza, lo cual nos recordará la imposibilidad de todo dogmatismo. Es éste el sentido del escepticismo de Hume: la razón no puede darnos certezas absolutas (al modo de Descartes) pero es “una razón suficiente para aventurar todas mis conclusiones con desconfianza y modestia”.

Para Hume, todos nuestros conocimientos se originan en la experiencia y no pueden rebasar el límite que supone esta misma experiencia (el ámbito de los sentidos). Todas nuestras ideas válidas derivan en última instancia de unas impresiones que las han

precedido, lo cual constituye, para Hume, el criterio para determinar la validez de cualquier idea. En suma, es un principio fundamental de la doctrina empirista de Hume la prioridad que tienen las impresiones sobre las ideas, hasta el punto que será el criterio usado por Hume para distinguir acerca de la verdad y objetividad de nuestras ideas, de la misma manera que Descartes usó el criterio de la evidencia para realizar dicha distinción. Así, señala Hume, si podemos mostrar de qué impresión o impresiones procede una idea determinada, podemos afirmar la verdad de la misma; en caso contrario, tenemos que afirmar que se trata de una ficción o pura construcción mental carente de objetividad o base alguna en la experiencia sensible.

Aplicando con rigor su “principio de copia”, el cual mantiene que el límite de nuestro conocimiento son las impresiones, Hume somete a una profunda crítica a la noción de causalidad y, con ello, a todas las demostraciones basadas en ella realizadas por la metafísica anterior, como las realizadas por el propio Descartes y otros autores empiristas como Locke. Para Hume, por mucho que se observe en la experiencia la supuesta conexión necesaria entre el hecho que llamamos “causa” y el que llamamos “efecto”, nunca apreciamos tal conexión necesaria, sólo una prioridad temporal de la causa sobre el efecto, su contigüidad espacio-temporal y su conjunción constante, es decir, que siempre van asociadas.

¿De dónde procede pues esa arraigada creencia en la conexión necesaria entre causa y efecto? Para Hume, es una seguridad basada en la costumbre o hábito psicológico, y, por tanto, tiene un fundamento subjetivo y no objetivo. Estamos acostumbrados a que, por ejemplo, el fuego queme o que a todos los días salga el sol, y esa costumbre nos lleva a creer que todo va a seguir ocurriendo del mismo modo en el futuro. Esto significa que la creencia es el fundamento de que consideremos necesarias las relaciones causales.

En conclusión, la causalidad se reduce a una forma de asociación de ideas basadas en el hábito y la costumbre. El ser humano rápidamente fija las repeticiones que le muestra la experiencia y se hace de hábitos para poder vivir con cierto sentimiento de estabilidad y seguridad. En Hume, el lugar de la razón, como guía del ser humano, debe ser sustituido en gran medida por el hábito o la costumbre. Esta guía no nos va a proporcionar un conocimiento absoluto y seguro (que, por otro lado, sería fuente de posible dogmatismo), sino sólo un conocimiento probable, a la medida de nuestra condición finita y limitada, pero suficiente para nuestra vida.

Con este planteamiento, Hume pretende también realizar una crítica de la metafísica racionalista y de su criterio de verdad. En efecto, para Hume, Descartes superó el escepticismo tradicional planteando un criterio de evidencia racional (“aquello que mi razón concibe como claro y distinto es verdadero”), pero, cuando la razón ha sido puesta bajo el objeto de la duda, pierde su consistencia y fiabilidad. Entonces, la evidencia racional de nada vale pues hemos puesto a la razón misma en duda. Si Descartes hubiera sido consecuente, nunca hubiera podido pasar de su primera afirmación (“pienso, luego existo”) pues todas las demostraciones posteriores están hechas con el mismo instrumento que se había demostrado que no era fiable: la razón. Así, la demostración de la existencia de Dios, pieza clave en el planteamiento de Descartes para recuperar la fiabilidad de la razón, es decir, la eliminación del “genio maligno”, está realizada con la misma razón que hemos puesto en cuestión y que todavía no ha sido rescatada de la duda.

Nuestra razón, por tanto, se encuentra limitada al ámbito que supone la experiencia y, si rebasa este claro límite, se moverá en un ámbito meramente ilusorio, mas no real. La negación de cualquier tipo de innatismo conduce, además, a Hume a mantener una postura escéptica frente a la pretensión de la razón de conocer desde sí misma el resto de la realidad.

La crítica a la noción de causalidad será utilizada también por Hume en el análisis crítico de otras ideas tradicionales de la metafísica anterior. Así, por ejemplo, en Locke se justificaba la existencia de la realidad exterior por ser causa de nuestras ideas de sensación, pero en Hume el puente (o sea, la idea de causa) entre la realidad exterior y mis impresiones es inutilizable. Si todo lo que conocemos son impresiones e ideas, no podemos en rigor saber nada aparte de ellas, es decir, no podemos saber si provienen o no de una realidad exterior. No podemos saber si las cosas existen o no realmente. Tenemos la creencia de que sí existen, pero el filósofo ha de concluir que no posee medios para justificar racional o teóricamente lo que la vida le impone prácticamente.

En lo concerniente a la idea de sustancia, no hay, según Hume, impresión alguna que se corresponda con esta idea compleja. La idea de sustancia es real, pero sólo en nuestra mente. Lo que llamamos “sustancia” es una colección de ideas simples ligadas por semejanza, relaciones de espacio y tiempo, contigüidad, etc. Es un mero nombre, una invención necesaria para justificar la permanencia de las cosas que se nos presentan bajo impresiones cambiantes. En lo relativo a la sustancia, del “no sé qué” de Locke pasamos al “sé que no” de Hume.

La crítica a la sustancia la extiende también Hume a la “sustancia espiritual” (el yo o res cogitans de Descartes). La continuidad de las cosas, incluso aunque éstas no estén presentes, la proyectamos también a la existencia de la res cogitans. De esta forma, nos pensamos como una identidad personal, como un yo permanente que pasa por diferentes estados de ánimo y vivencias. Tanto en Descartes como en Locke esa sustancia espiritual era conocida por intuición intelectual, de un modo directo y evidente.

Pues bien, según Hume, la existencia del yo como sustancia no puede justificarse por una intuición porque sólo hay intuiciones de impresiones e ideas. La idea del yo sustancial exigiría una impresión constante e invariable, y esto no existe porque las impresiones se suceden la unas a las otras ininterrumpidamente y tiene una existencia discontinua. Nuestro yo consiste únicamente en las percepciones, es decir, en la atropellada sucesión de impresiones e ideas. Tenemos conciencia de nuestra identidad gracias a la memoria, que nos permite recordar la sucesión de impresiones referidas a nosotros mismos. Pero nos equivocamos cuando identificamos estas conexiones de la memoria con la idea de un yo independiente y permanente. De hecho, si perdiéramos la memoria, perderíamos también nuestra noción de una sustancia permanente y estable.

Finalmente, Hume criticará también la idea de Dios (o res infinita de Descartes), a la que considera algo imaginario. Si las ideas provienen de las impresiones y no hay impresión alguna de Dios, tampoco hay idea legítima de Dios. En otros autores la existencia de Dios se justificaba, o bien mediante un razonamiento causal (Dios como causa de la existencia de mis ideas), o bien, como hace Descartes, mediante la actualización del argumento ontológico de San Anselmo (la idea de un ser perfecto debe incluir necesariamente su existencia pues, de lo contrario, no sería perfecto). Ya hemos

visto que, para Hume, la causalidad no se puede aplicar más allá de ámbito de la costumbre, con lo cual su valor probatorio de realidades objetivas quedaba descartado.

Con respecto al argumento ontológico que usa Descartes, Hume afirma que es absurdo definir a Dios como un ser necesario, pues la necesidad es sólo una propiedad de nuestros juicios, en la realidad no hay nada necesario. Además, no podemos pensar que la existencia sea una perfección añadida a la esencia de algo, pues, al concebir una cosa como existente, ni le sumamos nada ni cambiamos la idea primera en nada.

En conclusión, frente a la certeza “dogmática” de la razón cartesiana, Hume nos ofrece un modelo de razón en el que es el hábito el que marca nuestro modo de concebir la naturaleza y, por tanto, es la probabilidad de que los hechos ocurran de modo similar lo que determina nuestra “creencia” a suponer que la naturaleza se comporta de modo uniforme y constante.

Pero, por otro lado, sería erróneo no reparar también en las coincidencias entre los planteamientos de Descartes y Hume. A pesar de sus claras diferencias, racionalistas y empiristas comparten su preocupación por analizar el problema del conocimiento, y ambos lo hacen desde la perspectiva del sujeto, desde las ideas que éste posee o va elaborando. Y es en este sentido en el que podemos afirmar que Hume lleva hasta sus últimas consecuencias el planteamiento iniciado por Descartes: si éste problematizó la realidad en beneficio de la evidencia del sujeto pensante; Hume, sin hacer ninguna concesión a otros factores que no fueran los puramente subjetivos, declara que sólo conocemos las impresiones y las ideas, pero su probable origen en una realidad exterior nos es totalmente desconocido. Así, la metafísica racionalista iniciada por Descartes (y construida con retales bien diferentes) culmina en el escepticismo y fenomenismo de Hume, que la señala como una explicación que desborda los límites de nuestro conocimiento.

DESCARTES- ORTEGA:

La filosofía de Ortega se construye, en parte, frente al modelo de razón propuesto por el racionalismo de Descartes. Y lo hace en dos frentes: en su oposición a la importancia concedida por Descartes al sujeto del conocimiento y en su oposición a la sobrevaloración cartesiana de la razón frente a la vida; de estas oposiciones y de las que también desarrolla Ortega a otras posturas filosóficas, surgirán sus doctrinas perspectivística y raciovitalista.

Así, en primer lugar, Ortega, considerando las líneas esenciales de la historia de la filosofía, considera que ésta ha transcurrido por dos etapas, que surgen como respuestas diferentes ante la relación entre razón y ser, entre lo subjetivo y lo objetivo: realismo e idealismo.

La postura realista es la perspectiva general que la filosofía adopta desde sus orígenes, en la Grecia del siglo VI a.C., hasta el Renacimiento europeo. En términos generales, consiste en conceder primacía, independencia y capacidad de imposición a las cosas sobre el hombre, es decir, el realismo es una filosofía que se construye exclusivamente en torno a las cosas.

Por el contrario, la postura idealista (que es impulsada de modo ejemplar por Descartes) es la nueva actitud vital y filosófica que transcurre desde el Renacimiento hasta el siglo XX. Surgió en su momento como una crítica y superación del realismo; así, frente a la primacía que el realismo le otorga a las cosas, para el idealismo será la razón, el sujeto humano (el cogito de Descartes), quien protagonice la relación hombre-mundo. Es decir, el idealismo es una filosofía que se construye exclusivamente en torno al sujeto.

Frente a este antagonismo, para Ortega lo auténticamente real es el yo y las cosas, un yo permanentemente referido a las cosas, actuando con y sobre ellas, preocupado por ellas, pensando en ellas. Además, las cosas no son algo ajeno al hombre, al yo, sino que forman parte de su vida, como obstáculos o circunstancias que nos favorecen o nos suponen trabas, gratificándonos o haciéndonos sufrir. Ese encuentro, relación y trato entre el yo y las cosas es lo que Ortega entiende por “vida”. Lo auténticamente real es el yo y las cosas, constituyentes inseparables de la vida. Por ello, la vida es la realidad radical, es el “absoluto conocimiento” y todo se encuentra referido a ella para poder tener sentido. Sólo desde esta realidad básica, de la que brotan todas las cosas que nos pasan, se puede entender al ser humano y al mundo en el que vive.

Así pues, la afirmación de que la vida es la “realidad radical” le impone a Ortega la crítica al realismo y al idealismo cartesiano. Tanto uno como otro caen en el mismo error, son la cara y cruz de la misma falsa moneda, al ignorar la vida como realidad radical, como coexistencia en un mismo plano del yo y las cosas, de lo subjetivo y lo objetivo. En concreto, el racionalismo cartesiano, verdadero iniciador del subjetivismo, disuelve el mundo exterior a favor del yo, de la “sustancia pensante”. Para Ortega, no puede existir el yo sin las cosas, sin mundo. No puedo hablar de las cosas sin el yo, pero tampoco puedo hablar de un yo sin las cosas. Así pues, la realidad radical, la verdad básica sobre la que se ha de construir la reflexión filosófica, no puede ser por más tiempo el cogito hermético de Descartes, el pensamiento aislado, sino el pensamiento con las cosas, el yo viviendo con las cosas, es decir, la vida, mi vida. Por ello, el idealismo cartesiano es una filosofía que “va contra la vida”. Para Ortega, la vida es un continuo intercambio entre el yo y la circunstancia, un intercambio dirigido por la razón, hasta el punto de que, para Ortega, vivir es razonar.

Ahora bien, este razonar necesita una previa toma de contacto con la realidad en la que nos encontramos: en esto consiste la perspectiva. Pero, como la vida también es circunstancia, la vida supone un punto de vista sobre el Universo. La circunstancia, lo que está a mi alrededor, hace posible mi vida y, por ello mismo, constituye la perspectiva concreta desde la que se me muestra la verdad de las cosas. Ortega plantea su concepción de la perspectiva como el único modo válido de superar el dilema que, sobre la verdad, habían desarrollado tanto el dogmatismo racionalista de Descartes como el escepticismo. Ello supone la aportación, por parte de Ortega, de una nueva concepción de la verdad, que supone una síntesis superadora de las dos concepciones antes mencionadas.

En efecto, para Ortega, ni es válida la postura del racionalista dogmático, para el que la verdad es una, la suya, y pretende imponerla a los demás; ni tampoco es válida la del escéptico, que, ante la variedad de opiniones, concluye que no hay ninguna verdad. En este punto, la posición correcta es otra: la verdad tiene muchas caras, y dependiendo de la perspectiva desde la que miremos, nos ofrecerá aspectos distintos; de ahí que Ortega afirme que “la sola perspectiva falsa es la que pretende ser la única”. Dicho de otro

modo, lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde “lugar ninguno”. Y éste es el principal error que comete Descartes en su concepción de la verdad, “error inveterado” lo llama Ortega, el ignorar el carácter plural y histórico de la verdad, la cual no puede ser ajena a la perspectiva vital e histórica desde la que se la concibe. En definitiva, para Ortega, no podemos adoptar, como hizo Descartes, un criterio de verdad abstracto como el de la evidencia, pues la verdad no se construye desde la razón lógico-matemática, sino desde una razón vital.

Por otro lado, Ortega también se opone a la concepción de la razón presente en Descartes. Así, el raciovitalismo, que supone la madurez filosófica de Ortega al suponer una evolución y concreción de su doctrina perspectivística, supone una reflexión sobre las perspectivas radicales en las que el ser humano está situado: la perspectiva de la razón y la de la vida. Ortega se propone, a través del concepto de “razón vital”, superar la dicotomía a la que se había llegado al concebir la razón como fundamento de la verdad, del conocimiento, de la objetividad, frente a la vida, que representaría lo particular, lo mutable, lo irracional, el deseo, la pasión. Para Ortega, razón y vida, no es que sean irreconciliables, sino que, al contrario, son inseparables.

Desde esa óptica, Ortega desarrolla también una crítica a las doctrinas que se han centrado sólo en la vida o sólo en la razón. En concreto, Ortega se ve forzado a criticar el vitalismo a favor de la vida, entendida ésta como una vida que no puede ser vivida sin la razón. De igual forma, también se ve en la obligación de criticar al racionalismo en nombre de la razón. A este último le reprocha el no admitir la existencia de zonas de irracionalidad, de áreas de la realidad opacas a la razón. Los racionalistas, movidos por una “beatería” poco racional, han hecho “acto de fe” de la razón y han abrazado la creencia en su uso ilimitado. Así, Ortega critica los excesos del racionalismo como postura filosófica, pero no critica ni rechaza la misma razón.

La vida es la realidad radical, en el sentido que antes comentábamos. Pero es una realidad radical nueva, algo distinto a lo conocido hasta entonces en la filosofía. Para esta nueva concepción no valen ya los conceptos tradicionales de realidad y ser, pues Ortega propone una nueva idea de ser, de realidad, es decir, una nueva ontología. Así, si para los filósofos antiguos, realidad y ser equivalían a “cosa”, y, para la filosofía moderna, ser significaba “intimidad”, “subjetividad”; para Ortega, realidad y ser equivalen a vivir, es decir, intimidad con uno mismo y con las cosas.

En definitiva, el planteamiento de Ortega, frente al de Descartes, busca un nuevo fundamento para la reflexión filosófica. La filosofía, si quiere ser auténtica guía de la vida, no puede construirse más tomando como referencia una razón abstracta, que tome como modelo el saber matemático; ha de hacerse desde la propia vida e historia humanas, y ése era, precisamente, el tema de su tiempo, a juicio de Ortega.

C.4.3. Posibles comparaciones entre Kant y otros autores.

(El texto del comentario es de Kant)

ADVERTENCIAS- CONSEJOS:

- Debes conocer bien los posibles textos de Kant que pueden ser objeto de comentario; para ello, lee a fondo la guía de lectura de los textos de Kant, el resumen de su

pensamiento, su vocabulario básico y consulta ejemplos de exámenes de Selectividad sobre Kant de otros años (suelen repetir los textos).

- Estudia el modelo de examen resuelto de Kant (sobre todo, para el contexto).

- Las comparaciones siguientes presuponen que ya has explicado la teoría de Kant en la segunda pregunta y que, al comenzar la cuarta, en función del tema concreto del texto, empezarás recordando la temática expuesta en el texto para, a continuación, exponer la teoría de otro autor sobre la misma temática y, acto seguido, comparar ambas posturas.

- La valoración sobre la vigencia de lo expuesto en el texto y tu valoración personal debes hacerlas en función del tema concreto del texto. No obstante, en líneas generales, puedes basarte en la que tienes en el modelo de examen resuelto sobre Kant.

KANT-AUTORES CONTRACTUALISTAS

(Fuente: <http://www.acfilosofia.org/materialesmn/historia-de-la-filosofia/42-filosofia-moderna/274-kant-y-otros-filosofos>)

Para esta pregunta existen varias posibilidades: La primera es hacer una comparación sobre el tema del estado de naturaleza y el contrato social. Para hacerla desde esta temática te presento ideas sobre dicho tema de Hobbes, de Rousseau, del propio Kant y de una filósofa del siglo XX llamada Carol Pateman.

No se trata de estudiar todo, sino de seleccionar la información que te apetezca de forma que puedes comparar a Kant sólo con Hobbes, o sólo con Rousseau, o sólo con Carol Pateman, o un poco con todos. Recuerda que la decisión es tuya.

La segunda posibilidad es incluir también algunas reflexiones sobre el pacifismo que arduamente defendió Kant; en este caso, esta segunda línea es perfectamente complementaria de la anterior, es decir, el contractualismo).

A continuación, tienes el siguiente material para ambas posibilidades.

1. ESTADO DE NATURALEZA Y CONTRATO SOCIAL.

Muchos filósofos y filósofas clásicos y actuales, se han preguntado cómo seríamos las personas en este planeta hace mucho tiempo, cuando aún no vivíamos en ciudades ni se habían formado los Estados, naciones ni países, cuando no había sometimiento a un monarca o presidente, ni leyes, constituciones, normas escritas, obligaciones, deberes morales, educación, industria, propiedad privada, relaciones sociales, etc. En definitiva, se preguntaron cómo era el género humano cuando, en épocas muy remotas, vivía en estado libre y semisalvaje, es decir, en estado de naturaleza.

Responder a esta pregunta significa que, siendo buenos observadores del género humano y, sobre todo, analizando el desarrollo histórico, tecno-científico y moral de nuestro planeta, lanzamos una hipótesis para responder a cuestiones como las siguientes:

¿Cómo éramos y vivíamos en estado de naturaleza?

¿Qué nos llevó a los humanos a formar un Estado?

¿Qué nos llevó a abandonar nuestra libertad natural, nuestro derecho a hacer lo que nos plazca, para someternos a la coacción de un gobierno o las leyes de un monarca? En definitiva, se trata de responder a la pregunta por el paso del (hipotético) estado de naturaleza al estado civil (social, ciudadano) en el que se encuentran hoy prácticamente todos los pueblos del mundo.

Para que sea posible el paso del estado de naturaleza al estado social, se hace necesario un contrato social, un pacto; o bien entre dos partes (por ejemplo, entre quien va a gobernar y quienes van a ser súbditos); o bien entre cada ser libre con la comunidad entera, uniendo voluntades (por ejemplo, cuando nos comprometemos todas las personas por igual a cumplir ciertas normas); o bien entre individuos, etc. Si una persona o grupo de personas somete y se impone a otras por la fuerza, no se considerará que ha mediado un acuerdo o contrato social, sino que se ha impuesto la fuerza bruta (Kant, Rousseau, Pateman, etc.). De este poder impuesto sobre los demás por la fuerza- sin diálogo o negociación previa no podrá salir jamás ningún atisbo de justicia ni de Derecho. Seguiremos siendo amos o esclavos de nuestra propia barbarie. Veamos algunas teorías sobre el paso del estado natural al estado social mediante un contrato.

A. El contrato social según Hobbes.

Thomas Hobbes (1588-1679), en su obra "Leviatán", observó que la mayoría de las personas desconfiamos de los demás, usamos cerrojos, armas, candados, somos egoístas e individualistas, todo lo hacemos de forma interesada y esperando recompensas o que nos devuelvan el favor.

Hobbes observó, ya en el siglo XVII, que siempre que firmamos un contrato de cualquier tipo que sea (asegurar la moto, matricularse en el instituto...), hay cláusulas restrictivas que nos obligan a cumplir con lo que hemos firmado. De lo contrario, tendremos problemas, enfrentamientos, requerimientos, apercibimientos de expulsión, multas, sanciones o cárcel.

Hobbes consideró que, desde luego, las personas no tendemos a ser sociales ni a comportarnos amistosamente como afirma Aristóteles, y que sólo cumplimos lo pactado si nos obligan. Consideró que, si así parecían ser las cosas a su alrededor, en un supuesto "estado de naturaleza" tuvieron que ser mucho peores; y de la propia observación de su entorno extrajo la siguiente conclusión: "homo homini lupus" ("el hombre es un lobo para el hombre").

El hombre es un ser belicoso y antisocial, egoísta y solitario. Nuestra insociabilidad natural y desconfianza mutua es tal, que el Estado, el Gobierno Autónomo, el Ayuntamiento, todo el mundo, nos tiene- y se tiene- que obligar a cumplir con las leyes, bajo la pena de multas o cárcel. Hobbes lo expresaba diciendo: "Los contratos, sin la espada, son sólo palabras".

Ante esta perspectiva, Hobbes construyó una hipótesis según la cual el estado de naturaleza debió ser una especie de guerra continua de todos contra todos, una guerra en la que el hombre sólo se regía por dos principios básicos:

- Principio de autoconservación: el afán por permanecer vivo y no morir a manos de sus propios semejantes.

- Instinto natural: el afán por satisfacer todas sus apetencias y deseos.

En esta situación caótica, cada hombre se convierte en una amenaza para los demás y, entre ellos, se enfrentan y disputan por tres motivos principales: la competición para lograr tener más cosas que nadie, la inseguridad que genera el desorden violento que le rodea y el deseo de gloria, es decir, de dominar a los demás por la fuerza bruta y ser admirado por ello, ya que en estado de naturaleza aún no existen leyes que prohíban matar, robar, esclavizar, etc., ni un gobierno que nos obligue a cumplirlas.

Si el estado de naturaleza fue un caos de este tipo, Hobbes supuso que llegó el momento en que la situación, ya insostenible, forzó al hombre a establecer un gobierno que lo protegiera de su propia violencia. Al parecer, lo hizo impulsado por dos motivos principales: el miedo a perder la vida y la esperanza de lograr un estado mejor, más pacífico y seguro, un estado civil.

Para Hobbes, la justicia y el orden social sólo son posibles si hay leyes que emanan de la autoridad de un solo hombre (que pasa a ser el soberano), sobre el resto (que pasan a ser los súbditos). El derecho que teníamos en estado de naturaleza a hacer lo que ordenara nuestra libertad ciega, se va aplacando de una forma artificial (pues lo natural, si nadie nos lo prohíbe, es hacer lo que nos plazca). Nuestra agresividad natural, nuestra violencia diaria, nuestra tendencia a la discusión, se tiene que ir amoldando a unas leyes que obedecer, a unos deberes que hay que cumplir, a unos preceptos que respetar.

Por ello, el pacto social es artificial, pues el hombre es, por naturaleza, antisocial y solitario. Si firma el pacto es porque no le queda más remedio si quiere conservar la vida y establecer la propiedad privada, entre otras leyes, para asegurar sus bienes. Si hacemos caso a Hobbes, que se nos tenga que obligar a cumplir esas leyes implica que nuestra desconfiada y antisocial naturaleza sigue estando latente aún creados los Estados y las leyes, y que Hobbes considera que nuestro desarrollo moral, a lo largo de la historia, no ha sido posible porque la moral no tiene nada que ver con nuestra forma natural de ser, algo que no cambia ni el Estado. No es de extrañar que a Hobbes le apasionara la monarquía absoluta, pues sólo un gobierno absolutista garantiza una paz que no está en nuestra indomable naturaleza humana. Una paz que es igual de artificial y hueca donde quiera que se encuentre.

Muy al contrario, para Aristóteles la finalidad del ser humano es vivir en compañía de los demás, tener casa, familia y colegas: ser sociables. El Estado (la casa, la tribu, la aldea, la polis) nace para satisfacer la necesidad humana de vivir en compañía, para que podamos cumplir con nuestra areté como personas y para deleitar nuestra naturaleza sociable y comunicativa. El Estado nace para lograr que, viviendo en sociedad, demos lo mejor que llevamos dentro, sólo hay que practicar y habituarse. Desde que hubo personas- pensó Aristóteles- debió haber unión, tendencia a la amistad, cumplir con los acuerdos y aspirar a una patria independiente.

B. El contrato social según Rousseau.

En su “Discurso sobre las Artes y las Ciencias” (1750), Rousseau se muestra abiertamente contrario al optimismo de su época sobre el progreso. El avance técnico y material es visible, pero no el progreso moral humano. El estado, desde luego, no ha hecho a los humanos más felices, más libres ni menos malos.

En estado de naturaleza, pensaba Rousseau, los seres humanos eran potencialmente racionales pero hacían escaso uso de la razón, pues aún vivían en un estado semisalvaje. Aún no existía la moralidad, la educación, ni la capacidad de hablar. Éramos amorales, es decir, ni buenos ni malos. No había entre las personas otras diferencias que no fueran las biológicas (edad, sexo, altura...) Supone Rousseau que fue una época feliz de la humanidad, en la que vivíamos, según su hipótesis, en pequeñas comunidades familiares guiándonos por la solidaridad y la costumbre.

El desarrollo de la agricultura y la minería hizo aparecer la riqueza, más para unos que para otros y, con ello, para salvaguardar cada cual lo suyo, aparece también la propiedad privada. Será con esta última con la que se inicie la desigualdad entre los hombres, pues quienes menos tenían terminaron siendo siervos y esclavos de los más ricos. La esclavitud es la mayor desigualdad que se generó desde las sociedades más primitivas, y ya no será considerada como algo natural (Aristóteles), sino como un producto social que termina alienando a las personas.

Pero, por naturaleza, el ser humano es bondadoso, tiende al bien y a ser solidario. Si unimos todas nuestras voluntades surge una voluntad común, una voluntad, general que, igualmente, tenderá al bienestar de la comunidad. Nuestra tendencia al bien y nuestra naturaleza solidaria nos permiten armonizar cada voluntad particular con la voluntad general. Si así ocurriera, en vez de un orden social y un gobierno establecido por la fuerza que nos obliga a cumplir sus leyes (Hobbes), lograríamos un orden social en que las leyes nos las damos todas las personas en igualdad y libertad. De la fuerza bruta no puede salir ningún tipo de justicia, sólo de un pacto entre toda la comunidad cuya voluntad general es el fundamento del poder político. En vez de hablar sobre el gobierno, Rousseau prefiere hablar de comunidad civil de seres libres e iguales.

C. El contrato social según Kant.

El estado de naturaleza, también para Kant, es el estado en que (hipotéticamente) se encontraba el hombre antes de constituir el estado civil. Según su hipótesis, podría haber sido un estado de degradación donde primaba el ejercicio de la fuerza bruta. Era un estado de “libertad salvaje y sin ley” (“Metafísica de las Costumbres”). En estado de naturaleza el hombre vive bajo la amenaza de la violencia porque cada uno hace lo que le place o lo que le manda su instinto; estamos juntos y enfrentados, sin leyes ni poder instituido que las respalde.

Para salir de esta situación y lograr la paz se hace necesario convertirla en un objetivo por el que hay que trabajar cada día -también hoy-. Por tanto, salir del estado de naturaleza y someterse a las leyes respaldadas por un poder en el estado civil es una obligación, un deber moral. Probablemente fuera esa la primera obligación moral que nos propusimos las personas: salir del estado de naturaleza y buscar paz y justicia, intentar construir una constitución perfecta cuyas leyes debieran armonizar con la

voluntad unida del pueblo. Así, Kant, como Aristóteles o Platón, considerará que ética y política son dos mundos inseparables que requieren también del derecho para su pleno desarrollo.

El estado social incluye:

1. El establecimiento de leyes coactivas.
2. El poder del Estado para obligar al cumplimiento de las mismas, pues la paz sólo es posible en el estado civil, nunca en un estado de naturaleza.

El derecho en Kant tiene un objetivo muy claro: hacer compatibles las libertades de todas las personas (colibertad); es decir, una vez creado el Estado mediante un contrato social, empiezan a surgir leyes que debieran ir regulando la vida social de la forma más justa posible, garantizando la libertad de todos. El soberano debería legislar- sería lo idóneo- de acuerdo con la voluntad unida del pueblo. A su vez, cada persona debería actuar según las leyes morales que ella misma se dé. El ideal sería que legalidad y moralidad estuvieran unidas.

Hace dos siglos (ya casi tres), Kant pensaba que sólo debíamos obedecer aquellas leyes que hemos aceptado previamente. Si les hemos dado nuestro consentimiento porque nos parecen justas, entonces esas leyes nos permitirán ser libres. Ya no será una libertad ciega y semisalvaje, como la del estado de naturaleza, sino una libertad jurídica, conforme a las normas que hemos aceptado libremente. Es por eso que el Estado tiene que garantizar el cumplimiento del Derecho y debería someter sus leyes a la opinión pública, para que el pueblo las conozca y juzgue si le parecen o no idóneas.

D. El contrato social según Carol Pateman.

Decíamos más arriba que del ejercicio de la fuerza bruta no puede emanar ninguna ley justa (Kant, Rousseau, etc.). Igualmente ocurre cuando el contrato social se establece entre una sola parte consigo misma, sin contar con la otra (por ejemplo, entre todos los hombres, excluyendo a las mujeres). Según esta última teoría formulada por Carol Pateman (profesora de **Filosofía** de la Universidad de Sydney, Australia), el origen de la discriminación sexual que ha habido históricamente en casi todas las culturas se explicaría desde hace milenios por la imposición de un pacto entre los hombres, que se empiezan a tratar como hermanos libres e iguales (pacto de fraternidad) para salir de la barbarie.

Este pacto, al excluir a las mujeres por el hecho de serlo, las está discriminando por su sexo, que es algo biológico y no social. Si partimos de que una simple cuestión biológica (el sexo de nacimiento) está determinando nuestros derechos como seres libres e iguales, entonces se tratará de un contrato sexual. Este pacto sexual presupone que el espacio público, aquel donde las personas desarrollamos nuestros derechos y deberes ciudadanos, nuestro trabajo remunerado, etc. el estado social, en suma, pasa a ser un ámbito exclusivamente de hombres libres. La mujer queda poco a poco relegada al ámbito de lo privado, al mundo doméstico (la casa, la familia, los hijos, la ausencia de derechos, etc.) Este proceso se fue realizando durante mucho tiempo hasta que se

terminó aceptando como algo “natural” cuando, realmente, fue impuesto por la práctica social diaria y por las normas, pactos y leyes que favorecían la discriminación.

Recuerda que, para Aristóteles, la polis era el lugar del hombre libre. La mujer y el esclavo, al ser excluidos de la polis, se quedan sin voz, sin voto y sin representación política. Tienen deberes y obligaciones domésticas, pero no tienen derechos de ciudadanía. Las labores domésticas de mujeres y esclavos eran entonces las más desdeñosas, las menos nobles. No eran seres libres, ni podían votar, ni participar en los asuntos de la polis, ni en las asambleas de una Atenas con más de 400.000 habitantes y sólo 20.000 hombres libres.

Mucho tiempo antes de que naciera Aristóteles, en el viejo imperio medio-asirio surgían las primeras legislaciones importantes de la historia de nuestro planeta. Igual que hoy en día se impone llevar un velo o un burka a las mujeres en algunos países integristas, en las viejas leyes medio-asirias ya se imponía el velo para las mujeres casadas y sus hijas. El velo era indicativo de que estas mujeres eran “intocables” porque el matrimonio con un hombre las hacía respetables. Por sí mismas no eran seres respetables ni tenían derechos de ningún tipo. La imposición del velo a las mujeres en las viejas leyes medio-asirias era un elemento diferenciador (jerarquizador), según el status social que adquirirían gracias al matrimonio.

No es de extrañar que tanto tiempo después, ya en época de Aristóteles o Platón, el contrato sexual impuesto desde hacía siglos estuviera en pleno apogeo, pues ya había convertido un simple hecho biológico (nacer hombre o mujer) en una cuestión legal que determinaba que alguien pudiera estudiar, tener un empleo, votar en las elecciones, o ser aceptado.

Ni siquiera los grandes legisladores atenienses (Solón, Pericles, etc.), ni los líderes más revolucionarios (Napoleón) se percataron de esta situación de injusticia. A su vez, el estado social, tal como lo hemos estudiado en todos los autores, se fue alejando de su propósito original (lograr la paz, la justicia o la moral) convirtiéndose en una fuente de esclavitud, desigualdad, xenofobia y guerra.

Incluso Kant cometió el error de excluir del voto a las mujeres y a los asalariados. Ello evidencia el enorme esfuerzo que nos cuesta a las personas- hombres y mujeres- desprendernos de los estereotipos sociales, de los prejuicios, de las falsas creencias y de la ignorancia, pues es evidente que aquellos filósofos y legisladores, a pesar de su talla intelectual, llegaron a considerar que la libertad, la igualdad y la ciudadanía dependían del sexo de las personas (que es algo biológico, y no cultural) o de nuestro grado de riqueza.

Desprendernos de estas falsas creencias, como nos enseña Platón, significa huir del conocimiento dóxico y aparente de las cosas, romper las cadenas de nuestra propia ignorancia y aprender a llegar al fondo de las cosas. Intentar ver lo esencial y no fiarnos de las apariencias cotidianas.

Otros filósofos del pasado no tuvieron estos prejuicios, como Condorcet, a pesar de que en plena época revolucionaria francesa, Olimpia de Gouges fue guillotizada por escribir una “Declaración sobre los Derechos de la Mujer y la Ciudadana”. También John

Stuart Mill y Harriet Taylor escribieron sobre la igualdad en el siglo XIX. Mill pidió abiertamente el voto para las mujeres en 1869.

Hoy en día es muy amplia la legislación que expresa y regula la igualdad de derechos y oportunidades entre todos los habitantes del planeta, sin discriminarlos por su sexo, etnia, creencias, edad o grado de riqueza (Constitución Española, Estatuto de Autonomía de Andalucía, Planes NOW de la Unión Europea, Declaración de los Derechos Humanos...

2. EL PACIFISMO JURÍDICO.

La **filosofía** no siempre ha creído en la posibilidad de la paz. A principios del siglo XVII mientras los humanistas como Erasmo planteaban los primeros desarrollos pacifistas del Renacimiento, otros autores como Maquiavelo preferían escribir sobre las estrategias militares idóneas para que los príncipes ganaran una guerra. Prácticamente hasta el siglo XVIII muchos fueron seguidores de las teorías sobre una guerra justa, Estas teorías no eran propiamente pacifistas, como la de Kant, pues solo aspiraban a poner límites a los motivos para hincar la guerra. Era más una forma de justificar los conflictos para seguir guerreando.

La religión fue, y sigue siendo a veces, uno de esos flacos intereses que supuestamente son más importantes para un pueblo, a lo largo de la historia (la guerra de los Treinta Años entre católicos y protestantes; o el conflicto entre palestinos e israelíes...por ejemplo). Morir, guerrear y matar por motivos religiosos llegó a ser la tónica europea durante siglos, sobre todo cuando el absolutismo se amparaba en la religión, con la ayuda de ésta, para seguir ejerciendo su poder imperialista.

Tanto Kant como Saint- Pierre y Rousseau, estaban convencidos de que el derecho y la justicia jamás podrían surgir por imposición de la fuerza bruta de unas personas sobre otras, por ello rechazaban las teorías sobre la guerra justa y apostaron por el Pacifismo jurídico, es decir, intentaron demostrar que no hay guerra justa o razonable, sino que lo único razonable es erradicar para siempre la violencia. El ideal pacifista de estos autores les lleva a reflexionar cuáles son las condiciones necesarias para lograr una paz duradera entre los pueblos.

Saint- Pierre escribe “Proyecto de tratado de paz para hacer posible la paz perpetua entre los estados cristianos”. Pretende en ella ofrecer fórmulas para que sea posible la paz duradera entre los príncipes cristianos de Europa mediada una liga o federación que los aglutine a todos. Este proyecto no abarca todo el problema porque sólo favorecía a las grandes dinastías monárquicas europeas. Además sostenía que los ejércitos tendrían que seguir existiendo, muy al contrario que Kant, que veía en la progresiva desaparición de los ejércitos una garantía de la paz.

Para Rousseau, la guerra se da entre Estados y no se daba entre los individuos hace miles de años, cuando aún no había no gobiernos ni gobernantes ni leyes, cuando aún éramos amorales y pacíficos. Prefiere hablar de una Europa de los pueblos. Desconfía de los príncipes a los que cree guiados por la ambición y el poder, es más, viendo su tendencia hacia el despotismo, no cree en la federación de los monarcas. Él espera más

de la voluntad general de los pueblos que de sus príncipes. Confía más en los ciudadanos libres que en sus gobernantes.

C.4.4. Posibles comparaciones entre Nietzsche y otros autores.

(El texto del comentario es de Nietzsche)

ADVETENCIAS-CONSEJOS:

- Debes conocer bien los posibles textos de Nietzsche que pueden ser objeto de comentario; para ello, lee a fondo la guía de lectura de los textos de Nietzsche, el resumen de su pensamiento, su vocabulario básico y consulta ejemplos de exámenes de Selectividad sobre Nietzsche de otros años (suelen repetirse los textos).

-Estudia el modelo de examen resuelto de Nietzsche (sobre todo, para el contexto).

- Las comparaciones siguientes presuponen que ya has explicado la teoría de Nietzsche en la segunda pregunta y que, al comenzar la cuarta, en función del tema concreto del texto, empezarás recordando la temática expuesta en el texto para, a continuación, exponer la teoría de otro autor sobre la misma temática y, acto seguido, comparar ambas posturas.

- La valoración sobre la vigencia de lo expuesto en el texto y tu valoración personal debes hacerlas en función del tema concreto del texto. No obstante, en líneas generales, puedes basarte en la que tienes en el modelo de examen resuelto sobre Nietzsche.

NIETZSCHE- PLATÓN:

(la tienes desarrollada en el modelo de examen resuelto sobre Nietzsche; incluye también la opinión personal y la valoración sobre la vigencia del tema expuesto en el texto).

NIETZSCHE- MARX:

Del mismo modo que la de Nietzsche, la propuesta filosófica de Marx también es fuertemente crítica con el papel tradicional que la filosofía ha tenido en la historia de nuestra cultura. Y es que en el siglo XIX se produce un cambio de rumbo en la filosofía cuyo rasgo esencial consistió en lo que se ha llamado “conciencia desenmascadora”, y que no consiste tanto en dudar o rechazar teóricamente ciertas ideas como en desvelar lo que ocultan bajo diferentes “máscaras”, es decir, sacar a la luz los presupuestos en los que se basan tales ideas.

Este nuevo fenómeno está caracterizado por una postura crítica que se dirige, incluso, contra la propia filosofía. Se trata ahora de dudar, no al estilo cartesiano, sino de un modo más profundo y radical: se trata de poner en tela de juicio la legitimidad y supuesta objetividad de las ideas, pues esconden intereses diferentes a los puramente teóricos. En esto consiste la denominada “filosofía de la sospecha”, de la que Nietzsche y Marx son claros y rotundos ejemplos. Los dos llevan esta actitud crítica hasta sus últimas consecuencias. La filosofía se convierte en sus manos en un instrumento de interpretación para hacer visible lo que está encubierto bajo racionalizaciones interesadas. La interpretación surge ahora como una estrategia de la sospecha, ataque y

denuncia contra el fraude de las ilusiones, que ofrecen una falsa verdad, “una nebulosa de ideas”, como afirma Marx, o una serie de “ídolos”, como proclama Nietzsche. En realidad, se trata de plantear que las cosas son diferentes de cómo aparecen o se nos presentan y de admitir que no hay hechos absolutos o únicos, sino interpretaciones, como afirmaba Nietzsche. En ambos autores esta tarea se presenta, además, como una especie de terapia, por lo que no se limitan a la construcción de una mera explicación teórica, es decir, ofrecen, entre otras cosas, un diagnóstico crítico y profundo de la sociedad y un proyecto terapéutico de transformación de los aspectos sociales, individuales o morales que enturbian y obstaculizan el desarrollo humano. La diferencia entre ellos va a estar en que, frente a la preocupación de Nietzsche por “curar” al individuo y a la humanidad de una cultura antivital y enfermiza, Marx se va a centrar en una terapia para el conjunto de la sociedad, asfixiada en sus propias contradicciones.

En efecto, para Marx, el modo de producción burgués, como cualquier otro modo de producción (o etapa histórica) se encuentra marcado por una profunda contradicción en su base económica: el conflicto o desajuste entre las condiciones de vida de los poseedores de los medios de producción (burgueses o capitalistas) y los desposeídos (trabajadores o proletarios). Tal antagonismo es estructural, es decir, no es el resultado de ninguna decisión individual por parte de los hombres que viven y trabajan en esa sociedad, sino el resultado de la posición que ocupan en la estructura económica de la sociedad.

Por ello, y dado que este antagonismo es cada vez más evidente e inhumano en el seno de la sociedad burguesa, las fuerzas productivas del conjunto de esta sociedad crean las condiciones materiales necesarias para la disolución del conflicto o antagonismo que ellas mismas representan a través de su carácter contradictorio, dialéctico. De ahí que Marx afirme que el modo de producción burgués tiende a su destrucción debido a sus contradicciones internas, básicas, y que este hecho supondrá el fin del conflicto como rasgo determinante de la historia de la Humanidad, es decir, el modo de producción burgués es la última expresión concreta de una constante histórica basada en el conflicto y la injusticia social, una constante que Marx califica como “prehistoria de la sociedad humana”.

Previamente, Marx nos ha advertido del carácter estrictamente material en el que se desarrolla la vida humana, que no puede entenderse de modo abstracto, sino siempre en el marco de unas determinadas relaciones de “producción material y social de la vida”, las cuales pueden variar históricamente dado el carácter inevitablemente contradictorio de las fuerzas productivas en las que se polarizan.

Y ello es así porque, para Marx, la naturaleza y el mundo social están ahí para ser transformadas por un ser humano que, por esencia, es actividad, trabajo, dimensión de la realidad humana que no tenían en cuenta ni las explicaciones puramente idealistas (como era el caso de la filosofía de Hegel) ni el “materialismo clásico”, que, para Marx, es una explicación teórica asimismo estéril pues describe la realidad en términos materiales pero no se preocupa por transformar esa misma realidad.

Así pues, el hombre está en medio de una realidad, rodeado de una naturaleza que no únicamente es “contemplada”, sino también transformada, y es en esta transformación donde se expresa la verdadera esencia del hombre. A través del concepto de *praxis* (actividad humana que transforma las cosas), Marx intenta superar la tensión de un idealismo demasiado alejado de las cosas y de un materialismo demasiado apegado a las mismas.

Como consecuencia de esta tesis, las ideas de los hombres ya no constituyen una esfera autónoma y directriz de la vida humana, sino que están estrechamente ligadas a

las condiciones materiales de cada ser humano, especialmente al trabajo que realiza el hombre dentro de la sociedad y al lugar que ocupa dentro de la misma. Además, estas condiciones materiales están regidas por la dialéctica y por su carácter histórico (conceptos que, siendo heredados de Hegel, son transformados por Marx): la situación actual es sólo una más de las muchas que se han dado a lo largo de la historia (no debe ser interpretada, por tanto, como una verdad eterna) y puede interpretarse además como la negación de una configuración anterior que dará lugar a otra nueva, en la que se superarán algunas de las contradicciones presentes.

Así pues, el “*materialismo histórico*”, que es como se denomina a la propuesta de Marx, no es sino un instrumento de análisis de la realidad y de la historia, es decir, es tanto una teoría científica sobre la historia como un análisis, hecho desde la óptica de las relaciones materiales y económicas, de los rasgos peculiares del modo de producción capitalista, análisis cuyo fin último no es otro que el de mostrar sus propias contradicciones y el modo efectivo de superarlo. Por ello puede ser entendido como una teoría sobre tres fenómenos humanos estrechamente interconectados: la economía, la sociedad y la historia. En estas tres dimensiones de la vida humana existe una misma clave explicativa y un mismo motor: la contradicción y la lucha de clases.

Según Marx, una sociedad es un organismo vivo y, por tanto, sometido a cambios, y hay que verla como algo que evoluciona históricamente. En la estructura de cualquier sociedad señala dos aspectos importantes:

- una infraestructura económica, base de la sociedad, constituida por las fuerzas productivas (trabajadores, empresarios, herramientas, etc.) que intervienen en la producción y por las relaciones que se establecen entre ellas.
- una superestructura jurídica, política e ideológica que configura la conciencia de una sociedad.

Hacer una reconstrucción de la historia sería hacer una historia de la economía, en un sentido amplio. El elemento determinante de la historia es la estructura económica de la sociedad. Todo lo demás es una sombra o reflejo de ella (la ciencia, religión, derecho, etc.) Para el materialismo histórico de Marx, es la vida material la que produce la conciencia y no al revés, como mantuvieron la mayoría de los filósofos anteriores.

Marx se opone al papel tradicional que la filosofía ha jugado como elemento propio de la supraestructura ideológica: justificar y ocultar las condiciones materiales en la que viven los seres humanos. Por ello, su propuesta filosófica pretende ser práctica, revolucionaria, pues la “pura teoría” no tiene ninguna incidencia en la vida concreta de los seres humanos.

Marx, al igual que Nietzsche, critica también la función alienante que cumple la religión en la sociedad, aunque, para Marx, ésta también es un instrumento de opresión y no la enfoca como una práctica antivital, como afirmaba Nietzsche. En definitiva, Marx se mostró mucho más sensible que Nietzsche ante las condiciones inhumanas en las que vivían muchas personas en esa época. Y es que no encontramos en Nietzsche una propuesta dirigida al cambio social, a la revolución política. Para Nietzsche, desde la óptica de su crítica a las raíces de nuestra cultura, los nuevos valores que representaban los movimientos obreros también eran despreciables y propios de la “moral del rebaño”, pues, entre otras cosas, mantenían la igualdad de los hombres. Para Nietzsche, por el contrario, el nuevo tipo de hombre que simboliza el superhombre es amante de las diferencias, de la jerarquía y es que el elitismo de Nietzsche es una forma de nostalgia por los valores de una cultura aún no “domesticada” por la racionalidad.

NIETZSCHE- ORTEGA:

Frente al vitalismo defendido por Nietzsche, Ortega desarrolló el “raciovitalismo”, que, entre otros aspectos, supuso el intento de desarrollar una explicación filosófica que integrara tanto a la vida como a la razón. Así, con el concepto de “razón vital”, Ortega pretende evitar tanto el desprestigio con el que los filósofos vitalistas consideran a la razón como el desprecio por la vida que llevan a cabo los planteamientos puramente racionalistas. Por ello, propone un nuevo modelo de razón, que sustituya al de la “razón pura o teórica” y que parta de la evidencia de que “vivir es razonar” y “razonar es una forma de vivir”.

Ortega estuvo especialmente preocupado porque su postura no se confundiera con un “vitalismo a secas”, es decir, insistió en recalcar sus diferencias con otros tipos de “vitalismos”, ya que su concepto de “razón vital” supera el mero vitalismo y manifiesta la necesidad del pensar para el vivir. Así, Ortega afirma que la “vida da que pensar”, y ello significa que la razón está al servicio de la solución de los problemas vitales, que vivir es razonar y que se razona desde el fondo mismo de la vida. Por ello, el mismo Ortega diferenció tres sentidos diferentes del término “vitalismo”:

a) vitalismo filosófico, para el que el conocimiento es fruto del proceso biológico; desde esta perspectiva, la filosofía y la epistemología se diluyen dentro de la biología.

b) el vitalismo de Bergson, en el que la razón no es el modo superior de conocimiento, sino que hay un modo más profundo, concretado en la vivencia íntima de las cosas. La realidad se define como devenir y la forma de captarla adecuadamente es la intuición. En este planteamiento, la razón sólo nos puede dar una imagen estática de la realidad.

c) la tercera formulación del término es la que Ortega hace suya: se trata de defender la primacía absoluta del método racional de conocimiento y situar en el centro de la reflexión filosófica el problema de la vida. Así pues, se trata de poner de manifiesto que la razón tiene un papel fundamental en la vida.

A la hora de explicar cómo es la vida, Ortega nos dice que no hay que irse muy lejos, pues las verdades fundamentales tienen que estar siempre a la mano, porque sólo así pueden ser fundamentales. Vivir es lo que somos y hacemos: es, pues, todas las cosas, lo más próximo a cada cual. La realidad radical es, pues, nuestra vida, la de cada uno en particular. No existe otra realidad más evidente. Ni siquiera el pensar es anterior a la vida, al vivir, porque aquél es, como pensamiento, un fragmento de un sujeto determinado que, sencillamente, vive. Cualquier tipo de realidad siempre, absolutamente siempre, supone de antemano otra realidad que la fundamenta: nuestra vida.

Ortega desarrolla su raciovitalismo en torno a estos presupuestos fundamentales:

a) primacía ontológica de la vida: la vida es la realidad primera, la realidad radical de la que tiene que dar cuenta el pensamiento.

b) la vida humana es la de cada cual, es la vida personal que, por ser personal, lleva al hombre y a la mujer a hacer siempre algo en una determinada circunstancia.

c) es con la introducción del pensamiento como la vida humana puede diferenciarse de cualquier otro tipo de vida; es decir, el ser humano necesita de la razón para su propia supervivencia ya que existe una relación dialéctica entre razón y vida.

d) el pensar humano, el conocer, es una labor en continua ampliación que se manifiesta a través de las ideas y creencias; para Ortega, al ser humano, que sabe de su ignorancia, con cada nuevo conocimiento se le abren nuevos horizontes,

nuevas incógnitas e ignorancias que precisan ser atendidas nuevamente por su razón.

Y para ver en qué consiste la vida, Ortega nos invita a ir destacando los atributos de nuestra vida, en un orden tal que de los más externos avancemos hacia los más internos, que de la “periferia del vivir” vayamos hacia su centro palpitante. Se trata, pues, de encontrar las categorías con las que podamos definir la vida. Ortega entiende por “categoría” las propiedades que todo ser real, simplemente por serlo, trae consigo y por fuerza “contiene”. Así, las categorías de la vida serían las propiedades que expresan el “vivir” en su exclusiva peculiaridad. Las categorías fundamentales son las siguientes:

- a) vivir es encontrarse en el mundo, enterarse de sí; es decir, vivir es ser conscientes de nosotros mismos en un mundo concreto.
- b) vivir es estar ocupado en algo, la vida es quehacer.
- c) la vida es finalidad, anticipación y proyecto, ya que todo hacer, toda actividad, se realiza con un cierto objetivo.
- d) la vida supone decidir continuamente, pues vivir es hallarse en un mundo abierto, que ofrece siempre muchas posibilidades de actuación.
- e) la vida es una conjunción de libertad y fatalidad, pues las posibilidades de actuación entre las que elegimos no son ilimitadas.
- f) la vida es futurización, es una paradójica realidad que consiste en decidir lo que vamos a ser, en ser lo que aún no somos, en empezar por ser futuro.

Acabamos de exponer, a grandes rasgos, el raciovitalismo de Ortega. Podemos apreciar que, frente al modelo de vida desarrollado por Nietzsche, en el que se excluye a la razón y se priman los instintos e impulsos, Ortega defiende la compatibilidad de vida y razón. En Nietzsche encontramos la defensa de un irracionalismo biologista, es decir, su oposición a la tradición cultural y filosófica anteriores le lleva a acentuar aquellos aspectos irracionales de la vida que habían sido despreciados e ignorados.

Aunque Ortega también realice una crítica a la tradición filosófica anterior, lo hace desde una perspectiva integradora, es decir, buscando siempre una síntesis superadora de posturas filosóficas contrarias entre sí, tal y como hace, por ejemplo, con sus críticas al racionalismo y al vitalismo. Y es que Ortega se siente heredero y continuador de una tradición filosófica que pretende actualizar, pero no destruir por completo. Frente a esta actitud conciliadora, Nietzsche se nos presenta como el gran destructor de la tradición filosófica anterior, y es que la crítica de Nietzsche es más radical y profunda que la de Ortega, pues su objetivo no era otro que el de construir unas nuevas raíces para una nueva cultura y, en ese empeño, había que acabar con siglos de racionalismo decadente y antivital.

En lo que sí encontramos cierta coincidencia entre ambos autores es en su defensa de una actitud elitista. Tanto Nietzsche como Ortega se mostraron contrarios al creciente protagonismo de las masas en la vida cultural y social de su época, y es que la naciente “cultura de masas” es interpretada por ellos como un signo más de decadencia, en el caso de Nietzsche, y como una preocupante desvertebración de la estructura social, a juicio de Ortega.

C.4.5. Posibles comparaciones entre Ortega y otros autores.

(El texto del comentario es de Ortega)

ADVERTENCIAS-CONSEJOS:

- Debes conocer bien los posibles textos de Ortega que pueden ser objeto de comentario; para ello, lee a fondo la guía de lectura de los textos de Ortega, el resumen de su pensamiento, su vocabulario básico y consulta ejemplos de exámenes de Selectividad sobre Ortega de otros años (suelen repetirse los textos).

- Estudia el modelo de examen resuelto de Ortega (sobre todo, para el contexto).

- Las comparaciones siguientes presuponen que ya has explicado la teoría de Ortega en la segunda pregunta y que, al comenzar la cuarta, en función del tema concreto del texto, empezarás recordando la temática expuesta en el texto para, a continuación, exponer la teoría de otro autor sobre la misma temática y, acto seguido, comparar ambas posturas.

- La valoración personal sobre la vigencia de lo expuesto en el texto y tu valoración personal debes hacerlas en función del tema concreto del texto. No obstante, en líneas generales, puedes basarte en la que tienes en el modelo de examen resuelto sobre Ortega.

ORTEGA- SOFISTAS:

(comparación a desarrollar sólo si en el texto de Ortega se habla de verdad o perspectiva).

Frente a la postura defendida por Ortega en el texto, que hace compatible la verdad con la perspectiva desde la cual se accede a ella, sin que ello signifique que la verdad sea meramente subjetiva y particular, tenemos en la Historia de la Filosofía la clara defensa de lo contrario: así, en los sofistas, aunque desde circunstancias históricas y sociales bien diferentes a las de Ortega, se defendieron tanto el relativismo como el escepticismo.

En efecto, el desarrollo de las teorías griegas acerca de la Physis hasta mediados del siglo V a. de C. nos ofrece un espectáculo fascinante, sin duda, pero también desalentador. En relación con lo que es la Naturaleza, el universo, los filósofos presocráticos habían ido desarrollando **distintas teorías que afirmaban ideas opuestas e incompatibles entre sí**: para unos, hay un único principio (milesios, Heráclito y Parménides), para otros, hay múltiples (los pluralistas); para unos, el movimiento es imposible (Parménides), para otros, la realidad está en continuo movimiento (Heráclito); para unos el universo está regido por una inteligencia ordenadora (el Nous de Anaxágoras), para otros, es fruto de una necesidad ciega y azarosa (Demócrito).

Ante este panorama, **no tiene nada de extraño que apareciera una actitud escéptica ante la filosofía de la naturaleza**, que se había mostrado incapaz de producir un sistema aceptable para todos. Tal actitud no era solamente la postura que un espectador de la filosofía de la naturaleza podía adoptar ante ella al contemplarla desde fuera, desde la perspectiva del profano en esta materia; era también la actitud a que el desarrollo mismo de la filosofía había llegado desde dentro. Ya en el atomismo de Demócrito se afirmaba la imposibilidad efectiva del conocimiento de la naturaleza, pues, ¿cómo podemos conocer o calcular las infinitas combinaciones y choques posibles de infinitos átomos moviéndose en el vacío? Demócrito mismo había llegado a una postura resignadamente escéptica: “la verdad está en lo profundo”. Y, puesto que la verdad no es asequible al hombre, sólo nos quedan las apariencias. Así pues, el **relativismo** (no

hay verdad absoluta, válida para todos) y el **escepticismo** (si hubiera una verdad absoluta, es imposible conocerla) **se extienden y generalizan como nuevas actitudes intelectuales.**

Protágoras ejemplifica este nuevo clima intelectual, pues célebre y acertada expresión del relativismo es la siguiente frase que se le atribuye: “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son, y de las que no son en tanto que no son”. Ahora bien, ¿cómo podemos interpretar esta frase?, ¿qué significado tiene en ella el término “*hombre*”? Tal término puede referirse al “*individuo humano*”, a una “*colectividad humana*”, es decir, a cada una de las diferentes sociedades que existen, o, finalmente, a la “*especie humana*” en su conjunto, a saber, la totalidad de los hombres y mujeres que pueblan la Tierra. Naturalmente, según la interpretación por la que se opte, las consecuencias son muy diferentes.

¿Cuál de estas tres interpretaciones pudo mantener Protágoras? Parece ser que la que se corresponde más con su pensamiento sería la segunda: si “*hombre*” significa “*sociedad o comunidad humana*”, la afirmación de Protágoras viene a decir que “*cada sociedad es la medida de todas las cosas*” y que, por tanto, cada una decide qué valores y normas son los adecuados. Los valores morales son asunto de la comunidad, de la *polis*. Es esta la que decide soberanamente qué leyes otorga y acata. Y lo hace a través del diálogo o debate público, ejercido por aquellos que tienen derecho a participar en él y, al final del cual, se elige la opción más conveniente.

Por otro lado, cruda y desconcertante expresión del escepticismo son las tres afirmaciones escalonadas que se atribuyen a **Gorgias**: “no hay ser; si lo hubiera, no podría ser conocido; si fuera conocido, no podría ser comunicado su conocimiento por medio del lenguaje”. Este texto supone una ruptura radical con la filosofía griega anterior. Para ésta, y posteriormente también para Platón y Aristóteles, la realidad es racional, y, por tanto, el pensamiento y el lenguaje son capaces de expresarla adecuadamente.

La desvinculación del lenguaje respecto de la realidad constituye en los sofistas un pilar importante de su interpretación del hombre y de la realidad. En efecto, si se renuncia al papel del lenguaje como manifestación de la realidad y, por tanto, de la verdad, **el lenguaje termina por convertirse en un instrumento de persuasión y manipulación**, en un arma para convencer e impresionar a las masas, en un medio eficaz para imponerse a los demás. Así lo creyeron y lo llevaron a la práctica muchos sofistas, interpretando las afirmaciones de Gorgias desde una perspectiva puramente pragmática.

Como acabamos de ver, el movimiento sofístico fue complejo y estuvo alentado por un fuerte deseo de renovación social y cultural. De ahí que su talante crítico no pretendiera ser puramente destructivo (al menos en la primera época), más bien, tendió a ser clarificador, suponiendo un claro intento de **someter toda verdad establecida o aceptada por pura tradición a una verificación racional**. Este propósito les llevó a discutir y debatir todos los asuntos que hasta ese momento habían permanecido inalterables, **impidiendo, así, la absolutización de verdades** que se pretendían tales. Al establecer, además, que la conducta humana es variable, lograron sentar las bases racionales para que los seres humanos no permanecieran atados de por vida a probables

leyes injustas o irracionales, es decir, legitimaron la necesidad del cambio, de la evolución, pues fueron perfectamente conscientes del carácter temporal e histórico de la vida humana.

En el **lado negativo**, y como contrapartida de lo anterior, observamos que el **relativismo** defendido por ellos condujo al **abuso de la práctica como legitimadora de la verdad**, dificultando así el establecimiento de unas bases sólidas sobre las que construir el orden nuevo que sustituyera al por ellos criticado. No existían valores comunes en que apoyar el convencimiento del comportamiento colectivo. La verdad se había vuelto tan variable que lleva al individuo a actuar según las circunstancias de forma también variable. Esto explica que la retórica, arte de la exposición y comunicación entre ciudadanos, se convirtiera en puro ejercicio dialéctico para vencer al contrario.

Frente a la postura de los sofistas, no podemos confundir el perspectivismo defendido por Ortega con ningún tipo de relativismo; Ortega no niega el carácter objetivo de la verdad ni la posibilidad teórica de alcanzarla mediante la complementariedad de las distintas perspectivas que ésta nos ofrece. En lo que sí insiste Ortega es en el hecho de que nuestro acceso a la verdad se realiza desde nuestra propia e insustituible perspectiva, además de que la propia verdad evoluciona pues está también sujeta al cambio histórico. Todo ello lleva a Ortega a afirmar que la propia verdad es perspectivística.