

HISTORIA DEL PENSAMIENTO

EN OCCIDENTE

Prof. Raquel Vera González

1º College, 2º cuatrimestre

Universidad Francisco de Vitoria

Curso 2024-2025

ÍNDICE

Sesión de apertura. Conferencia magistral: Una historia de Occidente a través de sus ideas.....	4
<u>BLOQUE I.- El concepto de historia</u>	
REFLEXIÓN INICIAL: TEXTO Y PREGUNTAS.....	5
DESARROLLO TEMÁTICO.....	5
I.1.- Ser sujetos históricos.	
I.2.- Una concepción lineal de la historia frente a una visión cíclica.	
I.3.- La idea de progreso en Occidente.	
ACTIVIDADES.....	11
Taller personalista I	
Terminología	
<u>BLOQUE II.- El concepto de razón en Grecia</u>	
REFLEXIÓN INICIAL: TEXTO Y PREGUNTAS.....	13
DESARROLLO TEMÁTICO.....	13
II.1.- El avance del juicio racional sobre el relato mitológico.	
II.2.- ¿Qué es una idea? El surgimiento de la filosofía y el debate.	
II.3.- La escuela: un espacio de ideas.	
ACTIVIDADES.....	22
Taller personalista II	
Terminología	
<u>BLOQUE III.- El Concepto de Derecho desde Roma</u>	
REFLEXIÓN INICIAL: TEXTO Y PREGUNTAS.....	35
DESARROLLO TEMÁTICO.....	35
III.1. La civilización y el orden	
III. 2. Derecho privado y Derecho público	
III.3. La ley romana.	
ACTIVIDADES.....	39
Taller personalista III	
Terminología	

<u>BLOQUE IV.- El Concepto de Persona en el cristianismo</u>	
REFLEXIÓN INICIAL: TEXTO Y PREGUNTAS.....	42
DESARROLLO TEMÁTICO.....	42
IV. 1.- Concepción cristiana del hombre y de la historia	
IV. 2.- Una ética antisacrificial y fundada en el amor	
IV. 3.- La cristiandad y el surgimiento de Europa	
IV. 4.- El cristianismo como origen de un proceso civilizador y transformador de las relaciones	
ACTIVIDADES.....	48
Taller personalista IV	
Terminología	
 <u>BLOQUE V.- El concepto de libertad desde la modernidad</u>	
REFLEXIÓN INICIAL: TEXTO Y PREGUNTAS.....	49
DESARROLLO TEMÁTICO.....	50
V.1.- Las revoluciones liberales de la Ilustración	
V.2.- Libertad, igualdad, fraternidad: ¿tres conceptos malogrados?	
V.3.- Liberalismo económico y desarrollo industrial: el despertar del consumo.	
V.4.- Un nuevo concepto de persona, ley y derecho en la modernidad.	
ACTIVIDADES.....	59
Taller personalista V	
Terminología	
 <u>BLOQUE VI.- La modernidad y el futuro de Occidente</u>	
REFLEXIÓN INICIAL: TEXTO Y PREGUNTAS.....	62
DESARROLLO TEMÁTICO.....	62
VI.1.- Modernidad: racionalismo y empirismo.	
VI.2.- Postmodernidad: nihilismo y existencialismo	
VI.3.- Los otros -ismos de nuestro tiempo.	
ACTIVIDADES.....	71
Taller personalista VI	
Terminología	
Sesión de clausura. Conferencia magistral: ¿Occidente como modelo a imitar?	
Perspectivas de futuro.....	73
RECURSOS BIBLIOGRÁFICOS.....	74

Sesión de apertura. Conferencia magistral: Una historia de Occidente a través de sus ideas.

BLOQUE I.- El concepto de historia

REFLEXIÓN INICIAL: TEXTO Y PREGUNTAS

“El hombre se inventa un programa de vida, [...] intenta realizar ese personaje imaginario que ha resuelto ser. Se embarca ilusionado en ese ensayo y hace a fondo la experiencia de él. Esto quiere decir que llega a *crear* profundamente que ese personaje es su verdadero ser. Pero al experimentarlo aparecen sus insuficiencias, los límites de ese programa vital. No resuelve todas las dificultades y produce otras nuevas. [...] Entonces el hombre idea otro programa vital. Pero este segundo programa es conformado, no sólo en vista de la circunstancia, sino en vista también del primero. [...] El hombre ‘va siendo’ y ‘des-siendo’ -viviendo-. Va acumulando ser -el pasado-: se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias. [...]

¿En qué consiste esa dialéctica que no tolera las fáciles anticipaciones de la dialéctica lógica? ¡Ah!, eso es lo que hay que averiguar sobre los hechos. Hay que averiguar cuál es esa serie, cuáles son sus estadios y en qué consiste el nexo entre los sucesivos. Esta averiguación es lo que se llamaría Historia, si la Historia se propusiese averiguar eso, esto es, convertirse en razón histórica.”

J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema* (1971). Madrid: Espasa-Calpe, pp. 54-55.

1. ¿Cómo aprende el ser humano?
2. ¿Resulta relevante conocer la historia de alguien para conocerle bien?
3. ¿Qué medios necesito antes de viajar a ese país para que mi viaje alcance sus objetivos? ¿Qué puede pasar cuando vamos a otro país y no tenemos una noción general o más aproximada de cómo se entienden las personas a través de su cultura? ¿los inmigrantes han empleado esos medios, son certeros? ¿entienden Occidente para moverse en él con éxito personal y profesional?
4. ¿Cómo me configura a mí la mentalidad occidental desde la que miro al extranjero? ¿qué constituye la mentalidad occidental? ¿de dónde procede? ¿puede ayudar al no occidental conocerla? ¿puedo ayudar al no occidental a integrarse conociéndola?

DESARROLLO TEMÁTICO

I.1.- Ser sujetos históricos.

En el ser humano podemos encontrar aspectos comunes a su especie: la estructura corporal, la capacidad de decisión y, con ello, de responsabilidad una vez alcanzado un desarrollo determinado del raciocinio, una afectividad significada, unas

tendencias orientadas, una intencionalidad trascendente, etc. Son aspectos que nos vienen dados, que, en parte, pueden ser, en parte, intervenidos por la libertad humana, con concurso o no de la técnica. Forman parte de nuestra identidad en la medida en que forman o han formado parte de nuestro ser, al igual forma parte de nuestro ser el proceder de una familia u otra, aunque no la conozcamos o la hayamos rechazado. Estas generalidades se manifiestan con su particularidad ontológica: todos tenemos temperamento, pero cada cual tiene uno distinto que, además, puede modelar en parte hasta configurar en nosotros un carácter determinado con una conectividad cerebral singular derivada de esa modelación, por ejemplo. Por medio de nuestros actos, adquirimos unos hábitos que pueden llevarnos a desarrollar lo más específico del ser humano: su capacidad de trascendencia, de salir de sí para conocer la realidad tal y como es, de tenerse a sí mismo hasta poder entregarse a otros, y de tratar de ordenar su afectividad a la búsqueda del bien y de la verdad. También puede renunciar a esa especificidad humana por circunstancias y decisiones personales muy variadas, siendo relegadas en favor de un estado embrutecido de la persona, no necesariamente violento, pero sí más sensitivo y vegetativo, más propio de animales y plantas, aunque siempre con concurso de nuestra afectividad, entendimiento y voluntad.

A nuestra realidad dada, que habitualmente se ha dado en llamar naturaleza humana, se le unen nuestros actos y los de otros a nuestro alrededor para entender quién soy. Mi identidad me viene dada históricamente, a través de lo que recibo y de lo que hago con aquello que recibo. Lo que recibo no es sólo un cuerpo y, en todo caso, un espíritu, alma o mente; sino también una ubicación espacio-temporal contingente. Dispongo de un tiempo limitado para hacerme a mí mismo desde un lugar y época determinados, desde una cultura (que desde la antropología social funcionalista se ha dado en llamar segunda naturaleza), desde una sociedad, desde unos hechos históricos y personales, y desde unas relaciones. Puedo dejar pasar la vida, dejarme arrastrar por el tiempo, por las decisiones de otros, por los *likes*, por el entretenimiento y manipulación mediáticas, o puedo ser protagonista de mi historia y de mi entorno porque dispongo de trascendencia. Haga lo que haga, lo que yo deje de hacer se queda sin hacer a mi modo, y lo que haga quedará como impronta en mí y en mi entorno; no puedo dejar de ser un sujeto bio-gráfico, que escribe, garabatea, dibuja en el transcurso de la vida, un ser histórico. Mi personalidad viene definida principalmente por lo que hago con mi temperamento configurando mi carácter, pero mi identidad es un amasijo configurado también por otros elementos. No me doy el apellido, ni el lugar de nacimiento, ni el color del pelo o de la piel, pero todo ello habla de mí, dice algo sobre quién soy. Tampoco es indiferente saber qué relaciones, hechos, costumbres, tendencias, configuran la identidad de un pueblo, región o continente para saber qué acciones van a ser comprendidas desde un significado, relevancia, o interpretación.

I.2.- Una concepción lineal de la historia frente a una visión cíclica.

Una visión de la historia que se interpretase únicamente desde el concepto de lo dado en la naturaleza, podría considerar que la humanidad no se dirige hacia un fin específico trascendente, más allá de la satisfacción de sus necesidades para poder cumplir con el ciclo de la vida o de unos fines propios de su especie. Este cumplimiento inmanente puede presentar diferentes adaptaciones históricas pero, en esencia, es siempre el mismo. No hay una misión que trascienda a nuestros actos mismos, los actos de nuestros contemporáneos no tienen una lectura biográfica de alcance universal, que se engarce con los actos de otros seres humanos de otras épocas para ir desvelando o revelando un plan cuyo fin constituirá la plenitud o el fin de la historia de la humanidad. La materia sería eterna, el hombre sería producto de esta materia o, en términos más genéricos, del curso de la naturaleza, y, aunque desaparezcamos, las propiedades de la materia podrían volver a dar lugar a universos similares. Lo que da sentido al transcurrir del tiempo son las propiedades de la naturaleza de lo existente, que son siempre las mismas. Nosotros desconocemos la repercusión de estas leyes en nuestra biología, pero si las conociésemos bien, la neurología mostraría cómo actuamos siempre bajo las mismas leyes. Ni el hombre particular, ni el conjunto de los hombres tendrían una aspiración trascendente que diese sentido propio a la intención de superar épocas anteriores para conseguir un mundo mejor. Siempre es el mismo mundo el que da sentido a nuestra existencia humana: el de la naturaleza, o el de la ley del máximo beneficio y el mínimo esfuerzo en un inmanentismo utilitarista, por ejemplo. Las leyes psicológicas se derivarían de las físicas y biológicas que se repetirían una y otra vez. Al sumo se aceptaría una realidad no material pero sujeta a los fines de su naturaleza y volvería a su lugar de origen una vez terminado el ciclo vital.

Hinduismo y budismo interpretan esta repetición desde la doctrina de la reencarnación. El fundamento último de la realidad está en parte en nosotros, y tiene que volver a su origen, cuando no alcanza la excelencia de ese origen en este mundo, tiene que volver en forma de otro ser vivo, hasta que queda purificado y puede volver a su origen. En el pensamiento presocrático, todo cuanto existe está formado de la misma realidad, el *arché*; y a ella tiene que volver o desde ella volver a tomar forma, sea agua, fuego, tierra, aire, átomos o números pitagóricos, incluida el alma humana. Salimos de un origen y volvemos a él sin modificación sustancial, lo que hagamos aquí volverá a quedar reducido a su realidad fundamental e inmutable. Tenemos que sobrellevar la irrelevancia de nuestra particularidad de la mejor manera posible.

La posición de las principales religiones monoteístas contrastó con fuerza con esta visión a partir del relato de la creación. Si bien algunos filósofos musulmanes (Al-Farabi, Averroes) se congratularon con la teoría de la emanación a partir del origen; en general, judaísmo, cristianismo e Islam rompen con la visión cíclica del tiempo y de la materia misma. La teoría del Big-Bang ampliamente asumida en la actualidad en el ámbito científico, aunque también cuestionada por la teoría de cuerdas, no era nada

usual en las circunstancias históricas en las que se desarrollaron estas religiones. Nada se sabía del principio de entropía de las leyes de la termodinámica, ni del principio antrópico o de la evolución a partir de un cataclismo universal.

Con la afirmación dogmática de la creación a partir de la nada, antes de la creación no había tiempo, al menos no en el sentido del devenir material, de la sucesión de hechos, de la dialéctica o razón biográfica. La Trinidad mantenía su misma naturaleza inalterada en tanto que naturaleza completa en sí misma; en su infinita perfección no cabía la razón de un cambio. Cuando Dios Padre decide crear, introduce la posibilidad del cambio, la contingencia de la creación lo permite: es pero podría no ser, es así, pero podría dejar de ser así o no haber sido, no es necesariamente así, podría haber sido de otro modo, la creación no es infinitamente perfecta, obedece a unas leyes, pero son unas leyes que la impulsan al cambio, aunque sean siempre las mismas. Y, en la cúspide de la Creación, se sitúa un ser que parece cuestionar esas leyes metafísicamente no necesarias, aunque por ellas se vea también sujeto al cambio. Ese ser se pregunta ¿por qué envejecemos? ¿por qué empezamos a existir si vamos a dejar de existir? Y la respuesta a esa pregunta es un Padre que ofrece un comienzo en una casa común transitoria, que no es la definitiva. Esa casa común, nuestro planeta inserto en un universo, que obedece a unos tiempos, dejará de existir, y, con su desaparición, nos introduciremos en un mundo no sujeto a los cambios, al menos a los que estén asociados a la imperfección humana, a su corruptibilidad material o espiritual. Saldremos de la historia de las evoluciones de la naturaleza y de las revoluciones sociales para llegar a la mejor versión de nosotros mismos, pero no exclusivamente por nosotros mismos.

1.3.- La idea de progreso en Occidente.

A lo largo de la historia de la humanidad, el discurso en torno al hombre ha aspirado individual y socialmente a alcanzar una excelencia en algún sentido a partir de sus propias capacidades y de los productos que de estas han surgido, a partir de la *techné* o *poiesis*. El hombre nace inacabado, con la capacidad de ir más allá de sí mismo; objetualizando, transformando y dando o descubriendo el sentido de la realidad que le rodea. En su condición de *homo faber*, tiene la posibilidad de contribuir a su perfeccionamiento, excelencia o humanización, con independencia de cómo se entiendan estas categorías de la propia realización en las diferentes corrientes filosóficas. Esta aspiración de mejora está a la base de la valoración positiva de la que goza el término de progreso. La búsqueda de mejora del hombre es un tema compartido con las grandes antropologías occidentales precedentes, se consideren o no humanistas, y aunque varíen los medios propuestos para alcanzar dicho fin.

Los autores principales de la Edad Antigua así como de la Edad Media de la historia del pensamiento en Occidente presentaban un enfoque del ser humano como a realizar en función de unos parámetros objetivos y universalizables, dado que estos dos aspectos caracterizaban el conocimiento científico. El mundo de las ideas platónicas;

la virtud aristotélica como medio para alcanzar una felicidad definida como resultado categorizable de un perfeccionamiento de las capacidades humanas; la iluminación agustiniana aunada con la gracia del amor divino; la amistad con Cristo como culmen o inicio del camino virtuoso hacia la beatitud en Santo Tomás; pueden o no ser compartidos como fines de la acción humana por el lector, pero se presentaban como algo previo o independiente respecto del fin de nuestro deseo coyuntural. Es decir, se presentaban como lo conveniente aunque no fuesen fines deseados *de facto*.

Cada cambio de época en la historia de la filosofía occidental, supone un cambio de autopercepción del hombre ligado a cambios externos en la sociedad. En la horquilla entre la Edad Antigua y la Edad Media, con la irrupción del cristianismo, el hombre percibe la necesidad de integrar la gracia en la consecución de su plenitud y en esto radicaría su progreso. Más adelante, en la modernidad, con la aparición de las distintas confesiones cristianas en Europa, se ahonda en la búsqueda de la verdad desde el interior del sujeto, sin la garantía ya de un magisterio unificador. Para esta búsqueda moderna se adoptan los modelos cuya cientificidad no se discute: las matemáticas o las ciencias naturales. Se pone así el foco del progreso en el avance técnico y teórico de estas materias y en el cuestionamiento de las ciencias humanas según estos paradigmas, buscando las leyes que subyacen al comportamiento humano para una mejor organización social al margen ya de la religión o de presupuestos escolásticos relacionados con la misma.

El evolucionismo darwiniano y las distintas revoluciones a partir del siglo XVIII, abren la puerta en la Edad Contemporánea a la primacía del querer evolutivo. La gracia queda aquí relegada al ámbito privado. El hombre ya no se concibe necesariamente como un ser cualitativamente distinto al resto de seres vivos. Se le pueden aplicar las reglas de las ciencias naturales, y el objetivo de la humanidad entra dentro de la lógica de la adaptabilidad por un lado, y de la consecución del fin de su especie. Este objetivo de la historia de la humanidad se entiende en términos de despliegue del espíritu absoluto en Hegel: la historia habrá llegado a su fin cuando se alcance la libertad de este espíritu en su máxima expresión. Mientras tanto, el motor de la historia, su ley de despliegue, es la continua contraposición entre la tesis y su antítesis que deriva en una síntesis que, a su vez, deviene tesis de otra época y que será confrontada con una nueva antítesis. Lo mejor de la historia viene siempre después, nosotros somos un momento de la misma. Para Marx y Engels esta contraposición adoptará la forma de lucha de clases en el ámbito laboral; de modelos familiares y de roles de género en el ámbito privado (patriarcado-matriarcado, cuya síntesis pasaría por introducir la fuerza femenina en el sector laboral). En las luchas de opuestos propuestas por el materialismo dialéctico, el fin es la justicia social que se alcanzará por medio de la igualdad y la eliminación de toda ley o elemento social que implique una diferencia entre los miembros de la sociedad.

Esta interpretación del término 'progreso' ha mostrado especialmente sus límites históricos a lo largo del s. XX: caída del muro de Berlín, apertura del sistema de

la República Popular China a cierto capitalismo económico de facto, pobreza insostenible en otros países con idearios políticos basados principalmente en esta lucha de una parte de la sociedad contra la otra -donde la otra acaba emigrando, dejando de producir riqueza o sosteniendo desde fuera del país un sistema que se justifica en confrontación con esa clase social que emigra-, etc. Y, sin embargo, la idea de progreso se sigue presentando como una propuesta incuestionable para la adopción de medidas políticas.

En la actualidad, el avance de las comunicaciones y la digitalización de la técnica, junto con la capacidad de supervisión remota de las actividades humanas que de esta combinación se derivan, abren al hombre a una percepción distinta de sus propios límites y posibilidades y, por ende, de su posibilidad de progreso más allá incluso de la excelencia indicada, entendida como sacar lo mejor de sí. “There is [...] no limit in principle to the desire to transcend the limits of our own nature”¹. [En principio no hay límite al deseo de trascender los límites de nuestra propia naturaleza.] Ya no se trata de sacar lo mejor de nosotros mismos, de algo que de alguna manera ya nos define como personas, sino de modificarlo, mejorarlo e incluso suplantarlo por hibridación. En términos hegelianos, la nueva antítesis es la máquina replicando a la perfección el razonamiento formal humano y simulando otros dinamismos propiamente humanos. Ahora bien ¿es esto ecológicamente sostenible? Y si al hombre se le puede asignar un puesto en la ecología ¿es sostenible para el hombre esta hibridación? ¿este progreso técnico supone siempre un progreso humano? ¿tiene el progreso histórico la preeminencia frente al humano? ¿y el técnico? En términos de progreso humano, el hombre debería estar en el centro de los avances técnicos, estos estarían al servicio de las personas, y no al revés. En los campos de concentración hubo avances significativos en medicina a costa de la integridad física de sus presos. ¿Sería lícito adquirir nuevos conocimientos sobre el funcionamiento del cerebro humano por medio de la implantación de un chip de aumento de memoria si el sujeto consintiese en la implantación en caso de padecer Alzheimer? ¿y si no padeciese Alzheimer? La hipermnesia es una condición por la cual la persona evoca de manera muy viva gran cantidad de recuerdos, con gran precisión y detalle. Sin embargo, no puede filtrar estos recuerdos para mantener los más significativos, aunque priorice intencionalmente. Esto puede provocar ansiedad y graves alteraciones en su estado de ánimo. Este ejemplo puede ayudarnos a discernir en qué medida el mismo avance técnico puede o no suponer un progreso al servicio del ser humano, o contribuir al aumento de trastornos en función de en qué condiciones se aplique. Discernir en qué medida el progreso nos permite seguir siendo protagonistas de la historia, o ser absorbidos por ella, supone también discernir sobre los factores que se emplean para enfrentar a la sociedad desde leyes inexorables de opuestos; sin tener en cuenta que la biografía humana se humaniza

¹ The President’s Council on Bioethics, *Beyond Therapy: Biotechnology and the pursuit of happiness*. A Report of the President’s Council on Bioethics (Washington, 2003), p. 148, <https://bit.ly/3xcw9hy>.

también cuando colabora con otros y promueve a otros, no sólo cuando lucha o pone límites, si bien estos también pueden ser legítimos y convenientes.

ACTIVIDADES

“La decadencia de la Historia para el hombre contemporáneo es, en primerísimo lugar, un producto de la angustiada e irresponsable, incluso frívola, *ahistoricidad* de su existencia. El hombre contemporáneo, está tan agobiado por el tiempo, es tan biológicamente crónico, que está dejando de ser, con el eclipse de la Historia, un ente de conciencia histórica.”

J. F. Fueyo Álvarez, *Eclipse de la historia* (1981), Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, pp. 79-80.

“For Hegel, all human behavior in the material world, and hence all human history, is rooted in a prior state of consciousness—an idea similar to the one expressed by John Maynard Keynes when he said that the views of men of affairs were usually derived from defunct economists and academic scribblers of earlier generations. This consciousness may not be explicit and self-aware, as are modern political doctrines, but may rather take the form of religion or simple cultural or moral habits. And yet this realm of consciousness in the long run necessarily becomes manifest in the material world, indeed creates the material world in its own image. Consciousness is cause and not effect, and can develop autonomously from the material world; hence the real subtext underlying the apparent jumble of current events is the history of ideology.”

[Para Hegel toda conducta humana en el mundo material y, por tanto, toda historia humana, está enraizada en un estado previo de conciencia; idea similar, por cierto, a la expresada por John Maynard Keynes cuando decía que las opiniones de los hombres de negocio generalmente derivaban de economistas difuntos y escritoruelos académicos de generaciones pasadas. Esta conciencia puede no ser explícita y su existencia no reconocerse, como ocurre con las doctrinas políticas modernas, sino adoptar, más bien, la forma de la religión o de simples hábitos morales o culturales. Sin embargo, esta esfera de la conciencia a la larga necesariamente se hace manifiesta en el mundo material; en verdad, ella crea el mundo material a su propia imagen. La conciencia es causa y no efecto, y puede desarrollarse autónomamente del mundo material; por tanto, el verdadero subtexto que subyace a la maraña aparente de acontecimientos es la historia de la ideología.]

F. Fukuyama, “The End of History”: *The National Interest* 16 (Summer 1989), Whashington: Center for the National Interest, p. 6.

1. ¿Por qué señala Fukuyama que los acontecimientos están dirigidos por la historia de la ideología?
2. ¿Qué relación tiene la historia de la ideología con la conciencia histórica?

Taller personalista I: ¿Por qué estar agobiados por el tiempo nos hace perder la conciencia histórica? Pensar la relación entre responsabilidad, protagonismo sobre nuestro tiempo, y conciencia histórica. ¿Cómo cambia nuestra percepción del momento presente el sentirnos responsables de la trascendencia del tiempo más allá de su devenir cronológico presente?

Terminología

Ontología

Cultura

Sujeto

Principio de entropía

Principio antrópico

techné

poiesis

BLOQUE II.- El concepto de razón en Grecia

REFLEXIÓN INICIAL: TEXTO Y PREGUNTAS

“Me eduqué en una tradición filosófica que no apreciaba adecuadamente los rasgos especiales de la racionalidad humana que se derivan de [1] nuestra libertad, de nuestra [2] posesión del lenguaje y de nuestra [3] capacidad de reflexionar sobre nuestras propias reflexiones.”

J. R. Searle, *Razones para actuar: una teoría del libre albedrío* (2000). Oviedo: Nobel, p. 9.

1. ¿Cuándo utilizo la expresión ‘tengo razón’? ¿en qué consiste razonar? ¿Cómo definirías la razón humana?
2. ¿Qué le sucede a mi libertad cuando actúo sin razón?
3. ¿Puede un ser vivo razonar sin lenguaje? ¿es primero la capacidad de razonar que el uso del lenguaje o sólo se empieza a razonar cuando se tiene un vocabulario y sintaxis mínima? ¿se razona mejor cuando se tiene más vocabulario? ¿Qué le sucede a nuestra capacidad de razonar y a la de nuestro interlocutor cuando no se usa el vocabulario adecuadamente o se limita por pereza, embrutecimiento, etc.? Pensemos en un juicio, una orden de un jefe a un trabajador, o un periodista que escribe un artículo.
4. ¿Ofrecen los animales indicios de pensar que piensan? ¿Pueden querer ser algo distinto de lo que son? ¿Podrá entonces algún día el hombre *ser* algo distinto de lo que es?

DESARROLLO TEMÁTICO

Estudiar la historia del pensamiento en Occidente implica ampliar nuestro vocabulario o el alcance del mismo en conceptos vertebrales de nuestra cultura. A lo largo de la historia observamos cómo la libertad humana ha interactuado con determinadas razones que hemos sopesado gracias a nuestra capacidad de reflexionar sobre nuestras propias reflexiones. Algunas de estas reflexiones, si bien reformuladas, siguen teniendo un peso cultural, social, político e incluso económico en nuestros días. En este sentido, analizaremos en este tema la idea de razón en el mundo griego.

II.1.- El avance del juicio racional sobre el relato mitológico.

En el mundo griego, la aspiración al saber se entiende en términos de lo opuesto a las meras opiniones infundadas precisamente por el hecho de no estar fundadas en premisas verdaderas y razonamientos válidos. Además, para que este saber se

constituya en ciencia, dichas proposiciones basadas en la verdad y en la validez lógica, han de ser objetivas en tanto que no dependientes exclusivamente de la conciencia humana, y universales, válidas en todo momento para las mismas propiedades de la realidad que se estudia.

Ante el discurso de los sofistas, Platón (429-347 a.C.) fue el primer filósofo que contrapuso sistemáticamente el saber a la opinión. Los sofistas eran profesores itinerantes que enseñaban sobre todo el arte de la retórica para desenvolverse en la vida pública de manera convincente y hábil para alcanzar unos determinados objetivos principalmente políticos. Se trataba principalmente de extranjeros que compartían sus experiencias, nuevos puntos de vista; exigían una remuneración y, para ello, se rodeaban de la clientela oportuna. Sus fines no eran, por tanto, especulativos, sino más bien prácticos.

Para Platón, el saber es infalible de suyo: no es posible saber algo y estar equivocado si realmente se sabe lo que se piensa que se sabe, en caso contrario el individuo creía saber, pero en realidad no sabía. La opinión, por el contrario, es falible: el que opina puede “acertar”, pero puede también equivocarse. El saber es necesariamente verdadero, las opiniones pueden ser verdaderas o falsas. Por lo tanto, el saber no es opinión sin más, sino opinión verdadera basada en razones. No cualquier opinión verdadera constituye un saber, pues puede tratarse de una opinión verdadera de la que no me consta que lo sea, sino que acierto en su verdad de una manera arbitraria, sin investigar el por qué de su verdad.

El saber es, pues, para Platón, opinión verdadera y basada en razones que garantizan su verdad, es lo que se denomina en griego *episteme*, o *scientia* en su traducción al latín.

Las raíces griegas del pensamiento occidental consisten en la reflexión racional sobre la realidad en su conjunto. Una reflexión que se caracteriza por su universalidad porque se interesa por todos los ámbitos y aspectos de la realidad, y por su radicalidad dado que se plantea las cuestiones últimas concernientes a la experiencia humana y a la realidad. Y esto lo lleva a cabo conforme a una triple función cognoscitiva: (a) función clarificadora, (b) función crítica, (c) función sistemática. Las tres perduran como caracteres del pensamiento occidental, presentes incluso en pensadores postmodernos como Nietzsche.

Ahora bien, en esta búsqueda de las respuestas a las cuestiones últimas, en la Antigua Grecia, los primeros pensadores, anteriores a Platón y a los sofistas, buscaron respuestas al ser humano y al orden del cosmos en relatos mitológicos como los del poeta Hesíodo (s. VII a.C.), que explicaba el origen del cosmos aludiendo a las luchas entre los dioses. El mito es la forma narrativa más antigua de la que se sirve el hombre para explicar todo aquello que no entiende acudiendo a narraciones sin fundamento racional, pero que proporcionan un relato sobre la realidad del hombre y del mundo. Sin embargo, pronto se empezaron a buscar explicaciones razonadas de la realidad. Aunque a sus inicios, este discurso razonado o logos no se diferencia siempre con

claridad del mito, se puede afirmar que con Tales de Mileto (639-547 a. C.) –al que se considera el primer filósofo de la historia- se inaugura una nueva etapa en el pensamiento occidental.

II.2.- ¿Qué es una idea? El surgimiento de la filosofía y el debate.

La filosofía aparece por primera vez en Mileto, una antigua ciudad griega, en el siglo VI a.C. Pero. Las condiciones históricas que favorecieron el nacimiento de la filosofía en Grecia obedecen a una serie de características de índole económica, social y cultural, que pueden resumirse como sigue.

A partir del siglo VIII a. C., empiezan a surgir las ciudades-estado independientes. El sistema sociopolítico de las polis griegas se basaba en la participación de los ciudadanos, que gozaban de instituciones políticas libres. Además, en esta época, las islas y las ciudades costeras de Grecia cobran relevancia como lugares de intercambio de bienes y costumbres, gracias a los contactos comerciales entre los pueblos del Mediterráneo.

La cultura griega era propicia para impulsar el desarrollo intelectual del hombre. Recordemos la importancia que los griegos otorgaban a la educación, a la formación literaria (a través de la épica, de las tragedias y las comedias) y, en general, a la calidad moral de sus ciudadanos.

El ágora, o plaza pública, constituía el centro cultural y político de las ciudades griegas. Allí se reunían los ciudadanos para discutir; algunos de ellos pertenecían a las clases acomodadas, que disponían de tiempo libre para dedicarse a profundizar en sus conocimientos e investigar.

En Grecia, el hombre adquirió viva conciencia de sí mismo y de su racionalidad. Primeramente, los pensadores presocráticos se percataron de la existencia de un orden en el universo, por lo que entendieron que este resultaba inteligible y que estaba sometido a las leyes de la naturaleza. Cada uno de los principales pensadores presocráticos buscaron en uno de los elementos que observaba en la realidad material natural, el origen del resto del cosmos; o bien en algún elemento imperceptible que deducían debía ser el origen simple de todo lo compuesto observable.

Será Sócrates el pensador al que por antonomasia se adjudica históricamente el punto de inflexión de la reflexión en torno al cosmos hacia la reflexión en torno al hombre. La naturaleza, la *physis* tiene sus leyes, su realidad elemental; pero el hombre tiene que establecerlas para poner orden y armonía al universo social y político. La dimensión social era, para los griegos, parte fundamental de la dimensión humana. El hombre no se entiende sin la *polis*, a la par que la felicidad de la comunidad dependía del conocimiento de la realidad humana; de poder responder a sus aspiraciones. No hay felicidad humana sin bien común, ni a la inversa. Con el arte de la mayéutica, a través de la conversación dialéctica con sus oyentes, pretende alcanzar el conocimiento del bien para el hombre, porque con la consecución de ese bien, se pretende alcanzar el bien del conjunto de los hombres. Entendido este como un bien sostenible y no efímero.

El choque entre las reducciones al absurdo a las que conducían las razones de sus contrarios, los intereses de sus acusadores; le llevaría a una muerte paradigmática en Occidente, recogida por Platón en su *Apología de Sócrates*. En esta obra destaca la tragedia de las consecuencias de buscar la justicia y seguir la conciencia frente a los intereses particulares de los sofistas; y, al mismo tiempo, es un canto a la libertad más íntegra y moral, y a la importancia de morir defendiendo aquello que se considera correcto frente a vivir una vida sin ideales. En esa defensa queda reflejada la esperanza de Sócrates de que algo bueno de lo que hemos defendido, perviva en la sociedad de la que formamos parte y seguiremos formando parte en la memoria histórica.

El pensamiento occidental, en esta su raíz griega, surge, así del debate en la *polis*, sobre la polis, con la polis y para la polis. No constituye su única raíz y resultaría reduccionista intentar interpretar el pensamiento occidental únicamente desde esta raíz, pero resulta de suma importancia para entender la mentalidad occidental en diálogo con la oriental o la africana.

II.3.- La escuela: un espacio de ideas.

La búsqueda de la *episteme*, el servicio a la *polis*, y la noción de hombre como animal político (*zoón politikón* según Aristóteles), conlleva la formación de sociedades o escuelas de pensamiento que se ubican en un espacio y un tiempo griegos. Si bien no son equiparables a las actuales universidades, tampoco a las primeras universidades europeas; serán algunas de ellas el germen del sentido de la vida universitaria.

Es cierto que la técnica avanza mayormente más rápido en la actualidad que el pensamiento en torno a las consecuencias de su aplicación. Ahora bien, augurar que la irrupción de la Inteligencia Artificial Generativa puede desbancar completamente esta forma de entender la transmisión comunitaria del conocimiento, supondría romper completamente con su manera de entenderse a sí mismo en un aspecto cultural vertebrador. Intentar entender el conocimiento sin su dimensión interpersonal, supondría desvincularse completamente de la comprensión de lo que originó la *techné*, intentando entender al hombre y su historia desde una *techné* a-histórica.

Según un proverbio africano “Si quieres ir rápido, ve solo. Si quieres llegar lejos, ve acompañado”. La pretensión griega de alcanzar una ciencia objetiva y universal, que no dependa sólo de nuestra conciencia y que pueda aplicarse a diferentes ámbitos, requiere de otras conciencias que puedan aplicar el saber a sus distintos ámbitos de origen y destino, requiere de una sociedad o comunidad. La escuela de Mileto, la sociedad pitagórica presocrática; las escuelas socráticas menores, pero, sobre todo, el Liceo de Platón, discípulo de Sócrates, y la Academia de Aristóteles, discípulo de Platón, marcaron la orientación intelectual de Occidente hasta nuestros días.

Las escuelas presocráticas buscaron el elemento original generalmente material del cual todo procedía. Las escuelas socráticas menores buscaron ofrecer una guía vital para el hombre griego alejado de la influencia en la vida política por las Guerras Médicas primero, y la incorporación de Grecia al Imperio Romano después. Con el basto Imperio

Romano, el hombre griego tenía que ocupar el vacío que le producía el no poder ya entenderse como animal político en los mismos términos que antes de las Guerras Médicas. Su felicidad no podía radicar ya en contribuir a la vida política del ágora, y se redujo a la ataraxia para cuyo fin las diferentes escuelas ofrecieron diferentes caminos. Así, para los cínicos, dado que la percepción es la única fuente de conocimiento, y esta no garantiza la seguridad del mismo, lo mejor es suspender el juicio, mostrarse indiferente a todo. Los epicúreos, en cambio, consideraron que toda la realidad está compuesta por átomos, incluida nuestra alma, por lo que no tendría cabida la libertad, sino la azarosidad; la vida del hombre no puede tener más sentido que la búsqueda del placer moderado, prudente y asceta. Hay que evitar sufrimientos inútiles como el que produce el miedo a la muerte, dado que cuando ocurre ya no estamos; o el miedo a la intervención de los dioses, porque o no existen o no se puede evitar; o el propio miedo a sufrir, dado que o es intenso y breve, o bien prolongado y tenue; el miedo a no alcanzar el bien también carecería de sentido por cuanto que si nos cuesta es que no sería un bien, y si es necesario, estará a nuestro alcance (*tetrapharmakon*). Los estoicos consideran que la felicidad se alcanza por medio de la coherencia, aceptando el destino, controlando las pasiones y deseos, obrando así según la razón, asumiendo las propias limitaciones. El emperador Marco Aurelio, que gobernó entre los años 161-180 d. C., se adhirió a esta corriente de pensamiento, a pesar de ser un hombre que ostentaba el poder máximo en la vida política.

Pero las escuelas más significativas para el pensamiento Occidental fueron, sin duda, las de Platón y Aristóteles. Los conceptos y sistemas de pensamiento que acuñaron soportaron el paso del tiempo, adaptándose a diferentes circunstancias históricas, en especial, bajo el amparo del desarrollo del pensamiento teológico cristiano, y como base conceptual filosófica del mismo.

Platón: el mundo de las ideas.

Aristocles, llamado Platón por sus anchas espaldas, nació el 427 a. C. en una familia de la más alta aristocracia ateniense. En su juventud pensó dedicarse activamente a la política, pero la dictadura de los Treinta Tiranos, la convivencia con Sócrates y su injusta condena a muerte, cambiaron el rumbo de su vida. La Academia que fundó en Atenas es el primer germen de universidad europea, pues en ella seguían múltiples estudios jóvenes de Atenas y de toda Grecia. Platón murió en Atenas el 347 a. C., a los ochenta años de edad. Su obra escrita se conserva casi completa. Es, con la aristotélica, la cima de la filosofía y de toda la cultura griega, y posee una insuperable calidad literaria. Platón escogió como género literario para expresar su pensamiento el diálogo, quizá por afinidad con su propio método dialéctico, y porque toda la enseñanza de Sócrates fue dialogada. Así, Sócrates es el principal interlocutor de los treinta diálogos platónicos.

Platón sabía que el mundo físico está, como dijo Heráclito, en perpetuo devenir. Ese fluir universal debería hacer imposible nuestro conocimiento científico de la realidad,

pues la ciencia aspira a definir sus objetos, y la definición sólo es posible sobre aspectos invariables. ¿Cómo es que conseguimos, a pesar de lo dicho, elaborar definiciones verdaderas? La respuesta platónica se apoya en una evidencia empírica: el hecho de que todos los seres materiales por debajo de sus cambios y diferencias, presentan una configuración específica que hace que una ardilla, una rosa o un gato sean siempre gato, rosa o ardilla, sin posibilidad de ser confundidos entre sí o con otras especies. Platón explicará este hecho por la existencia de un molde inmaterial o idea (del griego *eidos*: forma) que es causa de los miles o millones de individuos en los que puede materializarse sin confundirse con ellos. Según esto, un animal puede envejecer y morir, pero su idea, su causa formal, el modelo inteligible del cual procede, sería eterno e inmutable. De hecho, Platón piensa que lo eterno no es el arché presocrático, sino las ideas inmateriales a cuya imagen está copiado el mundo físico.

Platón llamó ideas a las causas metafísicas del mundo físico, y no entendió por ideas los conceptos o formas mentales que produce nuestra inteligencia, sino los modelos inmateriales y subsistentes que han dado lugar, por imitación o participación, al mundo sensible. Todo el pensamiento platónico gira en torno a este punto fundamental: la afirmación del mundo de las ideas, realidad suprasensible que es causa última de todo lo que existe, también de los cuatro elementos y de los átomos presocráticos. Para realizar esta exploración metafísica Platón nos dice que tuvo que emprender una “segunda navegación”: la que se iniciaba cuando la falta de viento hacía inservible la vela y obligaba a empuñar los remos. En esta imagen marinera, la primera navegación fue la realizada por la filosofía presocrática.

¿Por qué es preciso ir más allá de la física? Porque las causas físicas no lo explican todo. Platón pone un sencillo ejemplo: Sócrates está en la cárcel porque tiene un cuerpo con músculos, tendones y articulaciones, cuyas piernas le han llevado hasta allí; pero la verdadera explicación de la presencia de Sócrates en la cárcel no es anatómica ni fisiológica; la verdadera causa es de orden moral: decidió aceptar el veredicto de los jueces y morir por respeto a las leyes; como resultado de dicha elección libre, de carácter inmaterial, Sócrates ha movido los músculos y las piernas hasta llegar a la cárcel.

Platón amplía la aplicación de este ejemplo a toda la realidad material, a la que toma como efecto de una causalidad no material que divide todo lo que existe en dos planos de ser: el fenoménico y visible, captable por los sentidos, y el inteligible, captable con la mente. Todo el pensamiento occidental va a quedar marcado por esta distinción, que pretende haber superado definitivamente la antítesis entre Heráclito (‘todo fluye’) y Parménides (‘todo es Ser’ y, por ende, no hay movimiento). Con la teoría de las ideas, Platón intenta unificar el devenir de Heráclito con la inmutabilidad y perfección del ser de Parménides. En la historia de la filosofía, sólo después de esta segunda navegación platónica podemos hablar propiamente de lo inmaterial, lo suprasensible y lo metafísico.

Hay ideas de valores morales, de valores estéticos, de entes geométricos y matemáticos, y de toda clase de cuerpos. Al ser la causa del mundo físico, las ideas son

más reales que lo que llamamos realidad, son la verdadera realidad, denominada por Platón mundo de las ideas, y tienen varias propiedades inconfundibles:

- Son inmutables, no cambian nunca, y esto es lo que permite que se las pueda definir y conocer con precisión. Aunque cada hombre cambie a lo largo de su vida, la idea de hombre es siempre la misma: no crece, ni cambia, ni muere.
- Son atemporales y eternas. No han comenzado a existir ni dejarán de existir. Aunque todos los hombres murieran, la idea de hombre seguiría siendo la que es, como la idea de dinosaurio es la que es aunque ya no exista ninguno.
- Son únicas. Aunque existan muchos hombres, todos proceden de la idea de hombre. La unidad implica unicidad: no hay dos ideas iguales.
- Si los seres materiales son copias imperfectas, las ideas son modelos perfectos.
- Son inteligibles: sólo pueden ser conocidas por la razón, no por los sentidos.

La teoría de las ideas platónica es de gran alcance. Platón ha pretendido demostrar que lo sensible sólo se explica apelando a lo suprasensible; que lo relativo exige recurrir a lo absoluto, lo móvil a lo inmóvil, y lo corruptible a lo eterno. Con la teoría de las ideas, Platón supera el escepticismo sofista, pues posibilitaría el conocimiento verdadero. También superaría el relativismo ético, el utilitarismo y el hedonismo, pues podemos encontrar nociones universalmente válidas sobre el bien y las virtudes fundamentales. Hay, además, una aplicación política de esta teoría: nos permite conocer cómo debe ser una sociedad justa y un Estado perfecto. El aspecto más relevante de la metafísica platónica se refiere, por tanto, a la explicación del mundo. En cuanto al alma, Platón afirmó que es inmortal porque su lugar propio es el mundo incorruptible de las ideas y su actividad más propia, la contemplación de estas. El cuerpo, sin embargo, con su corruptibilidad no implicaría la pervivencia. De modo que la unión del alma con el cuerpo no sería un estado esencial del alma, sino transitorio y accidental. En cuanto a la posición de Platón respecto del tema de Dios, hemos de remitirnos al mito del Demiurgo que sin ser un Dios todopoderoso o anterior a la Creación -pues para los griegos el mundo es eterno-, es el dios que actúa sobre la materia tomando como modelo las ideas, al modo de un alfarero que disponiendo de la materia y de un patrón de aquello a lo que quiere llegar con su acción moldeadora, fabrica un mundo material.

Aristóteles: el hilemorfismo

El gran filósofo y científico europeo nació en Estagira (Macedonia) el 384 a. C. A la edad de 17 años ingresó en la Academia ateniense, en la que permaneció durante veinte años, hasta la muerte de Platón. En el 342 a. C. Filipo de Macedonia le encarga la educación de su hijo Alejandro (Magno), que tenía trece años. En el 335 a. C. regresa a Atenas y funda el Liceo, un centro semejante a la Academia, donde se habla y se diserta paseando: de ahí que se le llamase a los alumnos los **peripatéticos** (paseaban dando vueltas en torno a un camino cercano al templo dedicado a Apolo Licio, este camino da nombre a los discípulos del Liceo). Murió en Eubea el 322 a.C.

Aristóteles carece de la brillantez literaria de Platón, pero posee una cabeza perfectamente sistemática y representa la plenitud de la filosofía griega. Él ha determinado en mayor medida que ningún otro pensador los caminos que habría de recorrer la filosofía, y ha forjado muchos de los más importantes conceptos que el intelecto humano maneja desde hace largos siglos para pensar el ser de las cosas. La recopilación y publicación de sus obras corrió a cargo de Andrónico de Rodas, hacia el 60 a. C., según el siguiente orden temático: lógica, física, biología, metafísica, ética, política y estética.

La distinción aristotélica entre metafísica y física supone la superación definitiva de la filosofía presocrática, que concibe la *physis* como totalidad del ser. Con Aristóteles, *physis* designará únicamente el ser sensible. Pero lo sensible no agota la realidad, pues más allá de lo físico hay un conjunto de realidades cuya investigación compete a lo que Aristóteles llamó, según los casos, filosofía primera, sabiduría o teología. El término metafísica se atribuye a Andrónico de Rodas, aunque fue Aristóteles quien determinó sus cuatro contenidos fundamentales:

- Ciencia del ser en cuanto ser.
- Ciencia de las últimas causas y los primeros principios.
- Estudio sobre Dios.
- Ciencia de la sustancia.

Estas cuatro definiciones se implican mutuamente. Preguntarse por el ser es preguntarse por lo que puede haber más allá del mundo sensible. El estudio de la sustancia nos lleva a conocer sustancias suprasensibles. Y Dios es, por definición, la causa radical y el principio primero por excelencia. Así se comprende que Aristóteles haya empleado sencillamente el término teología para indicar metafísica. También ha sido muy claro al afirmar que: si no existiera una sustancia suprasensible, no existiría tampoco la metafísica, convirtiéndose la física en la ciencia más elevada. Si no hubiera más sustancias que las sensibles, la física sería la ciencia primera (*Metafísica*, libro VI, I).

Igual que sus predecesores, Aristóteles llega a la metafísica por la experiencia del cambio. Todos los seres naturales se componen de materia y forma: mármol con forma de columna, madera con forma de pino, agua con forma de lago, etc. Pero lo que Aristóteles entiende por materia es algo más profundo que el mármol, la madera o el agua, porque en los tres ejemplos citados también hay composición. El mármol es algo con forma de mármol, la madera es algo con forma de madera, y el agua es algo con forma de agua: hidrógeno y oxígeno combinados en forma precisa. Hoy sabemos que tampoco el hidrógeno y oxígeno son la materia última del agua, puesto que también son compuestos: moléculas con forma de hidrógeno y moléculas con forma de oxígeno. A su vez, las moléculas están compuestas por átomos, y los átomos por partículas subatómicas, pero es racionalmente necesaria la existencia, por debajo de todas las formas posibles, de una materia prima.

La realidad aristotélica divide a los seres vivos en tres tipos: los seres dotados de vida vegetativa, los seres dotados de vida sensitiva y los seres dotados de vida intelectual,

donde cada uno de los seres posteriores incluye el tipo de vida de los anteriores: los animales también están dotados de vida vegetativa y el hombre de vida vegetativa, sensitiva e intelectual. Cada una de estas vidas, no por separado, constituyen la “forma” de cada ser. Así, si la característica específica de la vida humana es su capacidad de entender: la forma del hombre o alma (que equivale a decir “vida” o principio de movimiento), daría lugar tanto a la vida vegetativa como a la sensitiva y a la intelectual. Con el concepto de materia prima supera Aristóteles la insuficiencia de la solución presocrática. El arché –agua, aire, tierra, fuego o átomos- no puede ser lo último, pues es siempre algo compuesto, algo ya determinado por una forma. Por materia prima entiende Aristóteles el sustrato que no está compuesto, que no tiene forma alguna (amorfo), que no puede descomponerse porque es esencialmente simple. La materia prima, indeterminada, es el principio básico de cada ser, el cimiento último sobre el que se apoya lo que cada cosa es. Frente a la total indeterminación de la materia prima, la forma sustancial aporta las determinaciones esenciales de cada ser; la ordenación total de la materia prima, el orden intrínseco de cada sustancia, su íntima estructura física o bioquímica, su plan de gestación y desarrollo. Así, materia y forma no pueden existir separadamente, son coprincipios metafísicos sustanciales que se exigen mutuamente. Es la famosa teoría hilemórfica.

La pérdida y adquisición de formas es lo que determina todo movimiento o cambio. Aristóteles distingue dos grandes tipos de movimientos: el sustancial y el accidental. El movimiento sustancial supone la generación o la corrupción de una sustancia (en los seres vivos hablamos de nacimiento y muerte). Los movimientos accidentales pueden ser de lugar, de cualidad (un aprendizaje) o de cantidad (aumento o disminución). Aristóteles acuña ahora otros dos conceptos fundamentales: además de materia y forma, el movimiento requiere composición de potencia y acto, pues nada se movería si no tuviera la capacidad real (potencia) de adquirir una nueva forma, un nuevo acto. Potencia es la capacidad de hacer o recibir algo, y acto es la determinación actual de la potencia. El niño es ahora niño en acto y hombre en potencia. El paso de la potencia al acto es precisamente el movimiento. Todo movimiento es la actualización de una potencia, el tránsito mediante el cual el ser en potencia va convirtiéndose en acto su potencia. Aristóteles dirá que el movimiento es el acto del ente en potencia en cuanto está en potencia. Las bases teóricas de la autonomía personal y del yo en el pensamiento político y social occidental se encuentran en estas categorías aristotélicas. Me relaciono con otros porque ya hay un ser personal antes de la relación, mi dignidad se fundamentaría en dicho ser, antes que en la relación, y esta dignidad merece un respeto garantizado por el derecho.

En el libro VIII de la Física y en el XII de la Metafísica, Aristóteles concibe a Dios como principio del movimiento y como ordenador del mundo: Primer Motor y Acto Puro. Si todo lo que se mueve es movido, Aristóteles afirma la existencia de un Primer Motor inmóvil y eterno que, desde la periferia del mundo, sin trascenderlo, lo mueve como causa mecánica.

Para que se produzca un movimiento, para que algo pase de la potencia al acto, es necesaria la intervención de una causa exterior que actualice la potencia. Todos los seres han sido causados por una actualización extrínseca, pero una cadena de seres causados no puede ser infinita, pues toda ella necesitaría ser movida y seguiría siendo inviable explicar la existencia del movimiento. Ha de haber en su origen un Acto Puro sin mezcla de potencia, un ser ingenerado, incorruptible y eterno, causa última del movimiento. Aristóteles concibe al Acto Puro como trascendente al cosmos, y su causalidad no es meramente mecánica, sino que mueve a todas las cosas como el bien mueve al que lo desea, como la belleza mueve al que la contempla, como lo amado mueve al amante.

El Dios de Aristóteles tampoco es creador, pero tiene vida en su grado más perfecto: es Inteligencia suprema, que consiste no en pensar sobre las cosas sino en contemplarse a sí mismo y ser así eternamente feliz.

ACTIVIDADES

Ejercicio 1: Indica el momento histórico en que surge el pensamiento filosófico y enuncia las condiciones que lo favorecieron.

Ejercicio 2: Completa la siguiente definición. La filosofía es el saber de _____ los seres por sus causas _____, que se adquiere mediante la luz natural de la _____.

Actividad individual: extrae el tema y la tesis principal del siguiente texto.

“Y es que yo doy vueltas sin hacer ninguna otra cosa que intentar persuadirlos, a los más jóvenes y a los más ancianos de entre vosotros, de que no os preocupéis de los cuerpos ni de las riquezas, ni con un empeño tan fuerte, antes que del alma, con objeto de que sea lo mejor posible, cuando os digo: ‘Los hombres no poseen la virtud a causa de las riquezas, sino las riquezas y todos los otros bienes a causa de la virtud, tanto en el orden privado como en el público’. De modo que, si al decir esto corrompo a los jóvenes, esto podría ser nocivo. Pero, si alguien afirma que yo digo cosas distintas a éstas, habla en vano. Además de esto, yo diría: ‘Atenienses, en la idea de que yo no voy a hacer otras cosas, ni siquiera si fuera a morir muchas veces, dad crédito, o no, a Ánito, y otorgadme, o no, el perdón’. No os irritéis, atenienses, antes bien permaneced fieles a las súplicas que al principio os hice: que no os irritarais por las palabras que os iba a decir, sino que escucharais; y es que, según mi opinión, si me prestáis atención, terminaréis por alegraros. Pues bien, es que tengo que deciros también algunas otras cosas por las que quizá os entren ganas de gritar, pero de ningún modo lo hagáis. En efecto, sabed bien que, si me condenáis a muerte por ser tal cual yo afirmo que soy, no me haréis más daño a mí que a vosotros mismos. Y es que, con toda seguridad, a mí no me dañarían Meleto ni Ánito –pues de ningún modo les sería posible–, porque no creo que pueda darse que

el hombre mejor sea dañado por otro peor. Sin embargo, este último quizá podría matarlo, o desterrarlo, o privarlo de los derechos de ciudadanía. Ahora bien, tal vez éste, por su parte, y también algún otro, sin duda, considera eso desgracias mayores, pero yo no lo considero así; por el contrario, considero una ruindad mucho mayor hacer lo que éste hace en el momento presente, intentar condenar a muerte a un hombre injustamente. Conque ahora, ciudadanos atenienses, yo tengo gran necesidad de hacer mi propia defensa, como cualquiera supondría; pero, sobre todo, vuestra propia defensa, no sea que, por votar en contra de mí, os equivoquéis respecto al don que la divinidad os hace. Pues, si me condenáis a muerte, no hallaréis con facilidad otro tal –aunque sea bastante ridículo decirlo–, como un regalo entregado por el dios a la ciudad, lo mismo que ante un caballo lozano y de noble raza, pero por su gordura más lento y con necesidad de ser estimulado por un aguijón; así, en efecto, me parece que el dios me ha entregado a la ciudad como uno tal, que no ceso en absoluto de despertaros, persuadiros y reprocharos a cada uno en particular, cuando en cualquier tiempo y lugar me detengo con vosotros. Pues en mí existe esto, surgido desde que era aún un niño, la producción de cierta voz, la cual, cuando habla, siempre me disuade de eso que intento hacer, pero jamás me incita a ello. Esto es lo que en mí se opone a que me dedique a la política; y a mí, por lo menos, me parece muy bien que se oponga. Pues sabed bien, ciudadanos atenienses, que si yo en otra ocasión hubiera intentado dedicarme a la política, hace tiempo que habría perecido, y no os habría servido de nada, ni a vosotros ni a mí mismo.

[...] dejando de lado la fama, ciudadanos, ni siquiera me parece que sea justo pedir la absolucón al juez, ni que me absuelva si se la suplico, sino tratar de persuadirlo con mis enseñanzas. Es que el juez no está en el tribunal para esto, para aplicar la justicia como una gracia, sino para juzgar estos actos; y ha jurado no hacer ningún favor a los que le parezca, sino juzgar de acuerdo con las leyes. Por consiguiente, es necesario que nosotros no os acostumbremos a que perjuréis, ni que vosotros os acostumbréis a perjurar; pues ninguno de nosotros obraría piadosamente. De modo que no creáis, varones atenienses, que es necesario que yo realice ante vosotros tales hechos, que creo que no son buenos, ni justos, ni piadosos, y en especial, por Zeus, al estar acusado principalmente de impiedad por ese Meleto. Es que, si os sobornara y os obligara con mis súplicas, a pesar de vuestro juramento, a todas luces os enseñaría a que vosotros no creyeráis que existen divinidades, y en mi defensa, sin más, me acusaría a mí mismo de no creer en los dioses. Ahora bien, dista mucho de ser así; pues, varones atenienses, tengo más confianza que ninguno de mis acusadores, y os encomiendo a vosotros también al dios, para que juzguéis acerca de mí del modo que sea mejor para mí y para vosotros.

[...] Ahora bien, según creo, incluso en esta ocasión me he librado de Meleto, y no sólo me he librado, sino que esto ha quedado claro a cualquiera: que, si no hubieran subido a acusarme Ánito y Licón, incluso él habría sido condenado a una multa de mil dracmas por no haber alcanzado la quinta parte de los votos.

[...] Ahora bien, a vosotros mismos os pido una sola cosa: varones, castigad a mis hijos, cuando sean mayores, afligiéndolos con esos mismos hechos con los que precisamente yo os molestaba a vosotros, si os parece que se preocupan de las riquezas o de cualquier otro bien antes que de la virtud, y si creen ser algo, cuando no son nada; reprochádselo como yo os lo reprocho a vosotros, ya que no se preocupan de lo que es necesario, y creen ser algo aunque no son dignos de nada. Y, si hacéis esto, mis hijos y yo habremos recibido de vosotros la paga justa. Pero es hora de marcharse, yo a morir y vosotros a seguir viviendo; ahora bien, quién de nosotros va a una mejor suerte, es incierto para todo el mundo, excepto para la divinidad.”

Platón, *Apología de Sócrates. Critón. Fedón* (2012). Madrid: Ediciones Akal, pp. 59-ss.

Actividad grupal: responde a la opción A o B en relación al texto de Platón.

Opción A

¿Por qué en Platón la parte emocional del hombre adquiere una connotación negativa?

¿Por qué el filósofo es el más idóneo para dirigir la vida pública (polis)?

Opción B

¿Por qué Platón titula uno de sus libros *El Banquete*? ¿Cuál era la dinámica de los simposios griegos?

Relaciona el origen de la filosofía en Grecia con la cultura de los simposios, la apertura al mar mediterráneo (con su climatología), la prosperidad de la democracia griega, el ocio y el neg-ocio.

“Es preciso, según nuestros principios -dije-, que las relaciones de los individuos más sobresalientes de uno y otro sexo sean muy frecuentes, y las de los individuos inferiores muy raras; además, es preciso criar los hijos de los primeros y no los de los segundos, si se quiere que el rebaño sea excelente. Por otra parte, todas esas medidas deben ser conocidas sólo de los magistrados, porque de otra manera sería exponer el rebaño de los guardianes a muchas discordias.” P. 231

“Como los filósofos no gobiernen los Estados -dije-, o como los que hoy se llaman reyes y soberanos no sean verdadera y seriamente filósofos, de suerte que la autoridad pública y la filosofía se encuentren juntas en el mismo sujeto, y como no se excluyan absolutamente del gobierno tantas personas que aspiran hoy a uno de estos dos términos con exclusión del otro; como todo esto no se verifique, mi querido Glaucón, no hay remedio posible para los males que arruinan los Estados ni para los del género humano; ni este Estado perfecto, cuyo plan hemos trazado, aparecerá jamás sobre la tierra, ni verá la luz del día.” P. 251

“es imposible que el pueblo sea filósofo -dije.

- Imposible.

- Y, por lo tanto, necesariamente ha de despreciar a los que se dedican a la filosofía. [...]

- Le abrumarán [al verdadero filósofo llamado a gobernar] con halagos y súplicas, previendo de antemano el crédito que algún día alcanzará en su patria, y le obsequiarán para tenerlo seguro de antemano.

- Así sucede de ordinario -dijo.

- ¿Qué quieres que haga en medio de tantos aduladores -dije yo-, sobre todo si ha nacido en un Estado poderoso, si es rico, de distinguido nacimiento, hermoso de cara y de ventajosa talla? ¿No alimentará las más locas esperanzas, hasta imaginarse que tiene todo el talento necesario para gobernar a los griegos y a los bárbaros, exaltándose a sí mismo, henchido de orgullo y arrogancia así como de huera y loca vanidad?

- Sin duda -dijo.

- Si mientras se encuentra en tal disposición de espíritu, alguno, aproximándose a él con dulzura, se atreviese a hacerle oír la verdad, diciéndole que le falta la razón y que tiene gran necesidad de ella para gobernarse, pero que no se adquiere sino a precio de mayores esfuerzos, ¿crees tú que en medio de tan halagüeñas ilusiones preste con gusto oídos a semejante discurso?

- Muy lejos de eso -dijo.

- Sin embargo -dije yo-, si a causa de su buena índole y las relaciones que existen entre estos discursos y las facultades de su alma, llega a atenderlos y se deja convencer y arrastrar hacia la filosofía, ¿qué crees que harán entonces los persuadidos de que este cambio les va a hacer perder sus favores y todas las ventajas que de él se prometían?" pp. 275-276

"semejante hombre sabrá perfectamente el oficio de tirano -dijo.

- Si los demás ceden, no pasa nada. Pero si no, al menor movimiento que haga la ciudad, el tirano cometerá contra su patria las mismas violencias que usó contra su padre y su madre; la maltratará, la entregará al poder de los nuevos amigos que le rodean, y reducirá a la esclavitud más dura a esta patria, o patria, sirviéndome de la expresión de los cretenses. A este punto irán a parar sus deseos.

- Tienes toda la razón -dijo.

- Por lo demás -proseguí-, en ese hombre, antes de gobernar, su carácter se deja ver en su condición privada de la manera siguiente. O bien se ve rodeado de una multitud de aduladores, dispuestos a obedecerle en todo; o arrastrándose él mismo impudicamente a sus pies, cuando tiene necesidad de los demás, no habrá cosa que no haga para convencerles de su decidido afecto; pero apenas habrá obtenido lo que deseaba, cuando les volverá la espalda.

- Muy cierto.

- Y así estos hombres pasan la vida sin ser amigos de nadie, siendo dueños o esclavos de voluntades ajenas, porque es un signo del carácter tiránico el no conocer ni la verdadera libertad ni la verdadera amistad." Pp. 379-380

- Revístete ahora, pues -dije yo-, con el carácter de juez último y dictamina quiénes de entre los cinco caracteres, el real, el timocrático, el oligárquico, el democrático y el tiránico, son más dichosos y quiénes lo son menos.

- El fallo es fácil de pronunciar -dijo-. Doy a cada uno más o menos virtud, más o menos felicidad, según el orden en que se nos han presentado, como los coros que entran en la escena.

- ¿Quieres que hagamos venir un heraldo -dijo-, o que publique yo en alta voz que el hijo de Aristón ha declarado que el más dichoso de los hombres es el más justo y más virtuoso, es decir, el que reina sobre sí mismo y que se gobierna según los principios del Estado monárquico; y que el más desgraciado es el más injusto y más depravado, es decir, aquel que, teniendo el carácter más tiránico, ejerce sobre sí mismo y sobre los demás la tiranía más absoluta?

- Proclámalo -dijo." P. 386

"A estas tres partes del alma [racional, irascible y concupiscible] corresponden tres placeres propios de cada una de ellas: y por consiguiente, tres clases de deseos y de dominaciones.

[...] lo tercero tiene demasiadas formas para que pueda ser comprendido bajo un nombre particular; pero ya lo hemos designado por lo más notable y por lo que más predomina. Lo hemos llamado concupiscible a causa de la violencia de los deseos que nos arrastran a comer, beber, al amor y a los demás placeres de los sentidos; y lo hemos llamado amigo de las riquezas, porque el dinero es el medio más eficaz para satisfacer esta clase de deseos.

[...] Y la parte irascible, ¿no nos arrastra de manera total y constante a la dominación, a la victoria y a la gloria?

[...] En cuanto a la parte que comprende, es evidente que tiende sin cesar y por completo a conocer la verdad, tal cual es, importándole bien poco las riquezas y la gloria.

[...] según el caso, unas veces domina este elemento recién nombrado, otras veces, uno de los otros dos [...] ¿diremos que hay tres principales caracteres entre los hombres, que son: el filósofo, el ambicioso y el avaro?

- Totalmente de acuerdo.

- ¿Y tres especies de placeres radicados en ellos?

- Muy cierto.

[...]

Cada uno de estos tres hombres -dijo- está seguro de la honra que le resultará si llega a conseguir el objeto que se propone, porque las riquezas tienen muchos admiradores, como los tienen el valor y la sabiduría. Y así respecto al placer que resulta de verse honrado, todos tres tienen igual experiencia. Pero es imposible que ningún otro, como no sea el filósofo, guste el placer que resulta de la contemplación del ser de las cosas.

- Por consiguiente -dije-, si sólo se atiende a la experiencia, el filósofo está en mejor posición de juzgar que los otros dos.

- Con mucho.

- Y es el único que a las luces de la experiencia une las de la comprensión."

Platón, *La República* (2004³⁵). Madrid: ed. Espasa-Calpe.

Actividad individual: extrae las ideas principales y secundarias del siguiente texto.

“Tras de esto hemos de proseguir adelante poniendo otro principio, que de las cosas de que en lo que toca a las costumbres hemos de huir, hay tres diferencias: maldad, disolución, bestialidad o brutalidad, y que los que a las dos de estas son contrarias, son cosas entendidas, porque a la maldad es contraria la virtud, y a la disolución lo que llamamos continencia. Pero para la brutalidad diría alguno que cuadra mucho la virtud que excede a los hombres para contrario, y es heroica y divina, como Homero dijo de Héctor, introduciendo a Priamo que lo lloraba de esta suerte:

Por extremo era bueno este valiente,

Ni hijo de mortales parecía,

Sino de dioses altos descendiente.

De manera, que si, como dicen, de hombres se hacen divinos por llegar al extremo de virtud, tal hábito como aquél sería cierto el contrario de la brutalidad. Porque así como la bestia ni tiene vicio ni virtud, así tampoco Dios, sino que la bondad de Dios es cosa de mayor quilate y valor que la virtud, y el vicio de la fiera es otro género de vicio. Y como es cosa rara hallarse un varón divino entre los hombres (como acostumbran decir los spartiatas cuando mucho quieren alabar a uno, es un divino varón dicen), de la misma manera dicen que es cosa rara hallarse un hombre de bestiales condiciones, y señaladamente se halla entre los bárbaros. Algunas cosas de estas acaecen también entre los hombres, o por enfermedades, o por golpes desastrados. A los que por sus vicios, pues, de esta manera exceden a los otros hombres, solémosles poner este nombre de brutales. Pero de este hábito de virtud heroica habremos de hacer alguna mención en lo de adelante, y del vicio ya está dicho en lo pasado. Hemos, pues, de tratar de la disolución, del vicio del hombre afeminado, y de la lujuria o regalo vicioso, y también de la continencia y perseverancia en la virtud, porque ninguna de estas la debemos de juzgar por hábito de la virtud ni del vicio, ni tampoco por cosas de género diverso. Hemos, pues, de demostrar su naturaleza como lo hemos hecho en todo lo demás, proponiendo al principio las cosas más claras y entendidas, y también algunas dadas y dificultades. Proponemos, pues, señaladamente las cosas más puestas en opinión acerca de estos afectos, y si no lo que más pudiéremos y propio fuere de ellos, porque si soltáremos lo que causa dificultad, y quedare en limpio lo que tiene probabilidad, quedará bastantemente demostrado. La continencia, pues, y la perseverancia parecen ser cosas virtuosas y dignas de alabanza, pero la disolución y afeminación de ánimo viciosas y dignas de reprensión. Y un mismo es continente y perseverante en el discurso de razón, y el mismo que es disoluto es también inconstante en el discurso de razón. Asimismo, el disoluto, pues entiende que son vanos sus deseos, no se dirá que los sigue conforme a uso de razón. Y al que es prudente todos lo tienen por continente y perseverante, pero al que es continente y perseverante unos lo tienen cualquiera que él sea por prudente, y otros no a cualquiera que tal sea lo juzgan por prudente. De la misma manera, a cualquier disoluto lo juzgan por incontinente, y a

cualquiera incontinente por disoluto, confundiendo el un vocablo con el otro. Otros dicen que son vicios diferentes. Del prudente también unas veces dicen que no puede ser incontinente, y otras, que algunos que son prudentes y prontos, son con todo eso incontinentes. Llámense asimismo incontinentes en el enojo, y en las honras, y en el interés. Esta es, pues, la suma de lo que se ha propuesto.”

Libro VII, cap. 1

“En todas las amistades diferentes en especie, lo que conserva la tal amistad es la proporción, como ya está dicho, como en la compañía y contratación civil se le da al zapatero por un par de zapatos el premio conforme a su merecimiento, y de la misma manera al tejedor y a todos los demás. En tales cosas, pues, como éstas, está ya puesto el dinero como por común medida, y todo se refiere a él y él lo tasa todo. Pero en la amistad de los enamorados algunas veces el amador se queja de que, amando él en extremo, no es recompensado con amor; y acontece ser esto así por no tener la tal cosa alguna por donde merezca ser amado. Otras veces el amado se queja de que, habiéndole hecho primero el amador largas ofertas, ahora no hace nada de lo prometido. Tales cosas como estas acaecen cuando el amador ama al amado por su deleite, y el amado al amador por su provecho, y no sucede al uno y al otro lo que pretendía. Porque como la amistad era por esto, deshácese la amistad cuando no sucede aquello por cuya causa se amaron. Porque estos tales no se amaban el uno al otro, sino lo que habla en el uno y en el otro, que eran cosas no firmes ni seguras, y así ni tampoco lo eran las amistades de ellos. Pero la amistad de los hombres virtuosos, como cosa que en sí misma se funda, permanece, como ya está dicho arriba, aunque también discordan cuando al uno y al otro les suceden las cosas diferentemente que pensaban, y no lo que apetecían; porque el no alcanzar lo que se pretende es lo mismo que no hacer cosa ninguna, como el que prometía premio al músico de cítara, y que cuanto mejor cantase mayor se lo daría, y al otro día, de mañana, cuando le pidió las ofertas, le respondió que ya le había dado un gusto en pago de otro. Si ambos, pues, pretendieran el deleite, quedarán, cierto, satisfechos. Pero, pues, el uno buscaba su deleite y el otro su provecho, y el uno había gozado del deleite, y el otro no del provecho, no se habían cumplido con lo que al contrato se debía. Porque cada uno se allega a aquello de que se ve necesitado, y da por ello lo que tiene. Pero, ¿a cuál de los dos toca el tasar el valor y dignidad, al que da la cosa o al que la recibe? Porque el que la da parece que la remite al arbitrio del que la recibe, como dicen que lo hacía Pitágoras, el cual, cuando a uno le había enseñado alguna cosa, hacía que el discípulo mismo la estimase, y juzgase de cuánto valor le parecía lo que había aprendido; y lo que el discípulo tasaba, aquello mismo recibía. Pero en cosas como estas a algunos bástaes el vulgar dicho: cuál el varón, tal el jornal. Pero los que reciben dinero y después no cumplen nada de lo que ofrecieron, por haber ofrecido cosas excesivas, con razón son reprendidos, porque no hacen por la obra lo que prometieron de palabra. Tal cosa como esta les es forzado, por ventura, hacer a los sofistas, porque, por todo lo que ellos saben, ninguno les daría un real. Éstos, pues, con justa razón son reprendidos, pues no hacen aquello por lo cual recibieron premio. Pero

donde no hay pacto expreso de servicio, los que por sí mismos dan alguna cosa, ya está dicho que no están sujetos a quejas ni reprensiones, porque tal como ésta es la amistad fundada en la virtud. Se debe dar, pues, el premio conforme a la libre voluntad de cada uno, porque ésta es propia del amigo y de la virtud. Lo mismo parece que acaece también a los que se comunican en la filosofía, cuya dignidad no se tasa ni iguala con dinero, ni se les puede hacer honra que con su merecimiento iguale. Pero bastarles ha, por ventura, que se les haga la que hacerse pueda, como a los dioses y a los padres. Pero cuando el don no es de esta manera, sino en algún negocio particular, parece que en tal caso conviene, por ventura, que se dé por igual el galardón, de manera que cuadre a la dignidad del que lo da y del que lo recibe. Y si esto no se hace así, no solamente será cosa forzosa, pero aun también justa, que el que dio el don tase el valor de él. Porque si el tal recibiese otro tanto cuanto éste hubo de provecho, o en cuanto estimó el deleite, tendrá lo que conforme a la dignidad del don o servicio mereció, porque en las compras y ventas así parece que se hace. Y aun en algunas tierras hay leyes que mandan que sobre contractos voluntarios no se funde pleito, casi dando a entender ser cosa conveniente que, con aquel de quien confió, remate su contrato de la misma manera que lo hizo. Porque se tiene por más justo que las cosas confiadas las estime aquel a quien se le confiaron, que no aquel que las confió. Porque muchas cosas no las estiman igualmente los que las tienen y los que las quieren recibir. Porque lo que es propio de cada uno y lo que a otro alguno da, a cada uno le parece digno de mucha estima. Pero con todo eso en semejantes cosas dase tanto galardón cuanto tasan los que las reciben. Aunque, por ventura, conviene que se estime, no en cuanto la estima el que lo tiene, sino en cuanto la estimaba antes de tenerla.”

Libro IX, cap. 1

“Dúdase también si el bien afortunado tiene necesidad o no de amigos, porque dicen algunos que los prósperos y bien afortunados, y que para sí mismos son harto bastantes, no tienen necesidad de amigos, pues tienen todos los bienes que se pueden desear, y que, pues, para sí mismos ellos se son harto bastantes, de ninguna otra cosa tienen necesidad, y que el amigo, siendo otro él, hace lo que el tal por sí mismo no pudiera. Y por esto, dicen comúnmente:

A quien es favorable la fortuna,
Necesidad de amigos ha ninguna;

pero parece cosa del todo apartada de razón que, los que al bien afortunado todos los bienes le atribuyen, le quiten los amigos, lo cual parece ser el mayor bien de los exteriores. Porque si mayor perfección de amigo es hacer bien que recibirlo, y es propio del bueno y de la virtud el hacer a otros buenas obras, y más ilustre cosa es hacer bien a los amigos que a los extranjeros, el bueno necesidad, cierto, tendrá de amigos a quien haya de hacer bien. Y por esto también se disputa en cuál de los dos tiempos hay más necesidad de amigos: ¿en la adversidad o en la prosperidad?, casi dando a entender que el que está puesto en adversidad tiene necesidad de amigos que le hagan bien, y los puestos en próspera fortuna han menester también amigos a quien hagan buenas obras.

También parece, por ventura, cosa ajena de razón hacer al bien afortunado solitario, porque ninguno escogería ser a solas señor de todos los bienes, pues el hombre es animal civil y amigo de vivir en compañía, y el bien afortunado también ha de tener esto, pues tiene las cosas que son de su naturaleza buenas. Cosa es, pues, muy cierta y manifiesta, que es mejor vivir en compañía de amigos hombres de bien, que en compañía de extranjeros y gentes no conocidas. De suerte que también tiene necesidad de amigos el que está puesto en próspera fortuna. ¿Qué dicen, pues, aquellos primeros, o en qué dicen verdad? ¿Es, por ventura, la causa, que los más llaman amigos a los que acarrear algún provecho? Porque de estos tales el bien afortunado ninguna necesidad tiene, pues tiene ya en sí todos los bienes. Tampoco tiene necesidad, o a lo menos no mucha, de los amigos solamente deleitosos, porque como la vida del bien afortunado es aplacible, no tiene necesidad de deleites extranjeros. Como no tiene, pues, necesidad de tales amigos como éstos, parece que no ha menester amigos. Pero, por ventura, no es ello así verdad, porque ya dijimos al principio que la felicidad es cierta manera de ejercicio, y el ejercicio claramente se entiende que consiste en el hacer, y que no es como quien tiene una posesión. Y, pues si el ser un hombre próspero consiste en el vivir y ejercitarse, y el ejercicio de lo bueno es bueno y aplacible por sí mismo, como ya dijimos al principio, y las cosas propias también entran en el número de las cosas aplacibles, y más fácilmente podemos considerar a nuestros amigos que a nosotros mismos, y los hechos de ellos más fácilmente que los nuestros, y los hechos de los buenos siendo amigos serán, cierto, a los buenos aplacibles (porque los unos y los otros tienen cosas que son naturalmente deleitosas), se sigue de aquí que el próspero y bien afortunado tendrá necesidad de amigos semejantes, pues le aplace el considerar los propios y buenos hechos. Porque tales serán los del bueno siéndole amigo. A más de esto, todos concuerdan en esto: que el bien afortunado ha de vivir vida de contento, pero el que solitario vive, tiene la vida trabajosa, porque es dificultosa cosa, estando a solas, ejercitarse a la continua; pero en compañía de otros, y para con otros, cosa fácil es. De manera que, con amigos, será el ejercicio más continuo, siendo por sí mismo deleitoso, lo cual ha de haber en el bien afortunado. Porque el bueno, en cuanto es bueno, huélgase mucho con los ejercicios virtuosos, y con los viciosos se enfada extrañamente, de la misma manera que el músico se deleita con las dulces y suaves consonancias, y recibe pena con las malas. Asimismo, del conversar con los buenos redundará un servicio de virtud, como Teognis dice en estos versos:

Del bueno aprenderás las cosas buenas;

Mas si con malos tú te revolvieres,

Perderás el buen seso que tuvieres;

pero los que más conforme a lo natural este negocio consideran, entienden que el buen amigo naturalmente es cosa de desear para el buen varón. Porque ya está dicho que, lo que naturalmente es bueno, por sí mismo es bueno y apacible para el bueno; y el vivir, definen que en los animales consiste en la facultad del sentido, pero en los hombres en la del sentido o del entendimiento. Y esta facultad ha de surtir en su efecto, y pues lo

más principal es lo que en efecto consiste, nos parece que, propiamente hablando, el vivir será sentir o entender. Pues el vivir una de las cosas buenas es, que son buenas de suyo, y deleitosas, porque es cosa ya determinada, y la cosa determinada naturaleza de bien tiene, y lo que de suyo es bueno también lo es para el bueno, y por esto parece que el vivir es a todos aplacible. No hemos de entender ni comprender aquí la vida del malo, ni la estragada, ni tampoco la puesta en penas y tristezas, porque ésta es diferente, como lo son también las cosas que en ella hay, lo cual se ve más a la clara en los que están con duelos y tristezas. Pero si el vivir de suyo bueno es, también será aplacible, lo cual también se echa de ver en esto: que todos apetecen el vivir, y más los buenos y bien afortunados, porque a estos tales les es más de desear la vida, y el vivir de estos es más bien afortunado. Y el que ve, siente que ve, y el que oye también siente que oye, y el que anda siente asimismo que anda, y en las demás cosas es de la misma manera. Lo que allí sentimos, pues, es que hacemos, y así sentimos que sentimos y entendemos que entendemos, y el sentir que sentimos y entendemos es sentir que somos, pues nuestro ser es sentir o entender, y el sentir uno que vive es una de las cosas que de suyo son dulces y aplacibles, porque la vida, de suyo, es cosa buena, y el sentir uno que tiene en sí cosa buena, es cosa dulce y aplacible. Y así, el vivir es cosa de escoger, y señaladamente a los buenos, por cuanto el ser es para ellos bueno y aplacible; pues, por sentir que poseen una cosa de suyo buena, huélganse. Pues de la misma manera que se ha el bueno para consigo, mismo, se ha también para con su amigo, porque su amigo es otro él. Pues así como el ser es cosa de desear a cada uno, de la misma manera es desear el ser del amigo, o, a lo menos, por lo semejante. El ser, pues, decíamos que era cosa de escoger, porque lo sentíamos, siendo bueno, y semejante sentimiento de suyo es aplacible. Conviene, pues, también del amigo sentir que es, lo cual consiste en el vivir en compañía, y comunicarse en conversaciones y en los pareceres, porque esto parece que es lo que en los hombres llamamos vivir en compañía, y no como en los ganados el pacer juntos en un pasto. Pues si al bien afortunado le es cosa de desear, de suyo, el ser, por ser naturalmente cosa buena y aplacible, por lo semejante le será también la del amigo, y el amigo será una de las cosas que son de desear. Y lo que a cada uno le es de desear, esto ha de tener en sí, o será, en cuanto a aquella parte, falso. El bien afortunado, pues, necesidad tendrá de amigos virtuosos.” p. 387-389

Libro IX, cap. IX

Aristóteles, *La Ética de Aristóteles* (1999), Madrid: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Adaptado.

* Para este bloque, se recomienda leer la terminología antes de abordar las preguntas del taller personalista II.

Taller personalista II: ¿en qué medida se podría decir que la virtud me ayuda a dirigir razonablemente mi vida? ¿qué es una vida lograda según la *areté* griega? ¿cómo puede

ayudar la razón a vivir una vida lograda? ¿en qué personas cercanas o familiares puedo pensar que tengan una vida lograda en los términos aristotélicos?

Terminología

Diferencia entre filosofía y religión: la filosofía como explicación racional no recurre sistemáticamente al lenguaje simbólico, aunque en algunos momentos pueda recurrir a él. La filosofía tampoco admite la autoridad o revelación como criterio: una explicación filosófica vale tanto cuanto valgan las razones y las premisas en que se basa.

Definición de racionalidad

Desde la Antigüedad, el ser humano se ha definido como animal racional, y la razón o el espíritu se han entendido como la característica que distingue y diferencia a los humanos del resto de animales. La racionalidad se define como el uso de la razón para escoger las mejores razones o las acciones más adecuadas. Esta facultad se aplica, por tanto, principalmente a dos ámbitos: los enunciados sobre el mundo y las acciones humanas. Estos dos ámbitos, a su vez, dan lugar a dos tipos de racionalidad: teórica y práctica.

Se conoce como racionalidad teórica al uso de la razón cuando escoge las mejores razones por las que una afirmación es considerada verdadera, se aplica, por tanto, a enunciados y daría lugar a un conocimiento del mundo adecuado. Donde la razón sería la capacidad de aplicar el entendimiento de manera proporcionada a la realidad que se me presenta, de tal manera que la conozco conforme a su naturaleza o estado. Por ejemplo, una de las razones por las que la afirmación “hay un libro sobre la mesa” es verdadera puede ser que lo acabo de ver ahora mismo.

La racionalidad práctica consiste en el uso de la razón cuando escoge los medios más adecuados para lograr un objetivo determinado, se aplica, por tanto, a acciones y daría lugar a un conjunto de acciones adecuadas al mundo. Donde la razón se consideraría aquí como capacidad de aplicar el entendimiento de manera proporcionada al manejo de la realidad que se me presenta, conociendo los medios proporcionados al fin que constituye la realidad intencionada. Si una persona tiene como finalidad, por ejemplo, ir al ayuntamiento, tendrá que reflexionar sobre qué medios debe utilizar para lograr dicho objetivo, como sería la acción de coger un autobús.

Se considera que la racionalidad práctica está subordinada a la racionalidad teórica porque el conocimiento del mundo es un paso previo y necesario para actuar de la mejor manera posible.

Los primeros principios lógicos que rigen el pensamiento racional son:

Principio de identidad: cada ente es lo que es; por lo tanto, es idéntico a sí mismo y no se diferencia de sí.

Principio de tercero excluido: entre el „ser“ y el „no ser“ no hay término medio; por ello, de todo puede afirmarse, o bien que es, o bien que no es.

Principio de causalidad: lo que no es por sí mismo, es por otro; en consecuencia, todo lo que podría no haber sido tiene una causa de que sea.

La elección racional

La consecución de un fin puede lograrse por diferentes caminos. Entre las distintas opciones de acción, algunas de ellas pueden errar el tiro y no conducir al fin pretendido; otras acciones pueden conducir al fin deseado, pero realizando un gran esfuerzo; otras acciones pueden requerir un gran esfuerzo para la consecución de un fin pero, al mismo tiempo, ser las más adecuadas para dicho fin (p. ej. puede que la manera más rápida de conseguir que mis padres me dejen salir con mis amigos sea mintiéndoles y diciéndoles que me voy a casa de los abuelos, ahora bien, dicha elección será irracional si va en contra de mis principios pues estos constituyen también un fin de mis acciones, además de que en posteriores ocasiones me impedirá realizar mis deseos o mermará la confianza de mis padres o de las personas a las que miento). Las acciones más racionales son aquellas que conducen de la forma más adecuada, no necesariamente más rápida, al objetivo deseado.

Por tanto, la elección racional se define como la elección de la acción más adecuada para lograr un fin; consiste en escoger los medios más apropiados para lograr el objetivo propuesto. Así, la racionalidad aplicada a las acciones consiste en la elección de los medios más adecuados y mejores con vistas a un fin determinado, que en el caso del hombre, en términos griegos, será su propia perfección, ligada a su felicidad y dimensión política o social.

La elección óptima será aquella que busca los máximos beneficios con los mínimos recursos. Sin embargo, la acción óptima no tiene por qué ser la más racional, a veces incluso no será una elección racional (dependiendo de qué se entienda por 'beneficios'). No obstante, las acciones racionales suelen estar caracterizadas por la eficacia, lo cual las hace más predecibles. Si se conoce cuál es la opción más óptima que puede escoger una persona en una circunstancia concreta, un observador podrá predecir con cierta probabilidad de éxito cuál será la decisión que va a tomar. Ahora bien, los seres humanos no somos completamente predecibles, ni calculamos nuestras acciones en función de las mismas preferencias, que constituyen razones de nuestras acciones, ni somos completamente transparentes a nosotros mismos para poder comunicar todas las razones de nuestra acción.

Otros conceptos

EL DISCURSO RACIONAL: es aquel en el que se parte de premisas verdaderas respecto de la realidad o irrealidad del cosmos (el palo quebrado en el agua) y se llega a unas conclusiones dentro de un razonamiento con coherencia lógica.

EL DISCURSO IRRACIONAL: es aquel en el que o bien se parte de al menos una premisa falsa respecto de la realidad o irrealidad del cosmos (la negación del principio de no contradicción), o bien se parte de premisas verdaderas pero se llega a conclusiones falsas debido a un razonamiento inválido (si afirmamos que todo hombre es mortal y que mi perro es mortal, de ahí no se deduce que mi perro sea un hombre; pero si

afirmamos que todo hombre es mortal y que Sócrates es hombre, sí se deduce que Sócrates es mortal), o bien ambas cosas. En el caso de partir de premisas falsas y razonamiento inválido es posible que se llegue a una conclusión verdadera, más el discurso sigue siendo irracional: p. ej. si decimos que todo hombre es rubio y que Javier es rubio y deducimos que Javier es hombre.

EL DISCURSO RACIONAL DE LO ARRACIONAL: es aquel que parte de premisas incontrastables con la realidad o irrealidad del cosmos y que no entran en contradicción con éste, pero que encierra una coherencia interna como todo pensamiento que se adecua a los razonamientos válidos de la lógica. Este tipo de discurso suele afectar a la mayoría de las verdades que sostienen las diferentes religiones. P. ej. partimos de que Dios es amor, pero si Dios es amor, entonces Dios ama por definición. Si Dios ama todo, a todos y siempre, entonces me amará también a mí, sin embargo me suceden cosas malas, por lo tanto dichas cosas malas no puede ser que Dios las quiera para mí. Ahora bien, Dios es todopoderoso, y si me ama debería de impedir que me sucediesen cosas malas, de lo contrario o no existe Dios o no es amor. Pero me suceden cosas malas que no son impedidas ¿por qué? El discurso teológico ha intentado dar diversas explicaciones racionales a este hecho. Una de ellas es la afirmación del pecado original como origen de todos los males, fruto de la libertad del hombre necesaria para poder amar como Dios ama, lo cual constituiría el mayor de los bienes que Dios a puesto a disposición del hombre. Luego una de las condiciones de que el hombre participe del amor divino es la posibilidad de que entre el mal en el mundo.

EL DISCURSO IRRACIONAL DE LO ARRACIONAL: es aquel que parte de premisas incontrastables con la realidad o irrealidad del cosmos y que no entran en contradicción con éste, pero que encierra una incoherencia interna, procede con un razonamiento inválido desde el punto de vista de la lógica. P. ej. los budistas afirman que para entrar en el Nirvana hemos de anular nuestra voluntad, mas si intentamos anular nuestra voluntad lo hacemos, a su vez, por medio de un férreo voluntarismo: pretendo anular mi voluntad por el ejercicio de mi misma voluntad, luego nunca dejará de entrar en juego la voluntad, y con ella, según el budismo tradicional, el sufrimiento y el no advenimiento de la NADA en la que me he de fundir.

DOXA: opinión infundada verdadera o falsa sobre algo.

EPISTEME: opinión verdadera basada en razones.

LOGOS: la razón de algo, bien de la naturaleza, esto es, el orden que la regula, o bien la razón del hombre en tanto que su capacidad para comprender y explicar dicho orden.

PHYSIS: todo aquello que pertenece al mundo natural.

NOMOS: ley consensuada o convención que se alcanza en lo que concierne a los asuntos humanos.

ARCHÉ: principio originario de la naturaleza, aquello en lo que consiste en última instancia, lo que la rige.

Escuelas presocráticas

Escuelas socráticas menores

BLOQUE III.- El Concepto de Derecho desde Roma

REFLEXIÓN INICIAL: TEXTO Y PREGUNTAS

“No es casualidad que sea el Derecho romano, y no la literatura ni, inclusive, la ingeniería, lo que primero asociamos con la idea de la Roma pagana. Y este Derecho no ha muerto, ni mucho menos, sino que perdura, de una forma o de otra, en los actuales sistemas jurídicos de la sociedad occidental, excepción hecha de los países de habla inglesa. Y hasta en estos mismos ha tenido una extraordinaria influencia la jurisprudencia romana, en orden a moldear los respectivos sistemas legales modernos. Si en vez de sentir inclinaciones estéticas o filosóficas nos atrae más bien el lado práctico de las cuestiones, hay que reconocer que, con su derecho y con su ingeniería, ha hecho Roma más por nuestra civilización que todos los griegos juntos con sus brillantes realizaciones.”

C. Brinton, *Las ideas y los hombres* (1957). Madrid: Aguilar, p. 124.

1. ¿Cuándo utilizo la expresión ‘tengo derecho a’? ¿quién o qué otorga el derecho? ¿son mis derechos los mismos que los de otros?
2. ¿Qué le sucede a una sociedad donde los asuntos particulares se resuelven con asiduidad tomándose la justicia por su mano (la de cada cual)? ¿puede tener algo que ver la razón como concepto umbral estudiado en el tema anterior con los conceptos romanos de derecho y justicia?
3. ¿Qué entiendes por civilización? ¿Por qué piensas que el autor del anterior texto antepone el derecho a la ingeniería como clave para el desarrollo de la civilización del Imperio Romano?

DESARROLLO TEMÁTICO

III.1. La civilización y el orden

Entre guerras y acuerdos, Roma estableció su hegemonía marítima en los siglos III y II a.C.; afianzó su comercio con una moneda única para los territorios con los que inicialmente establece alianzas, y que finalmente se verían mayormente absorbidos por dichas alianzas (ej. Nápoles). Los mercaderes se instalaron en Roma, el negocio inmobiliario adquirió importancia en la *civitas* romana, y se admitió a los plebeyos enriquecidos entre las primeras clases de la ciudadanía. Ya avanzada la época de la República romana, los plebeyos podrían también aspirar a formar parte del Senado, no únicamente los patricios. Se estableció con ello un procedimiento cada vez más democrático por el cual se elegía a representantes de los ciudadanos para determinadas instituciones estatales. Se trata de una evolución progresiva hacia la estabilización de un Imperio en expansión por medio no únicamente de la fuerza, sino también de los

acuerdos, del derecho, la administración, el comercio, la ingeniería, la moneda, la lengua y la cultura únicas, en suma, por medio de la **civilización**. Una civilización ya iniciada por los etruscos con las edificaciones en Roma del s. VI a.C. y con la modificación de su alfabeto, el de los etruscos (basado este en el alfabeto griego). Este modo de organizarse para vivir en sociedad de los romanos se expandirá militarmente, a la vez que irá creando y desarrollando sus instituciones para resolver pragmáticamente la gestión de esta expansión. Los romanos, según conquistaban nuevos territorios, asentaban colonias que fortificaban en puntos estratégicos que conectaban entre sí, y para los que diseñaban el abastecimiento del agua dando lugar a urbes habitables de valor para el imperio, al posibilitar en ellas el flujo del comercio interno, el intercambio cultural, y la defensa del *imperium*.

De manera progresiva, la República romana y, más tarde, el Imperio Romano fue resolviendo los conflictos que surgían con las nuevas situaciones en los diferentes territorios y épocas. Roma fue poniendo orden en su expansión por medio de la adaptación, la integración, las concesiones a los nuevos territorios, abortando sublevaciones o enfrentamientos, como los de las Guerras Púnicas² que otorgaron al Imperio Romano la hegemonía sobre el Mar Mediterráneo occidental y que, más tarde, también se expandiría sobre el oriental. En definitiva, Roma ya era un imperio, terminológicamente, antes del primer emperador, antes de Julio César Augusto, fundamentalmente gracias a la razón práctica desde los inicios de su expansión. La deificación del *imperium* iniciada en el s. I de nuestra era, así como de su emperador³, reforzará su conciencia de imperio unificado durante un amplio margen de tiempo.

Desde el punto de vista terminológico, el concepto de *imperium* venía a designar el espacio con capacidad de mandar con fuerza. Los principales funcionarios ejecutivos de este *imperare*, de la capacidad de tomar las medidas necesarias⁴, fueron los cónsules y pretores. Tras la destitución de la monarquía etrusca, con la República romana de índole aristocrática, dos cónsules gobernaban; el pretor (figura creada en el 366 a.C.) asumía las funciones de estos dos en caso de ausencia, aplicando las leyes civiles establecidas. Con la expansión de Roma, se fueron añadiendo figuras y organismos políticos para la administración del gobierno del territorio cada vez más vasto, así se fueron creando los siguientes cargos e instituciones: un pretor más para juzgar a los no ciudadanos; nuevos pretores para nuevas regiones; procónsules y propretorees cuando cumplido su ejercicio se les enviaba a otras regiones; los cuestores o consultores de los

² El término latino *punicus* refería a fenicio.

³ Cf. H. Dooyeweerd, *Las raíces de la cultura occidental: las opciones pagana, secular y cristiana* (1998). Barcelona: editorial Clié, p. 24. Dooyeweerd sitúa la inflexión de esta deificación del imperio y del emperador en Calígula, s. I d. C., aunque señala también sus precedentes griegos.

⁴ Cf. J. Félix Chamie, "Imperium e Imperator. Origen del poder y sus proyecciones modernas": en *Revista de Derecho Privado*, 21 (julio-diciembre de 2011), pp. 41-57; en relación a los términos *imperium*, *imperare*, *imperator*. Este autor ofrece una comprensión de estas nociones a la par que una adaptación de estas al mundo moderno en diálogo con la indicación de la legitimidad de la participación en el poder de los pueblos indígenas de América del Sur.

cónsules y pretores; ediles; censores; el senado; o las asambleas populares, entre las que destacaba la asamblea de los centuriones⁵.

III. 2. Derecho privado y Derecho público

En los primeros siglos de expansión la República romana, sólo los instalados en la Italia central podían aspirar a ejercer el derecho público que da acceso a la vida política, sólo ellos podían votar, y no todos podían ser elegidos; pero todos tenían derecho privado. Entre los *patricios* y los *plebeyos* existía una brecha social que se fue difuminando principalmente a base de acuerdos. Los patricios pertenecían a las familias con ascendientes de los senados del período de los reyes, mientras que los plebeyos podían votar, pero no ser elegidos para los cargos públicos de cónsules, magistrados ni senadores. La plebe podía hacer contratos y contraer matrimonio, pero no con patricios. Estas diferencias se fueron superando hasta la igualdad legal en el año 287 a.C. para los ciudadanos romanos, si bien en la práctica los cargos políticos recaían en familias patricias y plebeyas adineradas. Más allá de los ciudadanos romanos, el derecho privado variaba según los diferentes sistemas jurídicos de los diferentes territorios anexados, estos sistemas se revisaban anualmente con el nombramiento de los magistrados de cada una de las regiones. La mayor parte de territorios fuera de la Italia central podía administrar sus asuntos con autonomía, siempre y cuando mostrasen lealtad engrosando las filas militares romanas. Algunas de estas poblaciones adquirieron el derecho de ciudadanía al quedar integradas en el Estado por su participación en el éxito de la causa romana. Este derecho también se concedió a algunas personalidades a título particular.

En cuanto a la autonomía en los extrarradios de Roma, el pretor, o magistrado extranjero, podía abstenerse de aplicar el derecho romano en estos nuevos territorios, en caso de considerar más oportuno seguir el espíritu de las leyes territoriales externas a la Italia central. Esto proporcionó cada vez más libertad al individuo, y un desarrollo pertinaz de la diplomacia. Así, respecto al alcance de esta adaptación, encontramos narrado en la *Historia universal* de J. Pirenne:

“el matrimonio, como en Grecia y Egipto, se hizo un simple contrato civil, y la patria potestad, siempre tan tenaz en Roma, comenzó a restringirse. El derecho contractual se suavizó, permitiendo una movilidad cada vez mayor de los bienes muebles y raíces. Se implantaron los usos corrientes en el derecho comercial internacional, y aparecieron los bancos y las sociedades mercantiles. Y al mismo tiempo, se reveló a los romanos la cultura helénica.” (1963), tomo I, Barcelona: Éxito, p. 222.

Esta cultura helénica permearía, por medio del intercambio y la admiración, el pensamiento y las prácticas romanas, desde el arte, la educación, la filosofía, la religión y, en especial, la fundamentación del derecho más allá de su aplicación práctica.

⁵ Cf. Jackson J. Spielvogel, *Historia universal: civilización de Occidente* (2010⁷), México D.F.: Cengage learning, I, pp. 116-ss.

* Este apartado se completa con el capítulo 2 del libro *¿Qué es Occidente?* (2018), de Philippe Nemo, La Rioja: UNIR, empleado para el seguimiento de esta asignatura con algunos de sus capítulos durante el curso 2024-2025.

III.3. La ley romana.

Un caso especial de racionalidad práctica lo constituye la llamada razón política, que tiene por distintivo el aparecer en un espacio público y afectar de uno u otro modo a todos los miembros de un pueblo, comunidad o sociedad. El espacio público se abre paso a través de la deliberación en común, representada o no, sobre asuntos que conciernen a los que habitan un mismo territorio y se rigen por unas mismas leyes soberanas. La soberanía y el territorio común constituyen, por tanto, los dos supuestos de toda acción política. Ahora bien, la política no es un simple acto pragmático. En ella deben imperar ciertas reglas asumidas como morales, y válidas no sólo para la vida privada. Es más, cuando eso no ocurre, los problemas sociales aumentan. De hecho, en el pensamiento griego, el tránsito de la ética de la virtud a la ética política no supone un abandono de aquella, sino su desarrollo pleno. Entre las virtudes cardinales de Aristóteles se encuentra la **justicia**⁶, virtud que radica en el sujeto, pero que tiene su objetivo en la armonía de la vida social.

Ahora bien, la consecución de esta armonía mediante la justicia o búsqueda del bien común no se alcanza con la mera aplicación de un derecho inherente inmutable, como el **derecho natural**, o los derechos fundamentales de la persona e independientes de la voluntad del gobernador, pues la vida pública conlleva concreciones más allá de lo que se pueda prescribir según este derecho. Así, la relación entre sociedades, la legitimidad de la intervención del Estado en la distribución de la propiedad privada en orden al bien común, la distribución de la herencia a los hijos con obligatoriedad, etc. son ejemplos de la necesidad de aplicar la racionalidad práctica más allá de la especulativa en torno a una supuesta naturaleza inamovible del ser humano. Es más, el derecho romano llegó a una racionalidad especulativa sistemática de la ley en un segundo momento de su desarrollo histórico. En orden a derivar las concreciones exigidas para mantener el orden, habrán de ser promulgadas leyes positivas que, en conformidad con los derechos fundamentales, dirijan la acción política hacia la consecución del bien común. Esta conformidad con la ley natural o unos derechos fundamentales, y la búsqueda del bien común, legitiman la obligatoriedad moral de las leyes positivas. En caso contrario, la objeción de conciencia puede estar justificada, pero a esta se llegará históricamente por medio de un desarrollo moderno de la ley, muy posterior⁷, si bien encuentra también justificación teológica con la aparición del cristianismo.

⁶ Virtud definida, en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, como voluntad firme de dar a cada uno lo que le corresponde sea legalmente o conforme a la naturaleza de las personas implicadas y sus cosas.

⁷ Cf. J. M. Martí, "La objeción de conciencia: visión de conjunto": en *Anuario de Derecho Eclesiástico* (1999), pp. 39-62.

El derecho romano estableció las 12 Tablas en el año 450 a. C., a partir de cuyas leyes, los pretores promulgaban sus edictos al comienzo de su ejercicio. Estos pretores fueron añadiendo cláusulas y correcciones a dichas leyes, consultando a los juristas romanos como consejeros para establecer el orden en los territorios. Estos consejos o interpretaciones de la ley para ser adaptada a la casuística que se implementaba en el Imperio Romano, fue configurando los principios legales del derecho. En concreto, el *ius gentium* recogía de entre ese cuerpo jurídico las leyes que se aplicaban tanto a los ciudadanos como a los extranjeros. A partir de esta ley compartida y de la influencia de la cultura helenística, en especial del estoicismo, el derecho romano incorporó la noción de *ius naturale*, un derecho natural. El derecho romano terminó reconociendo un derecho fundamental que ya no adjudicó a los dioses, sino a la naturaleza humana misma; un derecho del que se deduciría la legitimidad del *ius gentium*. Así, primero adaptó sus leyes a las diferentes circunstancias de cada uno de sus territorios anexionados más allá de sus fronteras en diferentes siglos y, finalmente, articuló el derecho desde unos principios básicos comunes. El cosmopolitismo que obligó a adaptar las leyes a los territorios, propició la reflexión en torno a un valor común a todos los hombres, con independencia de la religión profesada, la familia de procedencia o el lugar de nacimiento. El comercio, la acción política y militar romanos van a favorecer la inclusión de esta idea en su visión del derecho, aunque su aplicación distaba en no pocas ocasiones de alcanzar a todos los seres humanos por igual. Así, los esclavos quedaban al margen de esta igualdad; y las mujeres no podían participar en la vida pública, aunque ejerciesen influencia política, pudiesen divorciarse a partir del s. III d. C.⁸, y heredar de sus padres a partir del s. I a. C. No será hasta finales de la primera mitad del s. VI, con el *Corpus Iuris Civilis* del emperador Justiniano I, que se reconocería en un escrito legal la igualdad antropológica, que no jurídica, de todos los hombres desde el nacimiento⁹.

ACTIVIDADES

“Piensa que te encuentras en esta ciudad cuya multitud, que incesantemente pasa por sus anchas calles, se asfixia en cuanto un obstáculo entorpece la carrera de tan rápido torrente; en la que se abre paso a la vez hacia tres teatros; en la que se consume cuanto se cultiva en toda la tierra; y ¿en qué soledad se convertiría si solamente quedasen los absueltos por juez severo? ¿Qué magistrado interrogador no sería reprehensible ante la ley misma a cuyo nombre interroga? ¿Qué acusador hay exento de falta? Y no sé si se

⁸ Según dato de la *Historia Universal* de J. Pirenne, I, este hecho se produciría a partir del s. II; mientras que J. Spielvogel en su *Historia universal...* (2010⁷), I, sitúa el divorcio de los hombres y mujeres del Imperio Romano de manera generalizada en el s. III d. C.

⁹ “*bella etenim orta sunt et captivitates secutae et servitutes, quae sunt, iuri naturali contrariae. iure enim naturali ab initio omnes homines liberi nascebantur.* (Just. Inst. 1.2.2) [En efecto, surgieron las guerras y se siguieron los cautiverios y las servidumbres, los cuales son contrarios al derecho natural: pues según el derecho natural, de inicio, todos los hombres nacían libres]

Como puede apreciarse, Justiniano defiende, al menos por la selección de este tipo de textos para incluir en su compilación, el principio de la libertad como algo inherente a la dignidad humana.” A. Vargas Valencia, “Principios de derechos humanos en las Instituciones de Justiniano”: en *Saberes e poderes no Mundo Antigo: estudos ibero-latino-americanos*, II-Dos poderes, Universidad de Coimbra (2020), pp. 122-123.

encuentra alguno más reacio para otorgar perdón que aquel que con más frecuencia necesita implorarlo. Todos hemos pecado; unos gravemente, otros con menos gravedad; unos con deliberado propósito, otros por impulso casual o arrastrados por ajena maldad; algunos no han sabido persistir enérgicamente en las buenas resoluciones, y pierden la inocencia a su pesar y resistiendo. No solamente delinquimos, sino que continuaremos faltando hasta el fin de nuestra vida; y aunque existiese alguno que de tal manera hubiese purificado su ánimo que nada pudiese ya turbarle ni extraviarle, no ha llegado, sin embargo, a la inocencia sino pecando.”

Séneca, *De la clemencia*, Libro I, VI.

“Hay que tener siempre a punto estas dos disposiciones: una la de ejecutar exclusivamente aquello que la razón de tu potestad real y legislativa te sugiera para favorecer a los hombres; otra, la de cambiar de actitud, caso de que alguien se presente a corregirte y disuadirte de alguna de tus opiniones. Sin embargo, preciso es que esta nueva orientación tenga siempre su origen en cierta convicción de justicia o de interés a la comunidad y los motivos inductores deben tener exclusivamente tales características, no lo que parezca agradable o popular.”

Marco Aurelio, *Meditaciones*, Libro IV, XII.

1. ¿Qué razones para el establecimiento externo del orden y la ley se podrían extraer del texto de Séneca?
2. ¿Qué tipos de acciones deben ser originadas a partir de cierta convicción de justicia según Marco Aurelio? ¿por qué piensas que la justicia debe orientar esas dos acciones? ¿qué consecuencias tendría no orientarlas a partir de la noción de justicia considerando a esta última como la virtud de dar a cada uno lo que le corresponde?
3. ¿Qué debería considerarse antes en lo que a la aplicación de la justicia se refiere: la formulación consensuada de la ley o la consideración de la razón de la ley sobre la que se consensua?
4. ¿Qué seguimos observando en nosotros y en nuestra sociedad del espíritu griego y romano recogido en los textos anteriores? Señalar dos aspectos.

Taller personalista III: ¿Considero relevante acatar las leyes de tráfico? ¿por qué? ¿y con las normas de convivencia en mi casa o en la universidad? ¿En qué medida puede afectarme no darle a cada uno lo que le corresponde, o que no me den lo que considero que me corresponde? ¿cómo puede afectar a las relaciones, al orden social y al mantenimiento de una civilización no partir de una concepción de justicia fundamentada en unos derechos básicos comunes y, por ende, estable? ¿Es una cuestión de justicia respetar a la autoridad competente (padres, profesores, agentes, etc.)? ¿cuándo podría estar justificado no acatar la ley?

Terminología

Naturaleza o condición humana: la interpretación de la realidad en su conjunto como “naturaleza” es un hallazgo trascendental de la filosofía griega. La voz latina *natura* deriva de *natus*, participio del verbo *nascor*: nacer. A su vez, *natura* traduce el término griego *physis*, que deriva del verbo *phyo*: producir, crecer. Por tanto, *physis* y *natura* son términos equivalentes, y ambos se traducen correctamente por naturaleza, expresión de lo que surge, crece y se desarrolla ordenadamente, de un principio de movimiento con un *télos* o *auto-télos* que da sentido al movimiento. Con Aristóteles la naturaleza en el ser humano no se restringe únicamente a la realidad material, sino que todo ser natural tiene materia y forma. La realidad humana se dirige a su fin por medio de la perfección de cada una de sus dimensiones, incluida la corporal, y esta estructura es común a todos los seres humanos, es lo que nos define. Por ende, se alejaría de su perfección el ser humano que no secundase el *télos* estructural de su realidad natural. Aunque la noción de naturaleza es algo distinta en los estoicos, también en estos se parte de una realidad común a todos los seres vivos que ha de someterse, para el bien propio y común, al orden de la razón antes que al de la voluntad desde el punto de vista de su condición estructural como ser humano. De esta noción se deriva la distinción entre ley natural y positiva.

La ley natural: se entiende como inscrita en el corazón del hombre, o derivada de su racionalidad, y es descifrable a partir de las inclinaciones y capacidades naturales del hombre. Así, el modo específico de ser del hombre constituye el criterio objetivo para diferenciar lo que contribuye a su desarrollo como tal ser humano – bien moral, esto es, a su perfección-, de lo que se opone a ese desarrollo –mal moral-.

Ley positiva: es aquella que no es inherente a la condición humana, sino que se establece por convención. Cuando está ordenada por la razón que busca el bien, se dirige a la consecución de este su objeto para responder de un derecho que, no siendo inherente, puede resultar conveniente. Depende de la voluntad de aquellos que gobiernan, pero su sentido puede o no corresponderse con lo oportuno, con independencia de la voluntad del o los que gobiernan. Su conveniencia no viene necesariamente dada por la mayoría, aunque sea legítima.

Civilización

BLOQUE IV.- El Concepto de Persona en el cristianismo

REFLEXIÓN INICIAL: TEXTO Y PREGUNTAS

“La razón por la que no podemos encontrar nuestro ego sensible perceptor y pensante en lugar alguno de nuestra imagen científica del mundo puede expresarse fácilmente en siete palabras: porque esta imagen es la mente misma. Es idéntica al todo, por lo que no puede estar contenido en él como una de sus partes. Pero, claro, aquí nos topamos con la paradoja aritmética; parece haber una gran multitud de egos conscientes, y, sin embargo, el mundo es uno solo.”

E. Schrödinger -premio nobel de física-, *Mente y materia* (2022⁵). Barcelona: Tusquets, p. 71.

1. ¿Quién es el responsable de mis actos? ¿la culpa de ellos la tienen otros?
2. Si, como afirmaba Hume, el yo es una sumatoria de percepciones ¿se me puede imputar una acción pasada? ¿qué es lo que permanece en mí?
3. Si lo que permanece en mí no es material ¿a dónde va después de la muerte? ¿estaré siempre separado de mi cuerpo después de la muerte?
4. Los que me quieren en cualquier circunstancia, ¿quieren mis percepciones, mis cualidades o podrían seguir queriéndome si perdiese alguna de estas? ¿me quiere alguien más allá de las cualidades que me hacen valioso socialmente? ¿hay algo en mí que tenga valor más allá de mi productividad social? Si no consigo aprobar todas las asignaturas, si me arruino, si caigo en una depresión, si quedo incapacitado por edad o enfermedad ¿seguiré siendo digno de ser tenido en cuenta? ¿seguiré siendo valioso? ¿es valioso el testimonio de los abuelos o de alguna persona mayor que conozcamos y que ya no contribuya activamente con su trabajo remunerado?

DESARROLLO TEMÁTICO

IV. 1.- Concepción cristiana del hombre y de la historia

Jesucristo fue educado en la tradición y religión judías, habló a sus oyentes judíos desde la historia y las costumbres desde las que estos entendían su propia identidad. Por ello, para acercarse a la antropología teológica cristiana, hay que tener en cuenta los parámetros judíos, su historia, sus leyes y costumbres. Aunque Jesús afirmase que vino a dar plenitud a la religión judía, también dijo que no vino a abolir lo que de válido había en ella, sino a llevarlo a su plenitud. Es decir, Jesús considera que la revelación divina que Él viene a completar, se dio en primer lugar al pueblo de Israel. Para los judíos, Dios se revela en la historia concreta del hombre, no vive ajeno a los asuntos humanos, busca la relación con Él, la respuesta a Su fidelidad, a Su protección, a Su promesa. A

pesar de la ruptura en el origen, busca el amor del hombre para redimirlo desde Su amor. Un amor entendido en la vivencia biográfica del pueblo de Israel como aquella fidelidad al sentido de la creación en cada uno de nosotros, protección del valor de lo creado en la historia de Israel, y promesa de un restablecimiento definitivo de ese sentido. Es desde esta concepción de la relación con su pueblo que se pueden entender los castigos bíblicos veterotestamentarios, como últimos recursos para hacer retornar al pueblo elegido a su sentido.

El pueblo de Israel muestra una historia con un inicio y un final, lineal. Si para los griegos, y el mundo oriental, el mundo y la historia son cíclicos respectivamente; para el judaísmo y, con este, el cristianismo, la historia es lineal. El cristianismo acudirá a los conceptos griegos para explicar su fe, pero no cuando no sea compatible con ella, como es el caso de la Creación de la nada, y el fin de la historia tal y como la conocemos. La historia lineal tiene un sentido, una dirección, que se va revelando al hombre en el Pueblo de Israel primero, y en Jesucristo y su Iglesia asistida por el Espíritu Santo después. La noción de eternidad cíclica de los griegos para referirse a la historia del mundo queda abierta por la trascendencia, el círculo cerrado de la historia se rompe por una serie de eventos históricos que suceden un punto concreto de la geografía universal.

El Dios *Padre* de la Trinidad, revelada por Jesucristo, crea el mundo mirando al Logos, al *Hijo*, en 7 fases. En el primer libro de su Sagrada Escritura -el Génesis- se habla de días. Sin embargo, los Padres de la Iglesia identificaron ya estas fases como las correspondientes a las fases de la historia del mundo, al margen, por tanto, de una interpretación literalista de este primer libro. San Ireneo advirtió de la necesidad de interpretar esta primera parte del Génesis de manera alegórica, desde una visión de la historia en su conjunto que finaliza con el descanso de Dios, y de la Creación en Dios. El último eslabón, en la aparición sucesiva de las diferentes realidades de este mundo en el relato de la creación a partir de la nada, será el ser humano. *Ish* e *isha*, Adán y Eva, representan en su nombre genérico a toda la humanidad masculina y femenina. Esta humanidad rompe la comunicación directa con Dios al querer erigirse en jueces del bien y del mal. Auspiciados por el enemigo de Dios desde el principio, el mentiroso, el que divide, calumnia y des-une, el *diábolos*; se convencen de que Dios no quiere su bien, sino manipularles para que no le superen o para que no descubran lo que verdaderamente les va a hacer felices, desligando la felicidad de su origen y sentido últimos unificados en el presente comunicativo y comunitario con Dios y con el otro del jardín del Edén. Aquellos seres a los que Dios insufló la *ruah*, el aliento de la vida divina, su Espíritu que da vida, su imagen y semejanza por ser capaces de amar con voluntad propia, gratuita e incondicionalmente, deciden replegarse en el amor propio, objetualizar y echar la culpa al otro (Eva a la serpiente y Adán a Eva). Pero el plan de Dios no se trunca a pesar de la acción humana, el sentido de la Creación se mantiene con una promesa de redención que, en el cristianismo, se verá cumplida, en parte, con el envío de su Hijo a través de la Encarnación, y, de manera definitiva, con su Segunda Venida.

El sentido de este mundo no es, por ende, inmanente, sino trascendente, la dirección la otorga algo externo a la propia realidad creada. Estamos aquí de paso, pero lo que hagamos puede o no ser prefiguración del Reino que nos espera después de la muerte e introducirnos en él de una u otra manera ya en este mundo. Dios crea por amor, y para que nos amemos unos a otros como Él nos ha amado, desde la fidelidad, la protección y la promesa; teniendo en cuenta un bien objetivo, no dependiente sólo de nuestra conciencia o manera de entender el amor. Para ello, nos ha indicado algunos límites propios de cualquier amistad importante en nuestra vida: celebrar, honrar, no robar, no injuriar, no matar, no codiciar, etc. Pero no quiere establecer esta relación sin lo material. Lo material es también parte del bien compartido a través del cual mostramos el amor al otro, por lo que no se trata de una religión solipsista, individualista, relegada al ámbito estrictamente privado, sino que aspira a ser compartida con otros a través de esas relaciones redimidas del pecado original solipsista. El hombre en la cultura cristiana es cuerpo y espíritu de manera unificada, no da igual lo que se haga con el cuerpo, tampoco el destino del cuerpo queda al margen de las determinaciones del espíritu. Si mentimos pero no hacemos ningún otro mal material, como si robamos sin que el otro se entere, todo quedará retribuido, y el destino del cuerpo será el mismo que el del espíritu después de la resurrección de los cuerpos al final de la historia. Todo tiene que volver a su sentido original, aquel que se relata en el Génesis cuando, al crear cada una de las realidades inmanentes, se afirmaba 'y vio Dios que era bueno'; o cumplir con la justicia que exige el retorcer dicho sentido.

IV. 2.- Una ética antisacrificial y fundada en el amor

El cristianismo se presenta más que como explicación racional de la realidad, como camino de salvación y vivencia comunitaria. Frente al judaísmo, el cristianismo ofrece una visión universal de la salvación, no restringida a un pueblo que sigue esperando un Mesías de índole fundamentalmente política. Su visión de Dios iba más allá de la Justicia, y hablaba de Misericordia. Los sacrificios judíos externos ya no eran necesarios para expiar por los propios pecados, porque el Cordero de Dios había expiado por todos. Su sangre nos hizo merecedores del mundo trascendente: si el Hijo moría por nosotros, el Padre no podía negarnos la salvación en la medida en que nos uniésemos a su Hijo al que está unido sustancialmente. Nuestros sacrificios se restringen ahora al orden de la integración personal para nuestra unión con Él a través de la comunidad fraterna de los que creen en Él. Él ha hecho el único sacrificio realmente válido para la redención, el sacrificio que ha restablecido el puente roto por el pecado original y por los nuestros particulares, nuestros sacrificios tienen valor de redención únicamente si están unidos a Él, si con ellos nos unimos al sentido de la Cruz. Pero para los judíos, Dios no podía tener imagen humana, transcendía todo lo creado, y su muerte no coincidía con la imagen más bien política que tenían del mesías, aquel que les liberaría de la opresión de los romanos que muchos esperaban.

Este anuncio contraría también, en un primer momento, a la filosofía griega. Un Dios que se hace hombre, que muere en una Cruz, que se revela como la Verdad única indiscutible dogmáticamente y que resucita, quedaba fuera del discurso filosófico. En palabras de San Pablo:

«Los judíos exigen signos, los griegos buscan sabiduría; pero nosotros predicamos a Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; pero para los llamados -sean judíos o griegos-, un Cristo que es fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (1Cor. 1,22-23)

Y, sin embargo, el cristianismo se expande porque aunque el sufrimiento adquiere en él un sentido de redención, tampoco tiene la última palabra. El sufrimiento sólo tiene sentido desde la esencia divina definida por San Juan cuando afirma 'Dios es amor'. El reclamo del cristianismo se dirige a la esencia del hombre porque proviene de la misma esencia que creó al ser humano. El hombre es entendido como un ser llamado a un amor divino, el que tenía lugar de manera comunitaria y armónica en el jardín del Edén. Un amor que perdió, pero que ahora puede recuperar, al menos como promesa en parte ya aquí realizable aunque de manera militante. El mundo interior y exterior se entiende como una lucha entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas; pero su fin nos abrirá la comunidad definitiva con el resplandor del bien en la Iglesia triunfante, en la *ecclesia* o asamblea de aquellos que libraron "el buen combate de la fe" (1 Tim 6, 12).

IV. 3.- La cristiandad y el surgimiento de Europa

Durante los primeros siglos después de la muerte de Jesús, los primeros cristianos esperaban pronta Su Segunda Venida. La opresión y persecución de emperadores como Nerón y Diocleciano, la destrucción del templo de Jerusalén¹⁰ profetizada por Jesús, el *kerigma* anunciado hasta los confines del entonces mundo conocido (*Finisterre*); encontraban sus paralelismos con la escatología apocalíptica de Mateo 24 y del último libro de la Sagrada Escritura, la Revelación de San Juan o Apocalipsis. No obstante, su manera de vivir no pasó desapercibida por parte del Imperio Romano, hasta el punto de ser considerada potencialmente perniciosa para la unidad del mismo. Aunque en el imperio se permitía pluralidad de cultos a diferentes dioses griegos y latinos, y se permitía la religión judía, así como otras costumbres religiosas de los pueblos conquistados; la rápida expansión del cristianismo fue considerada, en sus inicios, un riesgo para el difícil equilibrio de integración legislativa y cultural del vasto dominio.

El trabajo de apologética de los Padres de la Iglesia, la experiencia de la colaboración de los cristianos en la construcción de la civilización romana a pesar de no dar culto al Emperador, el testimonio (significado etimológico de la palabra *martyrium*) de vida atrayente que resultó en su mayor seña de identidad e impulso de difusión; llevarían finalmente al reconocimiento del cristianismo como religión permitida con el

¹⁰ En el año 70 d. C. por orden del emperador Vespasiano ejecutada por su hijo Tito, se asedió la ciudad y se acabó destruyendo el segundo templo de Jerusalén.

edicto de Milán en el 313 de nuestra era, de la mano del emperador Constantino, hijo de Santa Elena. Santa Elena dirigió la expedición por la que presuntamente se encontró la cruz de Cristo cuyas astillas están repartidas por iglesias de diferentes partes del mundo. Más adelante, con la decadencia romana por la inestabilidad política, la inflación y las invasiones bárbaras; se reconocería en el cristianismo el elemento unificador de los restos del Imperio Romano. La conversión de diferentes reyes como el rey franco Clodoveo o el rey visigodo Recaredo, primeramente arriano y después católico ortodoxo, así como, en especial, la unificación territorial de Carlomagno, darán lugar a la noción de Cristiandad como sociedad fraterna bajo una misma visión de la naturaleza creada del hombre y de su sentido escatológico.

IV. 4.- El cristianismo como origen de un proceso civilizador y transformador de las relaciones

La convicción de la necesidad de expandir la noticia del evangelio por el bien del prójimo y de la propia ánima, llevó al deseo y materialización de la creación de una cultura de transmisión de la que después surgirían las universidades europeas. Si bien los primeros eunucos, no primeramente apostólicos ni presbíteros, por el Reino de los Cielos buscaron la salvación de su alma y de la del prójimo en la vida eremita; ya en el siglo IV encontramos reglas monásticas que van a determinar la importancia que el estudio y el trabajo van a desempeñar en la construcción de la civilización occidental. San Antonio, San Agustín, y, con mención especial, San Benito, harán del lema benedictino 'ora et labora' una manera de entender la sociedad no sólo monástica, sino para toda la cristiandad. La oración se entendía como ayuda para no perder el sentido del trabajo, del empleo del tiempo, y de nuestra propia persona; y el trabajo como ayuda para no perder el sentido de la oración que busca la relación con Dios para el bien propio y del prójimo. El ocio desorganizado y sin sentido trascendente se veía como padre de todos los vicios. El trabajo solitario sin orden a la comunidad, también se desentendía del fin último del mismo. Los talentos se consideraban dones o regalos que habían de volver a su dador a través del sentido que damos a nuestras acciones. Por ello, la oración y el trabajo se mostraban como un camino seguro de construcción de sí y de los demás en una concepción fraterna de la sociedad, por la que todos somos hijos de un mismo Padre, y llamados a participar de su vida divina en unión con la filiación de su hijo Jesús que nos hace a todos hermanos en la fe.

Esta sociedad, con sus aciertos y desaciertos, tenía como marco teórico de lo apropiado la búsqueda provechosa del uso del tiempo para su propio crecimiento; aspiraba, por ende, al cultivo de la búsqueda del bien, la verdad y la belleza en el estudio de los clásicos y de la Sagrada Escritura. Los monasterios se convirtieron así en las primeras bibliotecas y escuelas de la cristiandad, donde la transmisión de la cultura era fundamental para mantener la identidad, la trascendencia de nuestras acciones, y, con ello, la dirección correcta de la historia de la humanidad hacia su fin.

Las ciudades o feudos se establecían, así, no pocas veces en Europa no sólo en función de los recursos hidrográficos o de sus posiciones estratégicas, sino en torno a las iglesias, monasterios, conventos que hacían las veces de núcleo urbano. A sus alrededores se establecían las plazas comerciales y, con ello, el intercambio existencial también de ideas y noticias. Lo primero que se veía además del castillo, palacio, torre de defensa, o muralla, era el campanario. Actualmente, en la administración del tiempo del hombre posmoderno se ha transferido gran parte de esa relevancia social a los rascacielos llenos de oficinas o los centros comerciales. Pero entonces, la referencia espiritual de la sociedad era el cristianismo, que repercutía con su juicio en el ámbito socio-político.

Cuando en el s. XII surgen las primeras universidades como sociedades de carácter universal en torno a los Estudios Generales¹¹, ya existían esos estudios generales. La diferencia es que ahora se reconocen con carácter universal, de manera que se facilita la movilidad de sus estudiantes y profesores dentro de la cristiandad. La catolicidad o universalidad del cristianismo se va materializando a nivel académico, así como también a nivel político con la llegada a los nuevos mundos. Estas primeras universidades mantienen el sentido de la historia situando, en lugar preferente, el estudio de la Teología, y considerando al resto de estudios, como subordinados a esta, o como aplicaciones derivadas de su visión de la historia y del ser humano.

Cuando el emperador Carlos V consulta a Francisco de Vitoria acerca de la legitimidad del uso de las tierras del nuevo mundo, no realiza meramente una consulta legal, sino principalmente teológico-antropológica. El orden de las relaciones humanas, políticas, comerciales, ha de ser un orden trascendente y corresponsable, no en torno a lo que se puede técnicamente, sino en torno a lo que se debe por respeto al sentido de lo creado presente en la acción originaria del Creador. Y, con ello, se indica un orden en torno a la dignidad de la persona, fin en sí como dirá I. Kant más tarde, amada por sí misma, y no por servicio a otra realidad creada de carácter inferior. Este orden todavía se reclama en nuestras sociedades occidentales con mayor o menor propiedad cuando se pretende justificar la prioridad de los derechos fundamentales de los ciudadanos. El concepto de persona que está a la base de esta justificación, se forjó en el entramado de una discusión teológica en torno a la Trinidad, acerca de la naturaleza de las tres personas divinas. Si bien encuentra su origen terminológico en la antigua dramaturgia griega, se desarrolló como concepto filosófico teológico ante las herejías acerca de la naturaleza divina y humana de Jesús. Cristianismo, persona, y derecho occidental son conceptos que no podemos obviar si pretendemos delimitar, definir o explicar el pensamiento occidental.

¹¹ Históricamente es Alfonso X el Sabio en un documento de 1254 quien reconoce la estructura universitaria de Estudio General a la institución salmantina en base a las bulas papales previas de Inocencio III en 1215 y la ratificación de Gregorio IX en 1231. En ellas, se emplea la palabra *universitas* en relación a la asociación gremial en torno a los estudios de Notre Dame en París. No obstante, el término estaba todavía referido más a la sociedad escolar que a su objeto general de estudio. El término universidad se irá comprendiendo como institución académica a lo largo de la Edad Media.

Si bien el mal uso de la libertad humana ha podido dar lugar a hechos que parecen contradecir esta visión. La misma libertad humana constituye otro de los rasgos característicos de la imagen de Dios en el hombre. Así, Hegel reconoció que esta noción es inseparable de la cosmovisión cristiana. En efecto, la noción de *libertad* y la de ser *imagen de Dios* son inseparables.

* Para entender la última afirmación: ver texto de Hegel en el texto inicial del siguiente bloque.

ACTIVIDADES

“Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, a la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, a la celestial. La primera se gloria en sí misma; la segunda se gloria en el Señor. Aquella solicita de los hombres la gloria; la mayor gloria de esta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia. Aquella se engríe en su gloria; esta dice a su Dios: ‘Gloria mía, Tú mantienes alta mi cabeza’. La primera está dominada por la ambición de dominio en sus príncipes o en las naciones que somete: en la segunda se sirven mutuamente en la caridad los superiores mandando y los súbditos obedeciendo. Aquella ama su propia fuerza en los potentados; esta le dice a su Dios: ‘Yo te amo, Señor; Tú eres mi fortaleza.’”

San Agustín, *La ciudad de Dios*, Libro XIV, cap. XXVIII.

1. ¿Obstaculiza la búsqueda de la gloria de Dios el desarrollo de la ambición humana?
2. ¿Se identifica la ciudad terrena con el poder político y la celestial con la Iglesia?
3. ¿Por qué la *Utopía* de Santo Tomás Moro podría ser considerada una propuesta irrealizable en este mundo?

Taller personalista IV: ¿Considero que todas las personas son dignas de unos derechos básicos por el mero hecho de ser personas? ¿pienso que tanto yo como otras personas son capaces de cambiar por la misma realidad personal que nos constituye? ¿pienso que merezco el amor trinitario que proclama el cristianismo? ¿cómo afecta o pienso que afectaría a mi visión de la vida sentirme querido por una mirada divina constante? ¿cómo pienso que podría impulsar esto al desarrollo de mi realidad biográfica, a mi proyecto y a aquello a lo que me puedo sentir llamado a realizar (vocación)?

Terminología

Escatología

Kerigma

Parusía

Kénosis

BLOQUE V.- El concepto de libertad desde la modernidad

REFLEXIÓN INICIAL: TEXTO Y PREGUNTAS

“El espíritu que se sabe libre y se quiere como este objeto suyo, es decir, tiene a su esencia como determinación y fin, es primeramente y en *general* la voluntad racional o la idea *en sí* y es, por tanto, sólo el *concepto* del espíritu absoluto. Como idea *abstracta* está EXISTIENDO otra vez solamente en la voluntad *inmediata*; es el lado de la *existencia* de la razón, la voluntad *singular* como saber de aquella determinación suya que constituye su contenido y fin y de la cual ella es sólo actividad formal. La idea aparece así solamente en la voluntad que es finita, pero que es [también] la *actividad* de desarrollar la idea y de poner su contenido, que se va desplegando, como existencia que en cuanto existencia de la idea es *realidad efectiva: espíritu objetivo*.

De ninguna idea se sabe de manera tan generalizada que se trata de una idea indeterminada, con muchos significados y capaz de los mayores malentendidos, a los cuales se encuentra realmente sometida, como la idea de *libertad*; y ninguna otra idea circula con tanta inconsciencia. Siendo el espíritu libre el espíritu *efectivamente real*, resulta que los malentendidos acerca de él tienen consecuencias prácticas más terribles que cualquier otra cosa, una vez que los individuos y los pueblos han captado en su representación el concepto abstracto de la libertad que está siendo para sí, representación que tiene una fuerza invencible precisamente porque ella es la esencia propia del espíritu, y por cierto incluso como realidad efectiva suya. Partes enteras de la tierra, África y Oriente, no han poseído nunca esta idea y no la tienen todavía; los griegos y los romanos, Platón y Aristóteles, e incluso los estoicos, tampoco la han tenido; sólo sabían, por el contrario, que el ser humano es efectivamente libre por nacimiento (como ciudadano ateniense, espartano, etc.) o por fuerza de carácter, por educación, por medio de la filosofía (el sabio es libre incluso como esclavo y en cadenas). Esta idea ha venido al mundo por medio del cristianismo, según el cual el individuo *en cuanto tal* tiene un valor *infinito* por cuanto siendo él objeto y fin del amor de Dios, está destinado a tener su relación absoluta con Dios en cuanto espíritu y en tener ese espíritu en su interior, esto es, que el ser humano está *en sí* determinado a la libertad suprema. Si en la religión en cuanto tal el ser humano conoce como esencia suya su relación con el espíritu absoluto, tiene él además al espíritu divino también presente en cuanto está caminando en la esfera de la *existencia mundana*, como sustancia del estado, de la familia, etc. Estas relaciones son configuradas por aquel espíritu, y ellas mismas se constituyen de tal manera adecuadas a él, que en la misma medida y en virtud de esa EXISTENCIA el talante de la eticidad se hace inhabitante al singular y éste entonces, en esta esfera de la EXISTENCIA particular, del presente sentir y querer, es *efectivamente libre*.

Cuando el saber de la idea, es decir, del saber del ser humano (saber que la esencia de éste, su fin y objeto es la libertad) es especulativo, entonces esta idea es ella misma en cuanto tal la realidad efectiva de los seres humanos, no porque la *tienen*, sino porque lo son. El cristianismo ha hecho de tal cosa la realidad efectiva de sus fieles, por ejemplo, no ser esclavos; cuando fueron convertidos en esclavos, cuando la decisión sobre su propiedad fue colocada en el capricho, no en las leyes y tribunales, sintieron herida la sustancia de su existencia. Esta voluntad de libertad ya no es impulso que exige su satisfacción, sino carácter, es decir, conciencia espiritual devenida *ser* no instintivo. -Sin embargo, esta libertad que tiene el contenido y fin de la libertad, es ella misma primeramente sólo concepto, principio del espíritu y del corazón destinado a desarrollarse hasta la objetividad, hasta la realidad efectiva jurídica, ética y religiosa, así como científica.”

G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (2005), Madrid: Alianza Editorial, pp. 520-521, §482.

1. ¿En qué se fundamenta la libertad de los esclavos?
2. ¿Qué significados de libertad aparecen en el texto?
3. ¿Se puede reclamar libertad para todo a nivel individual, social, territorial?
4. ¿Se puede perder el derecho a ser libre?

DESARROLLO TEMÁTICO

En sentido lato, la libertad es la capacidad por la cual un ser vivo puede elegir entre una cosa u otra. No obstante, podríamos distinguir entre diferentes sentidos para este término:

- Libertad física o libertad de obstáculos: se trata de la simple posibilidad de acción por el mero hecho de tener libre el acceso físico para realizarla. Este tipo de libertad también la tienen los animales. Un animal tiene libre acceso a hacer una madriguera aquí o allá, pero su instinto y la delimitación territorial de otros animales hará que el zorro se instale en un sitio y no en otro. Un animal tiene también libre acceso a poner la televisión o entrar en un cine; sin embargo, no *entenderá* los contenidos que se le presenten en una u otra opción, no se le podrá manipular, pero tampoco se le podrá estimular el sentido crítico. No será libre, por tanto, para evaluar los contenidos de la película o de la serie de televisión. Y, muy probablemente, tampoco ‘se le ocurrirá’ entrar en un cine para ver el cine, aunque de hecho entre en él, puesto que lo que el perro ve es una puerta, no la entrada al cine en tanto que tal, dado que de hecho no entiende el *significado* de la palabra ‘cine’ que pone en la entrada.

- Libertad psicológica: se trata de la posibilidad de optar por unos pensamientos u otros, unas intenciones u otras, unas acciones u otras. Aunque mi libertad física se vea restringida por los barrotes de una celda, sigo pudiendo pensar lo que quiera o tener las intenciones que quiera, no puedo realizar determinadas acciones, pero entre las que

puedo hacer, también se me ofrecen una serie de posibilidades. Esta libertad puede ser condicionada y limitada por la coacción.

- Libertad interior: se trata de la posibilidad de optar por el bien. Esta libertad nunca está restringida totalmente, aunque sí puede estar condicionada. La libertad interior está condicionada cuando, por la educación que hemos recibido de determinados ambientes (televisión, amigos, música, lecturas de Internet, familia, etc.), deformamos nuestra conciencia de lo idóneo para la excelencia, y vamos en contra de nuestra dignidad o la de otras personas, en contra del bien común, de lo razonable, de lo bueno pensando que da igual o que incluso es bueno lo que hacemos. La libertad interior se ve coaccionada cuando la persona en cuestión está siendo obligada física o moralmente a actuar de una determinada manera bajo amenaza para hacer el mal. En ocasiones, la libertad es coaccionada por nuestros padres o educadores para hacer el bien, pero en este caso no están yendo en contra de nuestra libertad interior sino que están forzando a nuestra libertad de maniobra para que se dirija hacia aquello que propone un objetivo digno a la libertad en el hombre. El fin último seguiría siendo en este caso el desarrollo perfectivo del hombre en la realización del bien y, así, alcanzar una felicidad en sentido aristotélico; o en sentido personalista por medio de la integración de los dinamismos del ser humano.

En el pensamiento aristotélico y cristiano, el bien era cognoscible, al menos en lo relativo al respeto a la ley natural, la necesidad de desarrollar virtudes y la búsqueda de un bien común que se regía por la dignidad de la persona. A partir de la modernidad, el bien es mayormente entendido como subjetivo, discutible, y supeditable a la opción de la mayoría; o necesitado de un poder fuerte que mantenga el orden maquiavélico o hobbesiano desde fuera. En cualquiera de los casos, la libertad se va a entender más bien en términos de libertad física o de maniobra. Con el concepto de tolerancia de Locke y el de espíritu absoluto de Hegel, la libertad así entendida se convertirá en fin de la historia de la humanidad. El fin de nuestros dinamismos ya no es el bien, la verdad y la belleza, sino la libertad, pero la que no incluye el concepto de bien como fin, sino que se convierte en fin en sí misma. En este contexto, y para evitar el choque de libertades, Locke considera que la mejor manera de garantizar la libertad individual es la tolerancia, no entendida como permisividad del mal sin dejar de calificarlo como mal objetivo, sino como un dejar hacer legítimo por naturaleza. A nivel social, este enfoque va a tener su repercusión legislativa en el ámbito religioso, contribuyendo a una convivencia más pacífica entre las diferentes confesiones cristianas. No obstante, a nivel social va a legitimar otras aplicaciones del concepto de libertad más cuestionables, como la supeditación del fundamento de las hasta entonces denominadas leyes naturales a la decisión de la voluntad general o mayoría, o como las condiciones laborales de los proletarios frente a la burguesía. Esta lucha entre las diferentes voluntades va a ser leída por Hegel y sus seguidores como el motor de la historia. Hasta entonces se entendían la verdad, el bien y la belleza como aquello a lo que tendía el ser humano aunque torpemente después del pecado original; a partir de la elevación de la libertad a fin en

sí, el proceso histórico se va a regir por la búsqueda de libertad en medio de infinitos choques contrapuestos entre las numerosas voluntades. Choques para los cuales surgirán diferentes soluciones que a su vez encontrarán su contraposición en otras voluntades dando lugar a otras estructuras sociales. Hegel consideró que el proceso desembocaría en el desarrollo pleno de la libertad del género humano, cuando se hayan superado todas las contradicciones y el hombre disponga del mayor grado de libertad posible conforme al carácter espiritual de la historia de la humanidad. Ahora bien, no hay que olvidar, que esta libertad se sitúa por encima de su propia condición de posibilidad: la vida, y quedando así indeterminada, la presunción de un fin respecto del cual podamos decir que es el mayor posible, es también una presunción indeterminada. La fe en el progreso no puede dejar de ser fe, nunca podrá llegar a ver el fin del proceso desde el que entender que la humanidad se ha realizado plenamente, por lo que no puede responder con consistencia a la pregunta por la plenitud del ser humano. Se trata de una libertad sin objetivo definido, sin sentido objetivo. En un afán por llenarla de contenido, puede verse a la deriva de lo que se considere socialmente beneficioso, valioso o más liberal en cada momento.

V.1.- Las revoluciones liberales de la Ilustración

Con la modernidad, el sujeto y su voluntad se sitúan en el centro del discurso filosófico, social y político. El cisma teológico de la cristiandad en Occidente, empuja primero a la búsqueda de otras verdades inamovibles desde el sujeto siguiendo las ciencias exactas en el racionalismo de Descartes. Por otro lado, el giro copernicano en las ciencias naturales conllevará el desarrollo del empirismo inglés en el ámbito del pensamiento, indicando la percepción como criterio último de veracidad en Hume. El descubrimiento de otras culturas, el aumento del comercio, la aparición de la imprenta por J. Gutenberg, van a ser también factores desencadenantes de las revoluciones científica, política y económica que se producen en la modernidad al replantear los fundamentos de la organización social. La burguesía se va a establecer como clase social cada vez más pujante, reclamando un papel político más activo.

Con el primer libro impreso en 1456, la Biblia de Gutenberg, o *Biblia de cuarenta y dos líneas*, se democratiza el acceso al saber y se agiliza la difusión del pensamiento. Este hecho impulsa también a la ciencia empírica que terminará desligándose de los modelos metafísicos deductivos para buscar su justificación en la observación y experimentación inductivas acompañadas de nuevos instrumentos más precisos que el ojo humano como el telescopio de G. Galilei. Con la observación y experimentación como puntos de partida, se superan el fijismo de las especies, así como el geocentrismo aristotélicos, relativizando con ello el punto de vista del observador. Aunque el sol parece que es el que se mueve, la hipótesis del sol en el centro parecía más acorde a los datos recabados y, con ello, más plausible. Mientras nadie falsee esta hipótesis, lo científico es asumirla. En este progreso científico, necesito de otros para contrastar la información, quedando también democratizada la ciencia empírica.

Otro suceso relevante tendrá lugar en 1648 con la firma de la Paz de Westfalia después de la Guerra de los Treinta Años bajo el principio de tolerancia religiosa entre protestantes y católicos. A partir de estos acuerdos, se desarrolla la noción de nación-estado soberano definido territorialmente por unas fronteras. Una soberanía que se situaba por encima del principio *cuius regio eius religio* que establecía la religión permitida según la confesión del rey que gobernase las tierras; y con independencia del Papa y del Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico. Esta soberanía territorial sufrirá otras revoluciones en el ámbito occidental para devenir en soberanía ciudadana. En Inglaterra, la Revolución de 1688 o Revolución Gloriosa, convertirá la monarquía absoluta en monarquía limitada por la autoridad del Parlamento. A esta nueva monarquía le seguirá la Declaración de Derechos en 1689 (*Bill of Rights*) firmada por Guillermo III como condición para acceder al trono. Esta declaración exigía el cumplimiento de valores liberales propios de la burguesía inglesa: libertades individuales en especial en materia de impuestos reales y procesos penales, división de poderes, tolerancia religiosa, libertad de elección y expresión de los miembros parlamentarios. En definitiva, democratización de la ley e igualdad ante la misma.

El periodo de la Ilustración se va a ubicar entre este suceso inglés de 1689 y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 durante la Revolución Francesa. Esta declaración pretendía derrocar el Antiguo Régimen que dividía a la sociedad en clases según si ostentaban privilegios exclusivos, como la nobleza y el clero, o si estaban expuestos a los privilegios de aquellos, como los campesinos y la burguesía. En estas revoluciones y las posteriores a las conquistas napoleónicas, los súbditos exigieron el reconocimiento de derechos cívicos como la libertad de expresión, de asociación, y la de participación activa en la esfera política. La independencia de los Estados Unidos se verá también impulsada por la reclamación de estos derechos en la Declaración de Derechos de Virginia de 1776 a instancias de la *Bill of Rights* inglesa.

Napoleón trató de poner orden a las convulsiones sociales y la inestabilidad política asociada, a tenor del modo en que se llevó a cabo la Revolución Francesa (merece especial mención la época del Terror 1793-1794). Así, llevó a cabo algunas reformas sociales como la sustitución de las prácticas feudales por la centralización del poder mediante una burocracia modernizada. Después de Napoleón, las monarquías europeas trataron de volver a restaurar la organización social del Antiguo Régimen, pero las revoluciones posteriores asentaron definitivamente los valores liberales de la burguesía, como la de los sindicatos entre 1820 y 1830, la ampliación del sufragio en Francia e Inglaterra a partir de 1830, y la revolución republicana, constitucionalista y sufragista parisina de 1848 que se extendió en su pretensión a gran parte del continente europeo con menos éxito.

V.2.- Libertad, igualdad, fraternidad: ¿tres conceptos malogrados?

La revolución científica, la interacción con nuevas culturas, la búsqueda de modelos filosóficos válidos conforme al paradigma científico empirista, abre el debate

sobre el contenido de los conceptos que ya subyacían a la cultura cristiana de Occidente. Libertad, igualdad y fraternidad no eran conceptos nuevos o sin relevancia en la Cristiandad. Ahora bien, su fundamentación se engarzaba en una filosofía escolástica que jerarquizaba los conceptos de manera que los tres mencionados adquirirían su sentido no desde sí mismos, sino desde el origen y desde el sentido último trascendente de la existencia humana, ya fuese en términos teológicos o en términos de una filosofía compatible con dichos términos. La libertad se entendía desde la teleología aristotélica, desde el 'para' más que desde el 'de'; la igualdad nos venía dada por nuestra condición de hijos de Dios, más que por la condición social con la que nacíamos; la fraternidad era el resultado de dicha filiación divina.

La reforma protestante hace tambalear en el tablero geopolítico ese concepto de fraternidad, la clase burguesa exige extender el concepto de igualdad a las condiciones sociales, y los nuevos descubrimientos ofrecen un acceso a la transformación de la realidad material que resalta el valor y las posibilidades de la libertad 'de' como nunca antes. Ante esta situación, los pensadores ilustrados trataron de ofrecer a estos conceptos unos contenidos accesibles a toda la ciudadanía, no sólo a los pensadores de corte escolástico; desde los cuales repensar la sociedad. De modo que *les philosophes*, o intelectuales ilustrados no necesariamente filósofos (ni siquiera las más de las veces), se entendían desde la misión de cambiar la sociedad a partir del ámbito intelectual. Libertad, igualdad y fraternidad debían ser sometidos al espíritu crítico racional a partir de la experiencia, y la primera experiencia era la de las diferentes revoluciones en las que se encontraban inmersos.

Montesquieu, Voltaire y Diderot son personajes señalados históricamente dentro de dicho círculo de *philosophes*. Montesquieu adoptó la bandera de la división de poderes, que ya propuso John Locke en la sociedad inglesa e inspiró la primera constitución de los EEUU. Así afirmó:

“no hay libertad si el poder judicial no es separado del legislativo y el ejecutivo. Si se le uniera con el legislativo la vida y la libertad del sujeto estarían expuestas al control arbitrario; ya que entonces el juez sería el legislador. Si se le uniera con el poder ejecutivo, el juez podría comportarse con violencia y opresión.

Sería el fin de todo si fuera el mismo hombre o el mismo cuerpo, ya sea que proviniera de los nobles o del pueblo, el que ejerciera los tres poderes: dictar leyes, ejecutar las resoluciones públicas y juzgar las causas de los individuos.” Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, libro XI, cap. VI.

Voltaire fue un gran divulgador de las ideas ilustradas por medio de sus escritos que alababan las libertades inglesas y criticaban la falta de tolerancia religiosa, la superstición y el fanatismo. Como para la mayor parte de los pensadores de la época, Dios es un arquitecto o ingeniero que no interviene en el mundo una vez que lo pone en marcha. Este deísmo podía reconocer la bondad de Jesús, pero no le otorgaba la naturaleza divina, fundando la fraternidad ilustrada al margen de un Dios Padre que

justifique la vinculación entre los seres humanos más allá de la solidaridad por compartir una misma naturaleza.

Diderot y D'Alambert elaborarán con la colaboración de otros pensadores ilustrados la *Enciclopedia* que popularizará las ideas ilustradas en orden alfabético.

En cuanto a la Ilustración posterior cabe destacar a Rousseau y Kant. El primero como precursor del socialismo político con sus teorías del contrato social, la voluntad general y la naturaleza humana. El segundo por su reflexión escrita sobre la Ilustración, así como por el intento ilustrado de someter a crítica racional toda la realidad, incluso a la propia razón. Así, la crítica a la organización político-social, la confianza en la razón y el reclamo de la libertad de pensamiento por medio de la tolerancia, vertebró los índices del pensamiento ilustrado en las diferentes expresiones de sus representantes.

No obstante, incluso dentro del desarrollo de la Ilustración, se observa una evolución desde el entusiasmo que absolutiza la independencia de los tres conceptos base respecto de su justificación y sentido escolásticos, hasta la separación entre la esfera pública y la privada para preservar la libertad de mantener dicha justificación y sentido en la vida privada. Entre la diversidad ilustrada de posturas en relación a la justificación y sentido de la libertad, la igualdad y la fraternidad, tiene cabida también el intento de dar razón de lo que la razón ya no puede dar razón desde Kant, pero que la misma razón sigue reclamando en su noción ética de la felicidad y la justicia. Para Kant, como para otros pensadores modernos, es necesario asumir las ideas de yo, mundo y Dios, desde la lógica o desde la ética como hipótesis que dan sentido a: la búsqueda de acciones buenas, la posible imputación de los actos por la permanencia no empírica del yo, o la necesidad de limitación de la libertad 'de' en base a la definición kantiana de la persona como 'fin en sí'. Esta noción de persona se propondrá como base metafísica no empírica de la dignidad humana, si bien no resulta deducible de su crítica de la razón pura ni de su crítica de la razón práctica. Así, se vuelven ideas débiles, no constatables desde el paradigma empírico y, por ende, susceptibles de ser puestas al servicio de los diferentes totalitarismos del s. XX, o de la Época del Terror.

Parecía una necesidad social repensar las ideas de libertad, igualdad y fraternidad, darles el eco necesario en medio de las convulsiones de la época, buscar lugares comunes de comprensión ante diferentes maneras emergentes o indígenas. La cuestión es si era necesario para ello desproveer al ser humano de las herramientas de fundamentación de su dignidad y sentido, o relegarlo exclusivamente al ámbito de la esfera privada. Newton y Locke están a la base de la reflexión de este salto socio-cultural y, sin embargo, no consideraron que sus descubrimientos y enfoques fuesen incompatibles o hiciesen necesario descartar por completo los conceptos de la escolástica. No parece justo juzgar los acontecimientos pasados desde las herramientas conceptuales del presente, pero siempre es pertinente revisar el alcance de los conceptos establecidos socialmente para no ser arrastrados por ellos en el futuro a escenarios indeseables.

V.3.- Liberalismo económico y desarrollo industrial: el despertar del consumo.

El anhelo de libertad 'de' se traslada también al ámbito económico, el lema ilustrado francés de 'laissez-faire, laissez-passer' se une al de 'el mejor Gobierno es el que gobierna menos y con menos gastos'. Si bien los primeros pensadores de esta época en el ámbito económico se muestran tan moderados como Locke o Newton en sus respectivos ámbitos; los seguidores de Adam Smith, por ejemplo, simplificaron su doctrina de *La riqueza de las naciones* en un individualismo craso. El antiguo régimen con sus privilegios y límites, no tenía cabida en este nuevo paradigma. Alejada la superstición del pecado original tanto para el racionalismo como para el romanticismo posterior de la Ilustración, ya sólo quedaba el hombre natural, virtuoso y racional de por sí que aspira a recuperar su estado original de felicidad (siguiendo *El contrato social* de Rousseau). Por lo que, cambiando las condiciones de su entorno social, podemos cambiar para bien al sujeto avivando así la fe en el progreso humano y social que crecía con el avance de carreteras, ferrocarriles, globos aerostáticos, máquinas de vapor, telégrafo, fotografía, y comodidades en el hogar nunca antes vistas o generalizadas (ej. los escusados). Todos estos avances vendrían acompañados del desarrollo de las inversiones de capital en las empresas comerciales e industriales, de los créditos bancarios, y de una nueva figura de comerciante no feriante que posibilitaba el consumo continuado de productos sin tener que esperar a que llegase el día del mercado o desplazarse lejos para llegar a las ferias. Como consecuencia de los avances técnicos, se produjo la aceleración de los procesos de extracción y distribución de la materia prima y, con ello, su disponibilidad continua, abriendo el paso para el consumismo liberal. Los avances eran empleados según las nuevas ideas de la economía, y estas se inspiraron y desarrollaron junto con ellos.

Frente al proteccionismo de tiempos anteriores que velaba por una mayor participación en las riquezas a través de aranceles o regulaciones, ahora se apostaba por someter la economía a una razón según la cual si cada uno busca su interés natural particular (desgajado ya de la doctrina del pecado original), y teniendo en cuenta la ley de la oferta y la demanda, se alcanzaría un máximo de producción de riquezas para cada individuo. La regulación conducía para estos pensadores en menor producción acaparada en menos manos. Lo racional es conseguir el máximo de producción, sin perder tiempo en discusiones inútiles o religiosidades no simplemente deístas, para alcanzar en la tierra la felicidad, para traer el cielo a su lugar natural del que nunca debió partir como fin del ser humano. El precio debía establecerse en función de la cantidad producida y la cantidad demandada por los consumidores, sin otras consideraciones salmantinas¹².

¹² Francisco de Vitoria ya teorizó en *Contratos y usura* sobre los límites morales y sociales que debían circunscribir las aplicaciones de la ley de la oferta y la demanda para poder responder del sentido de bien y de justicia propio de la moralidad de las acciones humanas. Cf. G. Castillo Córdova y M. Idoya Zorroza, "Actividad económica y acción moral. Una revisión del supuesto antropológico moderno en la descripción del mercado de Francisco de Vitoria.": en *Revista empresa y humanismo* XIX (21/11/2015), 1, pp. 65-92.

Jeremías Bentham engarza, más adelante, esta perspectiva económica con el utilitarismo según el cual la acción política y económica debe estar encaminada a alcanzar la mayor felicidad para el mayor número de personas, castigando, eso sí, severamente a aquellos que entorpecen inadecuadamente la felicidad de otros. Ahora bien, la eficiencia, racionalización y organización industrial libre de la autoridad estatal o propia de los talleres gremiales, aumentaban la libertad y felicidad del patrón industrial, pero no necesariamente la de los trabajadores.

La ingeniería social que dio lugar a la Revolución Industrial acompañada por las ideas expuestas, las innovaciones técnicas y los cambios políticos, conllevará el aumento de la población en los núcleos urbanos, así como el surgimiento del proletariado. Esta mano de obra de las industrias emergentes mecanizadas se veía sometida a unas condiciones salariales, laborales y de hacinamiento que darán pie a las bases teóricas del socialismo y del comunismo, así como al desarrollo de las directrices sociales de la Iglesia católica con la encíclica *Rerum novarum* de León XIII. Ambas posturas contribuirán al desvanecimiento del optimismo ilustrado, y a una nueva reformulación de sus tres conceptos clave. La libertad exigirá ahora un nuevo ámbito de desarrollo del derecho en el ámbito laboral; la igualdad se entenderá no desde la naturaleza original desmitificada, sino desde el ámbito social, al menos como igualdad de oportunidades; y la fraternidad se verá restringida de nuevo a la clase social a la que se pertenece explicando la historia desde la ley hegeliana inexorable de la oposición entre tesis, antítesis y síntesis.

La obra de Tocqueville *La democracia en América*, así como el pensamiento de J. Stuart Mill contribuirán también a una relectura del liberalismo desde un acercamiento al concepto de socialdemocracia. Estos autores propusieron de manera renovada límites tanto al Estado como al individuo en la búsqueda de un equilibrio que permita evitar situaciones de injusticia social desde lo posible y útil, desde el pragmatismo. Ambos planteaban una redistribución de la riqueza que pasaba por la vuelta a la teoría de tasas e impuestos que había denostado el pensamiento ilustrado al descartar los elementos que componían el Antiguo Régimen como sistema económico, político y social.

Por otro lado, Saint-Simon y Augusto Comte preconizarán en Francia la necesidad de reorganizar la producción a nivel estatal tratando de armonizar orden y progreso, solidaridad e individualismo, deberes y derechos. Desde el paradigma del **evolucionismo** de las ciencias naturales ofrecerán un marco teórico a la posibilidad de esta armonía bajo la bandera del progreso, desde Hegel en el ámbito filosófico hasta nuestros días en el ámbito socio-político y, por ende, económico.

V.4.- Un nuevo concepto de persona, ley y derecho en la modernidad.

El estatuto de la persona quedó definido en la Edad Media a partir de la discusión teológica en torno a la Trinidad y, de esa manera, su delimitación se llevaba a cabo a partir de las capacidades propias enraizadas en su ser ontológico. En la modernidad, el conocimiento debía soportar la duda metódica cartesiana que partía de la subjetividad

del pensar para justificar la existencia de la persona, del *cogito ergo sum*; o bien ser empírico, esto es, observable, medible, cuantificable, verificable, objetivable, manipulable, universalizable, perceptible, y sólo así sería conocimiento científico fiable.

Así, se separaba la cultura del cristianismo, el pensamiento de la ontología hilemórfica aristotélica, y la misma persona de su corporalidad. Para Descartes, la separación era metódica, no real, para el transhumanismo de nuestros días, y más aún para el posthumanismo, pretenderá ser también real gracias a la bioingeniería y a la IAG (inteligencia artificial generativa). La modernidad sienta las bases de la interpretación actual del concepto de persona, donde se separa por un lado el ser humano como individuo de una especie, de la persona como capaz de raciocinio. Con esta separación se limita la justificación de la dignidad a un concepto de persona que no siempre tiene que estar asociado a su pertenencia a la especie, sino a su posibilidad o no de manifestar la facultad de raciocinio. Si la dignidad depende de la posibilidad de expresar racionalidad, y no de la facultad misma de la racionalidad, entonces podría haber seres humanos que no fuesen personas, de modo que no tendrían los mismos derechos. Las bases del derecho natural se tambalean con esta separación y presupuesto. No obstante, no serán los autores modernos los que eliminen el conjunto de las leyes naturales de la terminología jurídica.

Locke seguirá hablando de ley natural, pero ya no en base a las tendencias específicas de las facultades del ser humano, entendimiento y voluntad, que se perfeccionan cuando alcanzan su fin propio, la verdad y el bien objetivos, y que han de ser respetadas para llegar a la excelencia. Para Locke, la ley natural remite al estado original del ser humano, estado que se descubre por la razón que nos muestra la igualdad y libertad entre los seres humanos. La ley natural es la razón, que busca la condición humana igual y libre del origen. Esta condición humana igual y libre será la base del derecho a la vida y a la propiedad privada en Locke. Ahora bien, al no tratarse ya de términos unívocos, la libertad del liberalismo tiene como paradigma la 'libertad de' antes que la 'libertad para' teleológico-aristotélica; y la igualdad remite más a una igualdad de privilegios que a una igualdad ontológica. Mientras que en Marx encontraremos estos mismos términos con otra interpretación, asimismo deslindada de la ontología aristotélico-tomista; donde la igualdad será económico-social primeramente, y la libertad lo será del opresor. De manera que, para garantizar lo que nos corresponde originariamente como seres humanos, tendríamos que garantizar una serie de igualdades económico-sociales, que no ontológicas; y una serie de libertades de acción.

Si los privilegios los otorgaba la cuna de nacimiento, había que desvincular la legitimación de la ley de la fundamentación ontológica, para preservar la igualdad y la libertad. Para que esto pudiese tener lugar, era necesaria la fraternidad establecida por medio del contrato, que preserva la libertad individual al supeditarla a un bien o poder aceptado de común acuerdo, libremente y en igualdad de condiciones de elección, evitando las imposiciones que sumían el estado de naturaleza en la guerra. Sigue

habiendo una naturaleza común que establece una objetividad normativa previa a la ley, pero en la práctica la efectividad de este fundamento depende más de una concepción positiva de la ley que natural, por la forma en que se pretende preservar: el sufragio con o sin separación de poderes, o el contrato. Ahora bien, si el límite de la ley se establece desde ese concepto de igualdad y libertad al margen de la ontología, del fundamento de las mismas; la voluntad general, o la mayoría, podría decidir libremente someterse a estados igualitaristas en términos raciales o económicos. Es difícil asignar a los pensadores modernos la responsabilidad de estas consecuencias fácilmente extraíbles después de dos guerras mundiales. Su cultura seguía siendo cristiana y, aunque pretendían fundamentar la política en base a la razón, al margen de la teología, seguían pensando en clave deísta y, por ende, según un trasfondo ontológico, y no desde el nihilismo o el materialismo dialéctico.

Las consecuencias históricas que se extraerán de esta noción de persona y de su relación con la ley, bajo la influencia del nihilismo y del materialismo dialéctico han marcado un giro también de pensamiento en torno a dichos conceptos a partir de la segunda mitad del siglo XX. La proclamación de los derechos fundamentales del hombre recogida en la Carta Magna recoge ese cambio de pensamiento según el cual hay que poner límites al Estado y al sufragismo, por lo que no todo es negociable. La persona concreta ha vuelto a recuperar su centralidad, aunque no siempre haya unanimidad ni sobre qué es negociable y qué no lo es, ni sobre qué actos le desarrollan más en su índole personal. Ante esta falta de unanimidad, queda poco lugar para plantear la regulación de cuestiones asociadas a la repercusión social de mis actos cuando atentan contra mi propia persona, y los efectos se limitan aparentemente a mi corporalidad, al margen de su dimensión social o de un valor, el de la vida, que trascienda a mis actos por ser condición de posibilidad de los mismos.

ACTIVIDADES

“La última objeción, y la más profunda, a nuestro proyecto es su supuesto carácter antiliberal. Un estado liberal, tal como John Rawls y otros nos han enseñado a creer, no encarna visión positiva alguna, sino únicamente los principios necesarios para que personas con distintos gustos e ideales vivan juntas en armonía. Fomentar, a modo de política pública, una idea positiva de la buena vida es, por definición, antiliberal y, quizás, incluso totalitario. Volveremos a esta objeción a su debido tiempo, de momento, digamos solamente que se basa en una idea rotundamente falsa del liberalismo. A través de la mayor parte de su larga historia, la tradición liberal estaba imbuida de los ideales clásicos y cristianos de dignidad, cortesía y tolerancia (conviene que recordemos que el término “liberal” sirvió originalmente para referirse a lo que era propio de un hombre libre, un uso que sobrevive en expresiones como “las artes liberales”) En el siglo XX, liberales destacados como Keynes, Isaiah Berlin y Lionel Trilling daban por descontado que una de las funciones del estado era la defensa de la civilización. Esa una concepción

superficial del liberalismo la que cree que implica neutralidad entre las distintas visiones del bien. En todo caso, la neutralidad es una fantasía. Un estado “neutral” se limita a entregar el poder a los guardianes del capital para manipular las aspiraciones del público en su propio interés.

Quizás el principal obstáculo intelectual para hacer realidad la buena vida para todos sea la disciplina de la economía, o más bien la letal ortodoxia que se presenta con ese nombre en la mayor parte de universidades del mundo. La economía, dice un texto reciente, estudia “cómo las personas eligen utilizar recursos *limitados o escasos* para intentar satisfacer sus ilimitados deseos”. Los adjetivos en cursiva son estrictamente redundantes: si los deseos son ilimitados, los recursos son – por definición – limitados respecto de estos, por ricos que seamos en sentido absoluto. Estamos condenados a la escasez, no por falta de recursos sino por la extravagancia de nuestros apetitos. Como expresó Harry Johnson en 1960: “Vivimos en una sociedad rica, que – sin embargo – en muchos sentidos insisten en pensar y actuar como si fuese una sociedad pobre”. La perspectiva de la pobreza, a la que acompaña un énfasis en la eficiencia a cualquier precio, forma parte indisoluble de la economía moderna.

Pero no siempre fue así. Adam Smith, el padre de la economía moderna, asumía que nuestro deseo innato de mejora acabaría topando con límites naturales e institucionales y el resultado sería un “estado estacionario”. Para Alfred Marshall, el maestro de Keynes, la economía era el estudio de los “requisitos materiales del bienestar”, una definición que incorporaba el concepto aristotélico y cristiano de riqueza como medio para la obtención de un fin.”

Skidelski Robert & Skildelski Edward, *¿Cuánto es suficiente? Qué se necesita para una ‘buena vida’* (2012), Barcelona: Crítica, p. 24.

1. ¿En qué consiste la idea falsa de “liberalismo” que critican los autores?
2. ¿Por qué son necesariamente limitados los recursos según la concepción estándar de la economía?
3. ¿Por qué resultaría antiliberal o, incluso, totalitaria una política orientada por una idea positiva de la vida buena?

Taller personalista V: ¿cómo puede el modo de consumir repercutir en el desarrollo de mi libertad? ¿qué me hace más libre: el consumo de lo que deseo, la satisfacción inmediata de mis deseos, o el control racional de mis deseos? ¿tiene sentido el control racional de mis deseos en mi vida? ¿para qué? ¿qué deseos sé por experiencia que conviene que controle? ¿todos los deseos deben ser rechazados o pueden ser satisfechos?

Terminología

Sacro Imperio Romano Germánico

Antiguo Régimen

Voluntad general: término empleado por Rousseau para designar el contrato social por medio del cual las libertades individuales se aúnan en beneficio del interés general del mayor beneficio para cada persona. La voluntad general de una sociedad política es una abstracción a partir de la orientación universal de la voluntad humana al bien. La voluntad general representa lo que cada hombre quiere 'realmente'. Así, al obedecer a la ley, obedece a su propia razón y a lo que 'realmente' quiere. Para Rousseau el hombre es bueno por naturaleza y es la sociedad la que le corrompe. Si volvemos a decidir la sociedad desde esa voluntad general autoimpuesta, podremos recuperar la bondad original de la sociedad en la cual el hombre se ama a sí mismo y tiene compasión por el prójimo. En Rousseau la legitimación del Estado ya está expresamente separada de la ley natural, aunque sí habla de un estado de naturaleza. No hay derechos antes del Estado, estos vienen dados con la sociedad política establecida a partir de la voluntad general. En línea con este pensamiento, el derecho a la propiedad privada se supedita también a esta legitimación estatal prioritaria.

BLOQUE VI.- La modernidad y el futuro de Occidente

REFLEXIÓN INICIAL: TEXTO Y PREGUNTAS

“Hoy vivimos una crisis radical del humanismo. Ésa es, sin duda, la crisis más importante a la que hoy hemos de hacer frente: no tanto a una crisis financiera o ecológica o religiosa, sino a una crisis antropológica y metafísica. Nos encontramos en un momento único en la historia”.

Hadjadj, Fabrice, *Puesto que todo está en vías de destrucción* (2016), Granada, Nuevo Inicio, p. 42.

“Los dos procesos juntos, la bioingeniería unida al auge de la IA, podrían por tanto acabar separando a la humanidad en una pequeña clase de superhumanos y una subclase enorme de *Homo sapiens* inútiles.”

Yuval Noah, Harari, *21 lecciones para el siglo XX* (2018), Barcelona: Penguin Random House, pp. 97-98.

1. ¿En qué sentido podemos decir que la crisis más importante del mundo posmoderno es una crisis antropológica y metafísica más que financiera o ecológica o religiosa?
2. ¿Cómo puede la bioingeniería unida a la IA cuestionar los valores de igualdad, libertad y fraternidad de la modernidad, y plantear un nuevo paradigma de especie humana?
3. ¿En qué medida un nuevo paradigma de especie humana híbrida con la tecnología puede deducirse del materialismo dialéctico y de la noción de progreso de la modernidad?
4. ¿Habría que dar un marco legal completamente distinto a esta nueva especie humana?

DESARROLLO TEMÁTICO

VI.1.- Modernidad: racionalismo y empirismo.

Descartes está considerado el padre del racionalismo. El racionalismo busca defender la posibilidad del conocimiento desde el modelo geométrico. A partir de unos principios autoevidentes o axiomas, y aplicando razonamientos deductivos y leyes lógicas se derivan una serie de teoremas. El racionalismo desconfía de la información del mundo procedente de los sentidos y del mundo mismo, por lo que acaba reduciendo la posibilidad de alcanzar certeza sobre la realidad a aquello que se muestra evidente a nuestra conciencia. Desde ese criterio se constata que la primera evidencia cierta que soporta la duda metódica es que pienso, luego existo, *cogito ergo sum*. Esta certeza en

la posmodernidad ha conducido a la reducción del carácter personal al ámbito de la racionalidad en ejercicio, mientras se está pensando, o a la posibilidad de conciencia. De modo que la dignidad, base de los derechos fundamentales de la persona, queda ligada a este ejercicio, más que al ser aristotélico que distingue entre acto y potencia. Separado el ejercicio de su facultad, podríamos cuestionar la dignidad de los aparatos que procesan la información más eficazmente que nosotros, y, con ello, la posibilidad de asignarles derechos. No obstante, mientras no tengan conciencia, no podrán asumir los procesamientos como propios. Mientras no tengan vida autónoma, principio de movimiento interno propio, no tendrían posibilidad de llegar a tomar decisiones de las que hacerse responsables. Los derechos adquieren su sentido desde la dignidad, y esta se fundamenta en el valor ontológico de lo que es mejor que exista que no que no exista, de una perfección sobre otra. Siendo la eficacia un valor, no es el valor último que fundamenta la dignidad ontológica de la persona, porque no es un valor ontológico, sino axiológico, en tanto que útil para un fin. Si la persona es un fin en sí como afirmaba Kant, y la IA es un instrumento en su naturaleza, no tendría sentido ontológico situar la dignidad de la tecnología al mismo nivel de igualdad que la dignidad del ser humano. Desde esta perspectiva, la frase anterior de Harari puede hacernos entender en qué sentido nos encontramos en una crisis antropológica: ¿ponemos el ser humano al servicio de la tecnología en aras a un progreso técnico que produce dinero, o la tecnología al servicio del ser humano en aras a un progreso personalizador? ¿Supondría lo segundo renunciar al uso híbrido de la tecnología? Al margen de sus usos terapéuticos, la hibridación con la tecnología podría considerarse lo más racional para el progreso. Si descartamos la metafísica como criterio de análisis último de la realidad y situamos la utilidad a corto plazo, muy posiblemente así sea. Ahora bien, a largo plazo, ¿sería más competitiva una sociedad que renuncia a desarrollar lo más específico del ser humano a costa de un menor uso de la IAG que no puede reproducir lo específico, y que cuando se abusa de su uso lo disminuye como se ha visto que sucede con las TIC (tecnologías de la información y la comunicación)? Altos umbrales de percepción en los seres humanos han demostrado a lo largo de los siglos trastornos de conducta que han requerido intervención psicológica para su adaptación según el grado. Al margen de la glándula pineal de Descartes, su modelo es dualista y no daría importancia a estos efectos psicológicos de la hibridación, pero un criterio de integración propio de un modelo antropológico hilemorfista sí le daría importancia.

Como contrapartida, para el empirismo, el conocimiento se funda en la experiencia externa y se obtiene a través de la percepción. El único conocimiento posible a partir del cual poder hablar de ciencia es el que procede de la información medible recibida por los sentidos. Para esta teoría es extremadamente difícil dar razón de ideas que no parecen tener una correspondencia exacta y medible con el mundo, como la idea de infinito, justicia o yo.

Los máximos representantes de esta corriente gnoseológica son: John Locke, George Berkeley y David Hume. Este último concluye en un escepticismo radical. Según

él, las ideas clásicas de la metafísica racionalista –la existencia del alma, de la divinidad y el mundo externo como delimitado y teleológico- son objeto de crítica en tanto que todas ellas las relacionan con el principio de causalidad. Y, para Hume, este principio no es demostrable ni a través de la razón, ni a través de los sentidos; los hechos suceden y las leyes desde las que intentamos comprender su acontecer, nos permite manejarnos en las ciencias naturales, es una cuestión de utilidad, no de realidad. Nos hemos acostumbrado a pensar que volverán a suceder así, pero no tenemos ninguna garantía que nos permita relacionar los efectos con sus causas. En este paradigma que ampliará el utilitarismo a su aplicación social, lo ético se define desde lo agradable para el máximo número de personas posible y el sufrimiento acaba convirtiéndose en el mayor mal, y no en una fuente de búsqueda de sentido y de crecimiento personal de subordinación a bienes mayores a través del esfuerzo, de la virtud. Desde esta perspectiva, si técnicamente se puede, y supone un avance hacia el bienestar emocional de la mayor parte de los ciudadanos, entonces se debe. El fundamento de la ley y la moral no es ya el metafísico y antropológico de la dignidad ontológica humana, sino el emocional y utilitarista.

VI.2.- Postmodernidad: nihilismo y existencialismo

Para Nietzsche, ni el racionalismo, ni el utilitarismo consensuado pueden permitir al ser humano sacar lo mejor de sí, no le permiten vivir desde su voluntad de poder. Sólo una crítica acérrima a todo lo establecido puede permitir al hombre ir más allá del hombre del rebaño. La negación de los valores anteriores, el nihilismo; una vez superada la angustia de la desorientación, asumida la muerte de Dios, destruido lo antiguo y creado lo nuevo, podremos recuperar las riendas del sentido de nuestra vida desde la vida misma, y no desde aquello que le ha dado una interpretación ajena a su enérgica realidad. Los conceptos de razón, Dios, Estado, progreso o ciencia son conceptos que han contribuido a desarrollar la moral de los esclavos como resultado de su resentimiento ante la moral noble o aristocrática de los señores con voluntad de poder. Pero, este resentimiento ha de ser superado por el anuncio de la muerte de Dios que libera al hombre permitiéndole pensar y actuar desarrollando su voluntad de poder, su propia vida. Esto último será obra del superhombre, el hombre nuevo capaz de asumir la muerte de Dios, capaz de no querer que nada sea distinto a como es porque así lo ha querido libremente su voluntad de poder. Un eterno retorno hacia la voluntad de poder que se opone a la concepción lineal del tiempo para centrar la historia en el *amor fati*, en el amor al destino o devenir sin finalidad del superhombre que está más allá del bien y del mal. La voluntad de poder es la constante que se repite en la historia y que adopta la categoría de principio informador de la realidad frente a Dios. Nietzsche considera la historia de la filosofía como la historia de ese error: el error de negar la vida en pro de una ilusión de linealidad, la del mundo de los conceptos metafísicos. Los dispensadores de sentido a lo largo de la historia de la filosofía (la razón, el progreso, el

Estado, etc.) tienen que ser derrocados para que la vida cíclica se muestre en su crudeza, sin finalidad.

Nietzsche niega la existencia de valores o verdades absolutas, no hay nada externo a la voluntad de poder que pueda enjuiciar su ejercicio. El criterio de verdad para el individuo es lo que aumenta su voluntad de poder. De manera que todas las interpretaciones son válidas en la medida en que manifiestan dicha voluntad de poder.

En cuanto a la moral, Nietzsche explica que esta surge del resentimiento de la plebe ante la voluntad de poder de la clase alta, creando una serie de valores igualitarios antinaturales, contrarios a la vida. La moral del rebaño va a ser afianzada en la sociedad por el judaísmo primero, y por el cristianismo después, el socialismo y la democracia perpetuarán ese igualitarismo antinatural y, por tanto, antivital.

Para superar esta situación, tiene que aparecer el superhombre que se sitúa más allá del bien y del mal, que recupera la inocencia primitiva pasando por los estadios del camello (el que todavía se somete) y del león (el que se niega a aceptar la moral del rebaño pero todavía no es capaz de crear sus propios valores), hasta llegar al niño que crea nuevos valores, dando un sí incondicional a la vida que es creación y juego. El superhombre no se arrepiente de lo que libremente ha querido su voluntad de poder.

En este paradigma, por tanto, el criterio de acción, de su moralidad y legalidad, no será la dignidad humana, ni la utilidad del rebaño, sino la voluntad de poder, el 'porque quiero' con independencia del por qué lo quiero: transitando desde un sentido trascendente a la fuerza vital. De nuevo aparece una cuestión constante en las aplicaciones tecnológicas y sus consecuencias en el derecho actual: ¿si puedo entonces debo porque es lo que emerge de mi fuerza vital?

La influencia de este pensamiento en el auge del nacionalsocialismo y sus consecuencias durante la Segunda Guerra Mundial propiciarán el contexto para el desarrollo del pensamiento existencialista. No siendo Nietzsche ni antisemita ni nacionalsocialista, la proyección de sus pensamientos en *Mi lucha* de Hitler está ampliamente desarrollada en obras como la de W. Santaniello en *Nietzsche and the Jews: Christendom and Nazism*.

En el contrapeso al nihilismo, encontramos el existencialismo que plantea que el valor del ser humano no puede estar a merced del superhombre, tampoco se puede justificar ya desde un ser previo al hacer, desde una ontología esencialista, sino que emerge del uso que yo hago de mi libertad encarnada y rodeada de otros seres con la misma finitud. Existo con otros, actúo con ellos, mi existencia se desarrolla con ellos, por lo que también soy responsable del otro y de lo otro hacia lo que actúo; responsable del mundo en el que estoy encarnado, que recibe los efectos de mis actos y que me conforma con la transformación que yo he producido en él. El hombre existe y luego se define en su interacción con el mundo. Su moralidad depende de esa interacción espacio-temporal y, por ende, situacional. Si bien hay diferentes desarrollos del existencialismo, en uno de sus máximos representantes, Sartre, la libertad es lo que define al hombre. No hay naturaleza previa, mis decisiones definen mi identidad por

completo y compromete a otros en su definición ante mis decisiones. Si bien no se entiende la vida como una pasión sin destino, su redención o sentido se encuentra en el desarrollo adecuado de su libertad contextual y responsable respecto de otros. Lo bueno, lo adecuado, lo lícito, dependería del contexto y de la afectación a otros, tendría que ser revisado de continuo. Lo que es válido hoy para el desarrollo de la persona, no tiene por qué ser válido en el futuro, ni en los mismos países, pero es válido siempre que emerja de la libertad que asume su *autopoiesis*, las consecuencias de la misma y la naturaleza igualmente autopoiética de otros.

Al hombre no le define aquello que recibe, su cultura, su familia, su cuerpo, su país de origen, sus talentos, su contexto, sino lo que hace con ello; no tiene necesidad de integrar o cuestionarse lo recibido, sino necesidad imperiosa de actuar sobre ello o contra ello, para definirse como humano tanto desde la acción como desde sus consecuencias. El hombre no puede descansar en su carácter de don ni en el otro desde su carácter de don; tiene que estar siempre buscando una tarea que hacer para entenderse a sí mismo, para definirse, para humanizarse. El destino es la autorrealización. Ahora bien, ¿puedo realizarme plenamente sin tener en cuenta aquello desde y hacia lo que actúo cuando actúo? La definición de Hume del yo como haz de percepciones devendría aquí en haz de acciones, pero ¿tiene sentido hablar de una acción responsable sin sujeto previo a la acción del que procedería dicha acción y que, por ende, puede recibir la autoría de la acción? ¿puede la acción violentar en algún sentido a este sujeto y ser ilícita la acción porque deshumaniza la realidad humana previa a la acción o el sentido de su desarrollo vocacional? Si la respuesta es negativa, estarían justificadas las operaciones quirúrgicas que transforman el cuerpo más allá de una acción terapéutica para que el sujeto pueda definirse con más propiedad con independencia de su realidad biológica asumiendo, por ejemplo, la identidad de otra especie animal. Si la respuesta es afirmativa en algún caso, la hibridación del ser humano con otras especies o con la tecnología, la experimentación relacionada con estos dos aspectos sea o no consentida, debería estar regulada con vistas al progreso humanizador de la sociedad. La pregunta no es baladí y la respuesta nos dirige hacia escenarios sociales muy distintos.

VI.3.- Los otros -ismos de nuestro tiempo.

Resulta cuanto menos complejo y pretencioso querer acertar a señalar el pensamiento vertebrador de la cultura que se está viviendo. No obstante, el ser humano es el único ser vivo del que razonablemente se puede decir que tiene la capacidad de pensar que piensa y pensar sobre lo que piensa; siendo capaz de tipificar con ello los parámetros culturales desde los que procesa su pensamiento. Indicado lo cual, y volviendo la mirada hacia los hechos concretos, resulta difícil no leer diariamente el periódico sin ver reflejadas las siguientes disposiciones mentales detrás de los hechos: emotivismo, narcisismo, presentismo, pensamiento débil-mundo líquido, tecnocracia, voluntad de poder, subjetivismo, capitalismo, utopías, hedonismo, cientificismo,

individualismo, pérdida de trascendencia teológica o deísta¹³. Y derivados de estos -ismos o disposiciones mentales, se suceden sus aplicaciones a diferentes ámbitos de la realidad. Así, merecen especial mención el ecologismo, el feminismo, el eugenismo y el transhumanismo.

El deseo de excelencia del ser humano y de su especificidad se ha desplazado hacia la posibilidad de adaptar la realidad a sus deseos por medio de la técnica, superando sus límites biológicos. El transhumanismo propone la necesidad de mejora de la condición humana por medio de la biotecnología. En este sentido, el peligro del transhumanismo es el peligro de la absolutización de dos facultades de la persona al margen del resto de dimensiones de la misma: la imaginación¹⁴ y el deseo. Facultades ambas fecundas cuando se integran con la trascendencia del entendimiento, el autodomínio y una afectividad valorativa, más allá de su reducción a la sensibilidad. No obstante, separadas de esta integración con los otros dinamismos de la persona, pueden resultar destructivas, encerrando al individuo en un narcisismo virtual que pretende definirse sin límites autopoiéticos en hibridación con la biotecnología deshaciéndose de la chatarra biológica¹⁵ de su cuerpo limitado. En la justa medida está la virtud, afirmaba Aristóteles, y también la fuerza personal e histórica de la humanidad; en la capacidad de discernir qué puede contribuir al ser que muestra una extraña grandeza respecto del resto de los seres vivos que habitan nuestro planeta; en la capacidad de acertar con los medios para aplicar los principios discernidos; y en la capacidad de ser afectado por el bien que ello suponga para seguir con el deseo de mejorar a partir de los principios, los medios, los errores y correcciones¹⁶. Otras épocas han absolutizado otras dimensiones de la persona, pero eso no convertía en perversas esas dimensiones, sino en desbocadas; en parte por haberlas dejado de lado, y no haberlas integrado lo suficiente en la acción humana en épocas precedentes, y en parte también porque determinadas coyunturas socio-culturales dieron pie a repensar su papel en dicha acción.

En la época actual, se nos presenta el reto de repensar la imaginación y el deseo en clave de integración a partir de las nuevas posibilidades desde las que actualmente el ser humano puede proyectarse hacia nuevos horizontes.

Otras tendencias que refrendan la constatación del cambio de época por mostrarse como lugares comunes del discurso actual son, como señalábamos el feminismo, el eugenismo y el ecologismo. No son reivindicaciones exclusivas del presente siglo, pero sí se presentan con nuevas manifestaciones fruto de los dos procesos que señalaba Y. N. Harari en el texto con el que comenzaba este bloque,

¹³ Cf. L. González Carvajal, *Ideas y creencias del hombre actual* (2005), Santander: Sal terrae.

¹⁴ Cf. M. Szalay, "La transformación de la persona: fantasía o imaginación", *Quien: revista de filosofía personalista* 4 (2016), pp. 67-87, <https://bit.ly/4cAhVGr>.

¹⁵ Cf. F. Martorell Campos, "Al infierno los cuerpos: el transhumanismo y el giro postmoderno de la utopía". *Thémata. Revista de Filosofía* 46 (2012 - Segundo semestre), pp. 489-496

¹⁶ Cf. S. Lumbreras Sancho, "Una perspectiva del mal en la ciencia y en la tecnología", *Cauriensia* 18 (2023), pp. 677-692, doi: 10.17398/2340-4256.18.677.

bioingeniería e inteligencia artificial, y que están a la base de las pretensiones transhumanistas.

Podemos señalar otros enfoques propios de nuestra época como son el populismo o el globalismo, pero estas tendencias no se enmarcan tanto en un pensamiento profundo sobre el ser humano, cuanto en un pensamiento político, social y cultural. Se trata de perspectivas que afectan a las relaciones entre individuos y son consecuencia de la aplicación de la tecnología a dichas relaciones a través de las redes sociales y, en general, del avance de las comunicaciones. Populismo y globalismo afectan a la percepción de sí, de la propia identidad diluida en el grupo; un grupo difícilmente delimitable dentro de dicha autopercepción como perteneciente a una globalidad tan amplia como la totalidad de la realidad del planeta Tierra. La difuminación de los límites en las relaciones, disolviendo nuestra identidad individual en la comunitaria con mayor relevancia que en otras épocas, o haciéndola depender de una imagen expuesta en las redes sociales y que no tiene por qué ser real. Una imagen, por tanto, a merced de la imaginación, del deseo propio, o ajeno manifestado en los *likes*. Retrotraerse a estos efectos se presenta como privilegio cuestionable de pocas personas. Para entrar en el mercado laboral resulta casi imprescindible tener un perfil en varias redes sociales. Inevitablemente, para sobrevivir, necesitamos percibirnos desde este tipo de relaciones virtuales, con perfiles que podemos hacer y deshacer hasta cierto punto. Se trata de espacios que pueden convertirse en oportunidades para crecer, o en lugares destructivos de otros o de la propia persona¹⁷, como no había sucedido en otras épocas. La distorsión de la autopercepción por el populismo y el globalismo convierten a estas corrientes culturales en objeto de reflexión filosófica, aunque se presenten en un primer momento como tendencias exclusivamente sociales o políticas¹⁸. Estas tendencias afectan también al ser relacional de la persona.

Los dos procesos que indicaba Y. N. Harari, derivan igualmente en una amplificación de las posibilidades de realización de un tipo de feminismo. En la clasificación de Peter Ludwig Berger y Brigitte Berger, se nombran cuatro tipos de feminismo¹⁹: 1) el que reconoce que las diferencias varón-mujer son innatas; 2) el que afirma que son en buena medida construcciones socioculturales; 3) el que considera que las mujeres son superiores; y 4) el que postula la naturaleza innata de las mujeres como diferente e igual. Simone de Beauvoir dialogaba con Betty Friedan en los siguientes términos: "*No woman should be authorized to stay at home to raise her children. Women should not have that choice, precisely because if there is such a choice, too many women*

¹⁷ Cf. L. F. López Martínez, "Suicidio, adolescencia, redes sociales e internet", *Norte de salud mental* XVII/ 63 (2020), pp. 25-36, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7553715>.

¹⁸ Cf. J. M. Burgos Velasco, "Personalismo y populismo: dos visiones de la democracia": en *La vitalidad del personalismo. Nuevos retos y perspectivas*, coord. por R. Casales, R. Sánchez, J. O. Real (México: UPAEP, 2018), pp. 331-344, <https://bit.ly/45rwUQC>.

¹⁹ Cf. *In difesa della famiglia borghese* (1984), Bologna: Il Mulino, pp. 81-ss.

will make that one"²⁰. [Ninguna mujer debería estar autorizada a quedarse en casa para cuidar de sus hijos. La sociedad debería ser totalmente diferente. Las mujeres no deben tener esa opción, precisamente porque si existiese una opción tal, demasiadas mujeres la elegirían]. Simone de Beauvoir quería señalar así la necesidad de separar sexo de procreación para que la mujer pudiera ponerse al nivel de la libertad sexual y laboral del varón. Según la clasificación anterior, esta afirmación encaja en el feminismo del segundo tipo y, eventualmente también en el tercero. De hecho, las mujeres posponen no pocas veces su embarazo en países occidentales para poder hacer carrera profesional²¹. Posponer sin correr el riesgo de perder la posibilidad de ser madre, presenta como deseable la congelación de óvulos, y, como avance futurible ya en experimentación, el uso de úteros artificiales²². Por otro lado, la externalización de la maternidad conlleva la posibilidad de ser padre sin madre o, cuanto menos, difuminando tanto la maternidad, como la paternidad y, por ende, la filiación, la masculinidad y la feminidad, aunque biológicamente sea necesario contar con el material genético correspondiente a un padre y una madre. En definitiva, nuestros cuerpos, identidades y relaciones más básicas se muestran manipulables en función del deseo y la imaginación²³.

En este contexto, podríamos hablar de una Edad Omega, no por la autodestrucción efectiva del ser humano en tanto que tal, pero sí por el cambio de percepción de sí respecto de la Edad Contemporánea y que conlleva un descentramiento de la persona en el discurso socialmente relevante. En la época actual, se podrá seguir siendo humanista²⁴, en la medida en que esta autopercepción esté mediada también por los centros espirituales de la persona capaces de trascendencia como son la inteligencia, la voluntad y la afectividad, y no sistemáticamente de manera primaria por los dinamismos más inmanentes de la imaginación y el deseo. Nuestro cuerpo, nuestra psique, nuestro espíritu, nuestras relaciones, precisan la integración de todos los dinamismos de la persona²⁵. Absolutizar uno o dos de ellos ha sido una constante histórica a partir especialmente de la modernidad: la insatisfacción que han producido tales absolutizaciones, ha impulsado el continuo cambio de énfasis en otros

²⁰ "Sex, Society, and the Female Dilemma: a dialogue between Simone de Beauvoir and Betty Friedan": en *Saturday Review*, 14 de junio de 1975, p. 18, <https://www.unz.com/print/SaturdayRev-1975jun14-00012>.

²¹ Cf. Instituto Nacional de Estadística, "Encuesta de Fecundidad 2018. Datos definitivos.": en *Notas de prensa*, 9 de abril de 2019, 6, https://www.ine.es/prensa/ef_2018_d.pdf; cf. también Schweizerische Eidgenossenschaft, *Familien in der Schweiz. Statistischer Bericht 2021* (Neuchâtel: BFS, 2021), p. 25, <https://bit.ly/45qkFnq>.

²² Cf. E. Eixarch et al., "An Artificial Placenta Experimental System in Sheep: Critical Issues for Successful Transition and Survival up to One Week": en *Biomedicines* 11/3 (2023), p. 702, doi: 10.3390/biomedicines11030702.

²³ Cf. S. Crespo Garrido, "Posfeminismo y transhumanismo: una relación histórica": en *Cuadernos de bioética* (2021), 32, 105, pp. 171-182, doi: 10.30444/CB.96.

²⁴ Cf. A. Enrique Pérez Luño, "El posthumanismo no es un humanismo": en *Cuadernos de Filosofía del Derecho* 44 (2021): 291-312, doi: 10.14198/DOXA2021.44.12.

²⁵ Cf. J. M. Burgos Velasco, *Antropología: una guía para la existencia* (2006⁶), Madrid: Palabra.

dinamismos. Del racionalismo hemos pasado al emotivismo, del emotivismo a la voluntad de poder en el nihilismo, y de la voluntad de poder a la angustia vital del existencialismo. Sin embargo, si indagamos acerca de la necesidad humana de relación como ser heteroautónomo, podemos elaborar un discurso desde el que reconocer la correspondencia entre la realidad y nuestros diferentes dinamismos. Se presentará como un camino más arduo tener que desentrañar un significado que hemos ido sometiendo a la absolutización de una perspectiva parcial a lo largo de la historia del pensamiento occidental, pero también más abierto a relaciones identitarias desde las que entender nuestro lugar en el mundo.

En cuanto al eugenismo, cuando lo que interesa a la ciencia no es conocer e integrar esos conocimientos, sino ante todo transformar para adaptar la realidad a los deseos generados desde la imaginación de una sociedad perfecta en términos de bioingeniería, eliminando los límites de nuestra condición indigente, sufriente, contingente ¿qué sentido tiene la existencia de seres humanos más incapaces que la media? Si la perfección y destino de la sociedad se sitúan en la eficiencia, poco lugar pueden encontrar en la sociedad; muy de otra manera será si se emplea la tecnología no como fin, sino como medio para hacer más digna su condición. La eugenesia como medio para realizar la aspiración posthumanista quedó ya claramente postulada en el siglo XX²⁶. La tendencia eugenista de las leyes que se están implementando en Europa respecto de ancianos o incluso niños²⁷, y el modo de llevarlas a la práctica, así como la justificación de dicha tendencia, nos sitúa de nuevo en un discurso que justifica el cambio de denominación de una época.

Por último, la tendencia ecologista podría interpretarse como una contrapartida al transhumanismo. En cierto modo así es, pero aquí depende de la acepción de ecologismo que tengamos en consideración. Si entendemos la especie humana como parte del ecosistema a conservar por ser producto de una venerada y laboriosa evolución biológica, la contraposición es patente. Pero si el ecologismo se entiende como movimiento que supedita la especie humana misma a la salvación del planeta por considerarla el origen de cambios meteorológicos perniciosos, entonces transhumanismo y ecologismo pueden establecer un punto de encuentro. El planteamiento es distinto, pues el fin aquí no es la tecnología, sino el ecosistema, pero el medio es el mismo: supeditar la especie humana. El fin del cuidado del planeta o de

²⁶ Cf. Rafael Monterde Ferrando, R., "Génesis histórica del transhumanismo: evolución de una idea.": en *Cuadernos de bioética* (2021), 32, 105, pp. 142-146, doi: 10.30444/CB.93.

²⁷ Países como Canadá, Colombia y Holanda plantean ampliar la eutanasia para niños. Cf. Isai Vjosa, "La muerte asistida podría ser una realidad para personas con trastornos mentales en Canadá", *The New York Times*, 2 de enero de 2024, <https://www.nytimes.com/es/2024/01/02/espanol/muerte-asistida-canada.html>; Agencia EFE, "Países Bajos impulsará una ley para extender la eutanasia a niños de entre 1 y 12 años con enfermedades terminales", *RTVE*, 15 de abril de 2023, <https://www.rtve.es/noticias/20230415/paises-bajos-regula-eutanasia-ninos-muerte-sea-inevitable/2438850.shtml>; Marcial Guillén, "Eutanasia para niños y adolescentes en Colombia, lo que dice el proyecto de Ley que comienza su trámite en el Congreso", *Infobae*, 27 de julio de 2022, <https://www.infobae.com/america/colombia/2022/07/27/eutanasia-para-ninos-y-adolescentes-en-colombia-lo-que-dice-el-proyecto-de-ley-que-comienza-su-tramite-en-el-congreso/>.

la eficacia del progreso deja de ser el bien del ser humano mismo, y, lo que hasta ahora se consideraba un medio, se convierte en fin. Si bien pueden considerarse fines antagónicos, o más o menos casualmente reaccionarios el uno respecto del otro; ecologismo en esta acepción y transhumanismo comparten una percepción del ser humano como *al servicio de*, con la posibilidad de tener que desaparecer o limitar en su acción. Ambas perspectivas apuntan hacia un cambio de paradigma en la manera de entender al ser humano desde su dignidad como fin en sí, o como energía vitalista y existencialista que ha de construir su sentido. En ambos, el sentido del hombre queda supeditado a una causa periférica, sea al nivel de lo deseable o de lo sostenible. El deseo de facto corre el riesgo de ponerse en el centro sin cortapisas, siguiendo lo políticamente correcto, la cultura *woke*, la revancha, o los dictados de la técnica según los cuales: si se puede, se debe. ¿Quién marcará entonces las pautas de la acción humana necesarias para ajustarse a lo deseable o sostenible? De nuevo, ¿quién controla al controlador? Siendo tendencias dispares, sitúan al hombre en lugares similares respecto a su importancia en el cosmos.

ACTIVIDADES

“Porque la mutación metafísica operada por la ciencia moderna conlleva la individuación, la vanidad, el odio y el deseo. En sí, el deseo, al contrario que el placer, es fuente de sufrimiento, odio e infelicidad. Esto lo sabían y enseñaban todos los filósofos: no sólo los budistas o los cristianos, sino todos los filósofos dignos de tal nombre. La solución de los utopistas, de Platón a Huxley pasando por Fourier, consiste en extinguir el deseo y el sufrimiento que provoca preconizando su inmediata satisfacción. En el extremo opuesto, la sociedad erótico-publicitaria en la que vivimos se empeña en organizar el deseo, en aumentar el deseo en proporciones inauditas, mientras mantiene la satisfacción en el ámbito de lo privado. Para que la sociedad funcione, para que continúe la competencia, el deseo tiene que crecer, extenderse y devorar la vida de los hombres.”

Houellebecq, Michel, *Las partículas elementales* (1999), Barcelona: Anagrama, p. 162.

1. ¿Por qué ha de extenderse el deseo para que nuestra sociedad funcione, según señala Houellebecq?
2. ¿Puede hablarse de “deseos naturales” en el caso del ser humano?

Taller personalista VI: ¿Veo el futuro propio y de la sociedad como una oportunidad vital por la que merece la pena seguir luchando? ¿tengo miedo del futuro o se me presenta como un reto más dentro del transcurrir de la historia? ¿considero que es posible seguir poniendo a la persona en el centro de sus acciones y no reducirla a la eficacia? ¿cómo me siento cuando intentan medir mi valor personal por mi eficacia? ¿Son mis deseos y mi imaginación el criterio último de las acciones que considero más significativas en mi

vida? ¿pienso que esto puede ser un error o que depende del campo de acción? ¿cuándo pienso que no sería adecuado poner estos deseos como criterio preferente de mis acciones?

Terminología

Antropología

Metafísica

Materialismo dialéctico

Dualismo

Hilemorfismo

Sesión de clausura. Conferencia magistral: ¿Occidente como modelo a imitar? Perspectivas de futuro.

RECURSOS BIBLIOGRÁFICOS

Jackson J. Spielvogel, *Historia universal: civilización de Occidente*. México D.F.: Cengage learning 2010, tomo 1 y 2, 7ª edición.

J. Pirenne, *Historia universal*. Barcelona: Éxito 1963, tomos I, V y VI.

C. Brinton, *Las ideas y los hombres*. Madrid: Aguilar 1957.

F. Copleston, *Historia de la Filosofía*, tomos 1-8.

R. Corcho y R. González, *Historia de la filosofía*. Madrid: Bruño 2009.

Philippe Nemo, *¿Qué es Occidente?*, La Rioja: UNIR 2018.

Santaniello, Weaver, "Nietzsche and the Jews: Christendom and Nazism": *Nietzsche & Jewish Culture*. Edited by Jacob Golomb. New York: Routledge 1997.

Revista divulgativa de historia: <https://www.lacrisidelahistoria.com/paz-de-westfalia/>

Vídeos de interés sobre la ingeniería romana y otros de la misma serie documental:

<https://ingenieriaromana.structuralia.com/>

<https://www.youtube.com/watch?v=n94qrQ-Gz4c>

Artículo divulgativo de interés sobre el derecho del ciudadano romano:

https://historia.nationalgeographic.com.es/a/privilegios-ser-ciudadano-romano_17835