TEXTO A

«Vemos en los seres que unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles que otros, y lo mismo sucede con las diversas cualidades. Pero el más y el menos se atribuye a las cosas según su diversa proximidad a lo máximo, y por esto se dice lo más caliente de lo que más se aproxima al máximo calor. Por tanto, ha de existir algo que sea verísimo, nobilísimo y óptimo, y por ello ente o ser supremo; pues, como dice el Filósofo, lo que es verdad máxima es máxima entidad. Ahora bien, lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que en aquel género existe, y así el fuego, que tiene el máximo calor, es causa del calor de todo lo caliente, según dice Aristóteles. Existe, por consiguiente, algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones, y a esto llamamos Dios.»

Santo Tomás, Suma Teológica 1ª Parte, cuestión 2, art. 3

TEXTO B

«Para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente. Por lo demás, la masa de los simples obreros –de la fuerza de trabajo excluida en masa del capital o de cualquier satisfacción, por limitada que ella sea– y, por tanto, la pérdida no puramente temporal de este mismo trabajo como fuente segura de vida, presupone, a través de la competencia, el mercado mundial. Por tanto, el proletariado sólo puede existir en un plano histórico-mundial, lo mismo que el comunismo, su acción, sólo puede llegar a cobrar realidad como existencia histórico universal. Existencia histórico-universal de los individuos, es decir, existencia de los individuos directamente vinculada a la historia universal.»

K. MARX, *La ideología alemana*, Introducción

© CENTRO DE ESTUDIOS LUIS VIVES

Cuestiones:

1: Sobre el texto elegido (2'5 puntos)

1.- Identifique la tesis principal defendida en el texto propuesto.

2.- Mediante un pequeño texto justificativo ponga en diálogo con algún otro autor, autora o corriente filosófica perteneciente a la misma o diferente época la cuestión discutida en el texto.

2: Responda solamente a una de las dos preguntas que se le plantean a continuación (2'5 puntos)

A: Exponga el problema de la *ser humano* en un autor, autora o corriente filosófica de la época antigua o medieval.

B: Exponga el problema de *la sociedad y/o la política* en un autor, autora o corriente filosófica de la época antigua o medieval.

3: Responda solamente a una de las dos preguntas que se le plantean a continuación (2'5 puntos)

A: Exponga el problema de *la realidad y/o el conocimiento* en un autor, autora o corriente filosófica de la época moderna.

B: Exponga el problema de *la ética y la moral* en un autor, autora o corriente filosófica de la época moderna.

4: Responda solamente a una de las dos preguntas que se le plantean a continuación (2'5 puntos)

A: Exponga el problema de *la ética y/o la moral* no en un autor, autora o corriente filosófica de la época contemporánea.

B: Exponga el problema de *Dios* en un autor, autora o corriente filosófica de la época contemporánea.

© CENTRO DE ESTUDIOS LUIS VIVES

SOLUCIONES

TEXTO A

«Vemos en los seres que unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles que otros, y lo mismo sucede con las diversas cualidades. Pero el más y el menos se atribuye a las cosas según su diversa proximidad a lo máximo, y por esto se dice lo más caliente de lo que más se aproxima al máximo calor. Por tanto, ha de existir algo que sea verísimo, nobilísimo y óptimo, y por ello ente o ser supremo; pues, como dice el Filósofo, lo que es verdad máxima es máxima entidad. Ahora bien, lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que en aquel género existe, y así el fuego, que tiene el máximo calor, es causa del calor de todo lo caliente, según dice Aristóteles. Existe, por consiguiente, algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones, y a esto llamamos Dios.»

Santo Tomás, Suma Teológica 1ª Parte, cuestión 2, art. 3

TEXTO B

«Para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente. Por lo demás, la masa de los simples obreros –de la fuerza de trabajo excluida en masa del capital o de cualquier satisfacción, por limitada que ella sea– y, por tanto, la pérdida no puramente temporal de este mismo trabajo como fuente segura de vida, presupone, a través de la competencia, el mercado mundial. Por tanto, el proletariado sólo puede existir en un plano histórico-mundial, lo mismo que el comunismo, su acción, sólo puede llegar a cobrar realidad como existencia histórico universal. Existencia histórico-universal de los individuos, es decir, existencia de los individuos directamente vinculada a la historia universal.»

K. MARX, *La ideología alemana*, Introducción

© CENTRO DE ESTUDIOS LUIS VIVES

Cuestiones:

1: Sobre el texto elegido (2'5 puntos)

1.- Identifique la tesis principal defendida en el texto propuesto.

Texto A

En el texto, Santo Tomás de Aquino defiende la existencia de Dios como el ser supremo, causa y fundamento de toda perfección en las cosas. Observa que en el mundo hay grados de perfección —unas cosas son más o menos buenas, verdaderas o nobles que otras— y sostiene que esos grados solo son posibles si existe un ser que posea la perfección en grado máximo. Así como todo lo caliente participa del calor por una fuente que es el calor máximo (el fuego, según el ejemplo aristotélico), también todo lo que es bueno o verdadero participa de la bondad y la verdad absolutas que existen en su grado más alto en Dios. Por tanto, Dios es la causa de toda perfección, el ser más pleno y perfecto, el origen del ser, la verdad y la bondad de todas las cosas.

En resumen, la tesis del texto es que la jerarquía de perfecciones que observamos en el mundo exige la existencia de un ser supremo que sea el origen de toda perfección: Dios.

Texto B

En este texto, Marx rechaza la idea del comunismo como un ideal teórico o modelo utópico que deba imponerse a la realidad desde fuera. En cambio, define el comunismo como un movimiento real, nacido de las condiciones materiales y sociales del presente, cuyo fin es superar el sistema capitalista y transformar las relaciones de producción existentes.

Para Marx, las ideas y los sistemas políticos no surgen de la imaginación ni de principios morales abstractos, sino de las condiciones concretas de la vida económica y social. Por eso, el comunismo no es una "meta" que haya que alcanzar siguiendo un plan, sino el resultado histórico de las contradicciones del capitalismo, especialmente del conflicto entre la burguesía y el proletariado.

El texto explica que este proceso es necesariamente mundial e histórico, porque el capitalismo ha creado un mercado global y ha extendido la dependencia económica a todo el planeta. Así, la clase obrera (el proletariado), explotada por el capital, solo puede emanciparse en un contexto también universal, mediante una transformación de la historia en su conjunto. En resumen, la tesis del texto es que el comunismo no es una idea idealista, sino un proceso histórico real que surge de las condiciones materiales del capitalismo y que sólo puede realizarse a escala mundial.

2.- Mediante un pequeño texto justificativo ponga en diálogo con algún otro autor, autora o corriente filosófica perteneciente a la misma o diferente época la cuestión discutida en el texto.

Texto A

La argumentación de Santo Tomás se inspira claramente en Aristóteles, aunque la desarrolla dentro de un marco cristiano. Aristóteles había afirmado la existencia de un "Primer Motor inmóvil", causa última del movimiento del universo, caracterizado por su perfección y su absoluta actualidad. Sin embargo, el Dios aristotélico no es creador del mundo ni providente, sino un principio puramente metafísico. Tomás de Aquino toma esta noción aristotélica de perfección y

© CENTRO DE ESTUDIOS LUIS VIVES

causalidad y la transforma desde la fe cristiana: su Dios no solo es el ser más perfecto, sino también creador, causa eficiente y final del universo, y además un ser personal.

Por otro lado, el pensamiento de Santo Tomás puede ponerse en contraste con la filosofía moderna de Kant, quien criticará las "pruebas racionales" de la existencia de Dios, entre ellas la de los grados de perfección. Para Kant, no es posible demostrar la existencia de Dios mediante argumentos teóricos, porque el conocimiento humano se limita a los fenómenos y no puede alcanzar lo que está más allá de la experiencia. Según él, la idea de Dios tiene valor moral, no demostrativo: sirve como un ideal regulativo de la razón práctica, pero no puede probarse racionalmente.

Así, mientras que Santo Tomás afirma que la razón puede demostrar la existencia de Dios observando el orden y las perfecciones del mundo, Kant sostiene que la existencia de Dios es una cuestión de fe y de razón práctica, no de conocimiento teórico. El contraste entre ambos muestra el paso de una filosofía teocéntrica medieval, en la que Dios es la clave para entender el mundo, a una filosofía moderna centrada en los límites del conocimiento humano.

Texto B

En el texto propuesto, Marx entiende el comunismo no como un ideal que deba imponerse a la realidad, sino como un movimiento histórico y material que nace de las condiciones concretas del capitalismo. Esto significa que, para Marx, la realidad no debe ajustarse a las ideas, sino que las ideas surgen de la realidad. Su pensamiento parte de la observación de los hechos económicos y sociales: las relaciones de producción, la lucha de clases y las estructuras materiales de la sociedad. El cambio social, por tanto, no se logra a través del pensamiento o de la educación moral, sino mediante la transformación práctica de las condiciones materiales.

Esta concepción contrasta profundamente con la de Platón, representante del idealismo clásico. Para Platón, la verdadera realidad no está en el mundo sensible, cambiante y material, sino en el mundo inteligible de las Ideas eternas, que constituyen el modelo perfecto de todo lo existente. El conocimiento y la organización justa de la sociedad deben basarse en esas Ideas, especialmente en la Idea del Bien, que orienta la verdad y la justicia. En la *República*, Platón propone precisamente un ideal de sociedad justa diseñado desde la razón, donde cada persona ocupa el lugar que le corresponde según su naturaleza.

Así, mientras que Platón piensa que las ideas deben gobernar la realidad, Marx sostiene que la realidad material es la que determina las ideas. Platón parte de un enfoque idealista y racionalista, que confía en la razón como guía del orden justo; Marx, en cambio, desarrolla un enfoque materialista e histórico, que entiende las ideas y los sistemas morales o políticos como productos de las condiciones económicas.

Para Platón, la tarea del filósofo consiste en contemplar las Ideas y aplicarlas a la organización de la ciudad; para Marx, la tarea del filósofo es transformar el mundo, no solo interpretarlo. En palabras del propio Marx: *"Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diversos modos; de lo que se trata es de transformarlo."*

En resumen, mientras Platón busca ajustar la realidad a un modelo ideal de justicia, Marx busca transformar la realidad concreta desde las fuerzas materiales que ya existen en ella. Platón propone un ideal eterno y racional; Marx describe un proceso histórico y práctico. Ambos aspiran a una sociedad mejor, pero desde caminos opuestos: uno desde las Ideas, el otro desde la materia.

© CENTRO DE ESTUDIOS LUIS VIVES

2: Responda solamente a una de las dos preguntas que se le plantean a continuación (2'5 puntos)

A: Exponga el problema de la *ser humano* en un autor, autora o corriente filosófica de la época antigua o medieval.

El Problema del *Ser Humano* en Platón

En la filosofía de Platón, el ser humano ocupa un lugar central porque constituye el punto de unión entre el mundo sensible y el mundo inteligible, es decir, entre lo material y lo espiritual. Comprender al ser humano es, por tanto, comprender su doble naturaleza: corporal y racional. Este es precisamente el núcleo del llamado "problema del ser humano" en Platón, que consiste en explicar cómo puede un mismo ser pertenecer a dos realidades tan diferentes y qué consecuencias tiene eso para su conocimiento, su vida moral y su destino último.

Platón considera que el ser humano es un compuesto de alma y cuerpo, pero ambos no tienen el mismo valor ni la misma dignidad. El cuerpo pertenece al mundo sensible, el mundo de las cosas materiales, cambiantes y perecederas, que sólo ofrecen una apariencia imperfecta de la verdadera realidad. El alma, en cambio, pertenece al mundo inteligible, el mundo de las Ideas eternas, inmutables y perfectas. Por ello, el alma es el principio esencial y más valioso del ser humano: lo que nos hace verdaderamente quienes somos. El cuerpo, por el contrario, es visto como una cárcel o un obstáculo que limita y distrae al alma de su auténtica misión. Esta concepción dualista del ser humano se inspira en parte en las ideas órficas y pitagóricas que influenciaron a Platón, donde el alma se considera una realidad divina que ha caído en el cuerpo como castigo o degradación.

Según Platón, el alma humana es inmortal y preexiste al cuerpo. Antes de encarnarse, el alma habitaba en el mundo de las Ideas, donde contemplaba directamente las esencias puras de todas las cosas. Pero al unirse al cuerpo, el alma olvida ese conocimiento y queda sometida a los deseos, pasiones y necesidades materiales. De ahí que el conocimiento verdadero consista en recordar (anamnesis) lo que el alma ya conoció antes de su unión con el cuerpo. Así, el proceso de aprender es, en realidad, un proceso de reminiscencia: mediante la reflexión filosófica, el alma va recordando las Ideas que contempló, especialmente la Idea del Bien, que representa la perfección suprema y el fin último de toda existencia.

Este planteamiento tiene consecuencias éticas y políticas muy profundas. Si el alma es lo que nos define, y si su felicidad consiste en liberarse de las ataduras del cuerpo para contemplar las realidades inteligibles, entonces la vida humana debe orientarse hacia la purificación y el conocimiento. Platón compara la existencia humana con la situación de los prisioneros en la caverna (en el mito del libro VII de *La República*): los hombres viven encadenados, viendo solo sombras, creyendo que son la realidad. El filósofo es aquel que logra liberarse de esas cadenas, salir de la caverna y contemplar la verdadera luz del sol, símbolo de la Idea del Bien. Pero esa liberación no es solo intelectual, sino también moral: el alma debe dominar los apetitos del cuerpo mediante la razón.

En su teoría del alma, Platón distingue tres partes o dimensiones: la racional, la irascible y la concupiscible. La parte racional, propia del alma superior, busca la verdad y el conocimiento; la irascible se asocia con el valor, el honor y la voluntad; y la concupiscible, con los deseos y placeres del cuerpo. La justicia en el individuo se alcanza cuando cada parte del alma cumple su función y la razón gobierna sobre las otras. Así, el equilibrio interior del ser humano refleja el orden y la

© CENTRO DE ESTUDIOS LUIS VIVES

armonía del mundo inteligible. Esta estructura del alma se proyecta también en su teoría política, donde cada clase social (gobernantes, guardianes y productores) corresponde a una de esas partes, de modo que la justicia en la polis es un reflejo de la justicia en el alma.

En definitiva, el problema del ser humano en Platón se resuelve entendiendo que la verdadera naturaleza humana no es corporal, sino espiritual. El hombre es, ante todo, un alma racional que accidentalmente habita un cuerpo. Su destino es liberarse progresivamente de la ignorancia y de la esclavitud de los sentidos, para elevarse al conocimiento de las Ideas y alcanzar la contemplación del Bien. La vida filosófica, por tanto, es el camino de retorno del alma a su auténtico hogar, el mundo inteligible. Solo quien orienta su existencia hacia la verdad y la justicia puede lograr la auténtica felicidad, que no depende de los placeres ni de los bienes materiales, sino del perfeccionamiento del alma y de su unión con lo divino.

B: Exponga el problema de *la sociedad y/o la política* en un autor, autora o corriente filosófica de la época antigua o medieval.

El Problema de la Política en Aristóteles

En el pensamiento de Aristóteles, la política es la culminación de la ética, ya que el ser humano solo puede alcanzar una vida virtuosa dentro de una comunidad organizada. Para Aristóteles, el ser humano es, por naturaleza, un "animal político" (*zoon politikon*), y su realización plena solo es posible en el contexto de la *polis* (ciudad-estado). Esta idea se basa en la premisa de que el ser humano es un ser social que requiere de la interacción con otros para desarrollar su capacidad moral y racional. La política, por tanto, no es solo un medio para vivir, sino para vivir bien, en virtud y felicidad.

Aristóteles sostiene que el hombre en soledad es algo antinatural. Si la naturaleza le ha otorgado el don de la palabra, es precisamente para que pueda comunicarse y deliberar con otros sobre cuestiones de justicia y bien común. El lenguaje, según Aristóteles, es lo que permite al ser humano no solo expresar sus necesidades, sino también discernir lo justo de lo injusto, lo virtuoso de lo vicioso. Esta capacidad de deliberación es esencial para la vida en comunidad, y solo en la *polis* puede alcanzar su máxima expresión.

La *polis*, en la visión aristotélica, es el resultado de la evolución de varias asociaciones menores. La familia es la asociación más básica, compuesta por padre, madre, hijos y esclavos, organizada de manera jerárquica con el jefe de familia al mando. Varias familias se agrupan en una aldea o tribu para obtener beneficios comunes, y la unión de aldeas da lugar a la ciudad o polis. Este proceso culmina en la creación de una comunidad autosuficiente donde los hombres no solo se asocian para sobrevivir, sino para vivir bien y alcanzar la felicidad (*eudaimonía*), que es el fin último de la vida política.

Aristóteles analiza los diferentes tipos de gobierno para determinar cuál es el más justo y humano. Distingue entre sistemas justos e injustos. Los sistemas justos son aquellos en los que el gobierno busca el bien común, y pueden ser:

- Monarquía: el gobierno de uno solo, que reina con justicia.
- Aristocracia: el gobierno de los mejores, basado en la virtud y la sabiduría.
- Democracia (o *politeia*, en su sentido positivo): el gobierno de muchos, donde se gobierna en beneficio de todos.

© CENTRO DE ESTUDIOS LUIS VIVES

En contraste, los sistemas injustos son las formas degeneradas de los anteriores, en los cuales el gobierno persigue intereses egoístas:

- Tiranía: la corrupción de la monarquía, donde uno gobierna solo para su beneficio personal.
- Oligarquía: la corrupción de la aristocracia, donde los ricos gobiernan para sus propios intereses.
- Demagogia: la corrupción de la democracia, donde se manipula a las masas para el beneficio de unos pocos.

Aristóteles concluye que el mejor sistema de gobierno es una forma mixta, en la que prevalece una clase media fuerte y equilibrada. Este sistema mixto, que combina elementos de aristocracia y democracia, evita los extremos de la riqueza y la pobreza, y crea una estructura política más estable y justa. Aquí aplica su principio ético del "justo medio", según el cual la virtud se encuentra en un punto intermedio entre los excesos.

Sin embargo, Aristóteles no concibe la felicidad política como algo accesible para todos los habitantes de la *polis*. Solo los hombres libres de las categorías superiores —guerreros, sacerdotes y magistrados— pueden aspirar a la felicidad, ya que son los únicos que pueden dedicarse a la vida del pensamiento y a la actividad política. Los esclavos, mujeres, niños, artesanos, labradores y mercaderes están excluidos de esta realización plena, ya que su rol en la sociedad es satisfacer las necesidades materiales de los ciudadanos libres.

Para Aristóteles, esta exclusión es tanto natural como justa, ya que cree que no todos los individuos tienen la capacidad o las condiciones para dedicarse al ejercicio de la virtud política y la contemplación filosófica. En este sentido, la justicia política aristotélica está profundamente vinculada a su visión jerárquica de la sociedad, donde solo unos pocos pueden alcanzar el verdadero bien y la felicidad, mientras que otros se encargan de los trabajos necesarios para sostener esa vida ideal.

En conclusión, la política en Aristóteles no solo es el marco en el que se desarrolla la vida virtuosa, sino también la vía para alcanzar la felicidad. No obstante, esta felicidad es vista como un privilegio reservado para una élite de ciudadanos libres, mientras que la mayoría de la población queda excluida de esta posibilidad.

© CENTRO DE ESTUDIOS LUIS VIVES

3: Responda solamente a una de las dos preguntas que se le plantean a continuación (2'5 puntos)

A: Exponga el problema de *la realidad y/o el conocimiento* en un autor, autora o corriente filosófica de la época moderna.

El Problema del Conocimiento en Hume

David Hume, en su obra *Investigación sobre el entendimiento humano*, aborda de manera radical el problema del conocimiento, defendiendo que todo conocimiento humano procede exclusivamente de la experiencia sensorial. Para Hume, la mente humana no tiene ideas innatas al nacer; es una hoja en blanco que se va llenando de contenido a medida que se perciben impresiones del mundo exterior. A partir de esta base empirista, Hume ofrece una crítica profunda a las nociones tradicionales sobre el conocimiento, la causalidad y las ideas abstractas.

Hume distingue entre dos tipos de percepciones: las impresiones y las ideas, diferenciadas por su grado de intensidad o viveza. Las impresiones son las percepciones más vívidas e inmediatas, aquellas que recibimos directamente a través de los sentidos, como ver un color, sentir frío o escuchar un sonido. Estas impresiones pueden ser de dos tipos: de sensación (aquellas que provienen del contacto directo con el mundo exterior, como el dolor o el calor) y de reflexión (las que se generan a partir de nuestras ideas internas, como los sentimientos derivados del pensamiento). Hume admite que no conoce el origen último de las impresiones de sensación, pero las identifica como la fuente de todo el conocimiento.

Las ideas, por otro lado, son imágenes más débiles de las impresiones; cuando razonamos o pensamos, lo hacemos utilizando estas ideas. Para Hume, las ideas son simplemente copias menos intensas de las impresiones, lo que implica que una idea solo puede surgir si ha habido previamente una impresión correspondiente. Por ejemplo, la idea de un árbol deriva de la percepción visual del árbol en el mundo exterior. Así, Hume rechaza por completo la idea de que las ideas puedan ser innatas, insistiendo en que todas nuestras ideas tienen su origen en impresiones sensoriales previas.

Hume también introduce una distinción entre percepciones simples y complejas. Las percepciones simples son indivisibles, como el color de una manzana, mientras que las percepciones complejas son aquellas que pueden dividirse en partes, como la idea de la manzana en su conjunto (que incluye su forma, tamaño, color y sabor). Las ideas simples se almacenan en la memoria, mientras que la imaginación, que es la facultad superior de la mente, es capaz de combinar y asociar ideas simples para crear nuevas ideas, ya sea de forma coherente o arbitraria.

La imaginación en Hume funciona mediante tres leyes fundamentales de asociación de ideas:

- Ley de semejanza: asociamos una idea con otra que le es semejante. Por ejemplo, al ver la fotografía de una persona, nuestra mente evoca la imagen de esa persona.
- Ley de contigüidad espacio-temporal: asociamos ideas de objetos que están contiguos en espacio o tiempo. Por ejemplo, si se nos menciona una habitación de una casa, podemos imaginar el resto de las habitaciones.
- Ley de causalidad: al experimentar un efecto, la mente inmediatamente busca la idea de su causa. Por ejemplo, si vemos que algo se quema, concluimos que el fuego es la causa de la quema.

© CENTRO DE ESTUDIOS LUIS VIVES

En relación con la causalidad, Hume introduce una crítica radical. Sostiene que la relación causa-efecto no es una verdad innata ni una necesidad lógica. La idea de causalidad surge únicamente de la costumbre o hábito de ver ciertos eventos ocurrir juntos repetidamente. Es decir, no hay una conexión necesaria que nos permita afirmar que, porque algo ocurrió en el pasado, ocurrirá de la misma manera en el futuro. Por ejemplo, el hecho de que siempre haya llovido al observar nubes oscuras no nos garantiza que siempre ocurrirá así; simplemente hemos adquirido el hábito de asociar la lluvia con esas nubes, pero esta inferencia no está fundamentada en una certeza lógica.

Esta crítica al principio de causalidad lleva a Hume a un escepticismo respecto a nuestro conocimiento del mundo. No podemos afirmar con certeza que un evento provocará otro a menos que tengamos la percepción directa en el momento, lo que implica que nuestras creencias sobre el futuro son solo probabilísticas, no seguras.

En cuanto al conocimiento científico, Hume divide las proposiciones en dos tipos:

- Relaciones de ideas: estas pertenecen al ámbito de las matemáticas y la lógica. Son proposiciones que son verdaderas por sí mismas y no dependen de la experiencia. Por ejemplo, afirmar que 1+1=2 es una verdad demostrable sin necesidad de recurrir al mundo exterior. Estas proposiciones son necesarias y no pueden ser falsas, como la afirmación de que un triángulo tiene tres lados.
- Cuestiones de hecho: estas se refieren a proposiciones que dependen de la experiencia y no implican una necesidad lógica. Por ejemplo, "el sol saldrá mañana" es una afirmación basada en la observación pasada, pero no hay una necesidad lógica que garantice que siempre será así. Las cuestiones de hecho, por lo tanto, son contingentes y se basan en la probabilidad, no en la certeza absoluta.

Hume concluye que el conocimiento humano tiene sus límites y que la base de todo saber es la experiencia, pero esta dependencia exclusiva de la experiencia conlleva un cierto escepticismo. No podemos conocer la realidad última de las cosas ni inferir con certeza lo que ocurrirá en el futuro, solo podemos basarnos en nuestras experiencias pasadas y en la costumbre.

En resumen, Hume propone un modelo empirista del conocimiento donde todas las ideas derivan de impresiones sensoriales, y la imaginación asocia esas ideas según reglas de semejanza, contigüidad y causalidad. Sin embargo, introduce una profunda duda sobre la fiabilidad de nuestras inferencias, especialmente en relación con la causalidad, lo que marca una ruptura significativa con las concepciones anteriores del conocimiento y abre paso a un escepticismo moderado en el ámbito filosófico.

B: Exponga el problema de *la ética y la moral* en un autor, autora o corriente filosófica de la época moderna.

El Problema de la Ética en Kant

En su obra *Crítica de la razón práctica*, Kant aborda la cuestión central de la ética al intentar responder a la pregunta: ¿Qué debo hacer? Su objetivo es establecer una ética que no dependa de consideraciones externas ni de principios cambiantes, sino de principios universales y necesarios que se deriven de la propia razón. Esta obra representa un punto culminante en su filosofía moral, donde Kant propone una ética formal, basada en el imperativo categórico, que establece normas absolutas para la conducta humana. Para Kant, el comportamiento moral debe ser guiado por

© CENTRO DE ESTUDIOS LUIS VIVES

principios racionales a priori, lo que significa que estos principios son independientes de la experiencia y aplicables a cualquier ser racional.

Kant realiza una crítica de las éticas anteriores, a las que denomina éticas materiales, por considerar que se basan en principios que no son universales ni necesarios. Estas éticas son:

- Materiales: porque ofrecen un contenido concreto sobre lo que se debe hacer (acciones buenas o malas según determinadas circunstancias).
- Finalistas: las acciones son juzgadas buenas o malas en función de la consecución de un fin, como la felicidad, lo que implica que no son buenas o malas en sí mismas.
- Hipotéticas: dependen de imperativos que se basan en experiencias concretas, por lo que son principios subjetivos y aplicables solo en situaciones particulares.
- Heterónomas: su contenido cambia según el contexto social o histórico, lo que significa que no tienen validez universal.

Frente a estas éticas, Kant propone una ética formal, que se caracteriza por ser a priori, universal y necesaria. Esta ética no dicta qué acciones específicas deben realizarse, sino que establece la forma en que las acciones deben ser evaluadas moralmente: cualquier acto debe ser juzgado a partir de su conformidad con la ley moral, que surge de la razón. El centro de esta ética es el imperativo categórico, un mandato incondicional que obliga a obrar sin depender de fines o condiciones externas. Kant formula el imperativo categórico en varias versiones, todas ellas subrayando la universalidad y necesidad de las normas morales.

El imperativo categórico se enuncia de la siguiente manera: "Obra solo de acuerdo con la máxima por la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal". Esto significa que antes de actuar, debemos preguntarnos si la norma que guía nuestra acción podría ser adoptada por todos sin contradicción. Así, Kant propone una moral que es:

- Única: en contraposición a las éticas materiales que presentan múltiples mandatos, la ética kantiana sigue un único mandato universal.
- Universal: el imperativo categórico debe aplicarse a todos los seres humanos, sin excepciones, independientemente de sus circunstancias particulares.
- Necesaria: es una exigencia de la razón misma, que no admite otra opción que actuar conforme al deber.
- Apodíctica: no deja margen para obrar de otra manera; la razón dicta que se debe actuar conforme al imperativo categórico de manera incondicional.

Kant también formula otras versiones del imperativo categórico, como: "Obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza", que refuerza la idea de que nuestras acciones deben tener la misma consistencia que las leyes naturales; y "Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu propia persona como en la de cualquier otro, siempre a la vez como un fin, nunca simplemente como un medio", que subraya la importancia de tratar a todas las personas con dignidad y respeto, nunca instrumentalizándolas.

Para Kant, el deber es la clave de la moralidad: la voluntad moral se define por la capacidad de seguir la ley moral de manera autónoma, es decir, por el propio reconocimiento racional de la validez universal de la ley. La autonomía de la voluntad es lo que distingue la moral kantiana de

© CENTRO DE ESTUDIOS LUIS VIVES

otras éticas heterónomas, donde el comportamiento es determinado por factores externos o fines particulares.

En la ética kantiana, es crucial entender qué significa obrar por deber. Kant distingue entre tres tipos de acciones:

- Acciones contrarias al deber: son inmorales y, en muchos casos, también ilegales (como el asesinato).
- Acciones conformes al deber: son acciones correctas, pero no necesariamente morales si se realizan por un interés personal (como ayudar a alguien para obtener un beneficio).
- Acciones por deber: son las verdaderamente morales, ya que se realizan únicamente porque se reconoce que es lo que la ley moral exige, sin motivaciones egoístas o subjetivas.

Kant reconoce que actuar conforme al deber no necesariamente conduce a la felicidad. De hecho, su ética se distancia de las anteriores en la medida en que no vincula directamente la virtud con la felicidad. Para Kant, la virtud y la felicidad no siempre coinciden, lo que plantea lo que él llama una paradoja de la razón práctica: la unión de virtud y felicidad, que sería el bien supremo, no puede alcanzarse en el mundo de los fenómenos, sino solo en el mundo de los noúmenos, es decir, en un ámbito más allá de lo que percibimos con los sentidos.

Este dilema moral lleva a Kant a proponer tres postulados fundamentales que son necesarios para que la moralidad sea posible:

- La libertad: el ser humano debe ser libre para actuar conforme a la ley moral, ya que sin libertad no habría moralidad.
- La inmortalidad del alma: como una sola vida no es suficiente para alcanzar el bien supremo (la unión de virtud y felicidad), debe postularse la inmortalidad del alma, que permitirá continuar buscando este fin en un plano eterno.
- La existencia de Dios: Dios es necesario como garantía de que la felicidad y la virtud puedan reconciliarse en un orden moral universal. Aunque la ética kantiana no es finalista, postula a Dios como la figura que asegura que los seres virtuosos sean dignos de la felicidad.

En conclusión, la ética kantiana es una ética del deber, basada en principios racionales y universales. El imperativo categórico es la ley moral absoluta que guía las acciones, y la moralidad se define por la capacidad autónoma del ser humano de actuar conforme a esta ley, sin depender de deseos o inclinaciones particulares. Sin embargo, Kant reconoce que la realización plena del bien supremo (la unión de virtud y felicidad) solo es posible más allá de este mundo, lo que justifica los postulados de la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios.

© CENTRO DE ESTUDIOS LUIS VIVES

4: Responda solamente a una de las dos preguntas que se le plantean a continuación (2'5 puntos)

A: Exponga el problema de *la ética y/o la moral* no en un autor, autora o corriente filosófica de la época contemporánea.

El Problema de *la ética y/o la moral* en Arendt

En la filosofía de Hannah Arendt, el problema de la ética surge a partir de una reflexión profunda sobre la condición humana y, especialmente, sobre la posibilidad del mal en el mundo moderno. Arendt no fue una filósofa moral en el sentido clásico, pero toda su obra está atravesada por una preocupación ética fundamental: ¿cómo puede el ser humano actuar correctamente en un mundo donde los sistemas políticos, las ideologías y la obediencia ciega parecen haber anulado la responsabilidad individual? Esta pregunta se volvió urgente para Arendt tras su análisis del totalitarismo y, sobre todo, después de presenciar el juicio de Adolf Eichmann, un burócrata nazi aparentemente "normal" que había participado en la organización del Holocausto.

Para Arendt, la gran crisis ética de la modernidad se manifiesta en lo que ella denominó "la banalidad del mal". Con esta expresión no quiso decir que el mal sea algo trivial o poco importante, sino que, en el mundo contemporáneo, el mal ya no proviene necesariamente de individuos monstruosos o perversos, sino de personas corrientes que dejan de pensar críticamente y se limitan a obedecer órdenes o seguir normas sin reflexionar sobre sus consecuencias morales. Eichmann no era un demonio, sino un funcionario que cumplía su trabajo sin cuestionarlo. Esta ausencia de pensamiento, esta incapacidad para ponerse en el lugar del otro y juzgar por uno mismo, es para Arendt el origen más profundo del mal ético.

Por eso, la raíz de la ética, según Arendt, no se encuentra en códigos morales abstractos ni en leyes universales, sino en la capacidad de pensar. Pensar, para ella, no significa simplemente razonar o acumular conocimientos, sino mantener un diálogo interior con uno mismo, examinar las propias acciones y preguntarse: "¿Podría vivir conmigo mismo después de hacer esto?". La ética no depende de la obediencia, sino del juicio personal. Cuando el ser humano renuncia a pensar por sí mismo, pierde la brújula moral y se convierte en cómplice de cualquier atrocidad.

En su obra *La vida del espíritu*, Arendt distingue tres actividades fundamentales: pensar, querer y juzgar. De ellas, el **juicio** tiene una importancia especial en el ámbito ético, porque permite valorar los hechos concretos, comprender las circunstancias y tomar decisiones responsables. Arendt se inspira aquí en Kant, pero transforma su filosofía: el juicio moral no se basa en seguir una regla universal, sino en la capacidad de imaginar el punto de vista de los demás, de ponerse en su lugar y evaluar lo que es justo o injusto desde una perspectiva humana compartida. De este modo, la ética para Arendt se construye en el espacio público, en la relación con los otros, y no en la soledad de la conciencia cerrada sobre sí misma.

Otro aspecto esencial del pensamiento ético de Arendt es su defensa de la acción libre y responsable. En su libro *La condición humana*, distingue entre tres dimensiones de la vida activa: el trabajo, la labor y la acción. Solo la acción, que consiste en iniciar algo nuevo y relacionarse con los demás a través de la palabra y los actos, expresa verdaderamente la libertad humana. Ser libre, para Arendt, no significa hacer lo que se quiera sin límites, sino tener la capacidad de comenzar, de romper la inercia de lo establecido y de responder moralmente por los propios actos. La libertad

© CENTRO DE ESTUDIOS LUIS VIVES

y la responsabilidad son inseparables. Cuando el individuo actúa desde su libertad, asume también las consecuencias éticas de lo que hace.

El problema ético se agrava, según Arendt, cuando las sociedades modernas sustituyen la acción y el juicio moral por la obediencia burocrática o la conformidad social. En los regímenes totalitarios, las personas dejan de actuar como sujetos morales para convertirse en piezas de una maquinaria impersonal. Lo terrible del mal moderno es precisamente que puede realizarse sin maldad consciente, sin odio, solo por falta de reflexión y de coraje para actuar de otro modo. En este sentido, la ética arendtiana no se apoya en mandamientos ni en ideales trascendentes, sino en la necesidad de mantener viva la capacidad de pensar, juzgar y actuar con responsabilidad en cada situación concreta.

En última instancia, el problema de la ética en Arendt es el problema de cómo seguir siendo humanos en un mundo donde el pensamiento se ha vuelto superficial, la acción está condicionada por estructuras impersonales y la conciencia moral parece anestesiada. Su respuesta es clara: solo el ejercicio constante del pensamiento y del juicio puede impedir que el mal vuelva a hacerse posible. Pensar nos protege de la barbarie porque nos obliga a enfrentarnos con nosotros mismos, a examinar lo que hacemos y a preguntarnos si podríamos convivir con nuestras propias decisiones. Así, la ética, para Arendt, no es una doctrina ni una lista de deberes, sino una práctica viva de la responsabilidad y la reflexión, una tarea que cada ser humano debe asumir en solitario, pero siempre en relación con los demás.

B: Exponga el problema de *Dios* en un autor, autora o corriente filosófica de la época contemporánea.

El Problema de Dios en Nietzsche

En la filosofía de Friedrich Nietzsche, el problema de Dios ocupa un lugar central, especialmente en su crítica a la moral y la cultura occidental. Nietzsche no aborda la existencia de Dios desde un punto de vista teológico o metafísico, sino que lo analiza desde una perspectiva cultural, histórica y moral. Su famosa proclamación de la "muerte de Dios" simboliza la crisis de los valores tradicionales que ha dominado la civilización occidental durante siglos. Este concepto tiene profundas implicaciones tanto para la religión como para la moral, ya que Dios ha sido, en la historia occidental, la fuente y garante de los valores absolutos.

En su obra *Así habló Zaratustra* y en *La gaya ciencia*, Nietzsche anuncia: "Dios ha muerto", una frase que no debe interpretarse literalmente, sino como una metáfora del colapso de los valores absolutos y trascendentales que habían estructurado la vida y el pensamiento europeo hasta ese momento. La "muerte de Dios" es el reconocimiento de que las creencias en un ser divino y en una moral objetiva y universal han perdido su poder y sentido en la vida moderna. La causa principal de esta muerte no es un ataque filosófico directo, sino la evolución del pensamiento y la cultura en Occidente, particularmente el auge del racionalismo y la ciencia, que han minado las bases de la fe en Dios y en los valores trascendentes.

Nietzsche identifica a Dios con la moral cristiana, y sostiene que esta moral ha sido una herramienta para la decadencia del ser humano. Según Nietzsche, el cristianismo y su noción de un Dios moral han impuesto valores que promueven la debilidad, el resentimiento y la sumisión, lo que él llama la moral de los esclavos. Estos valores, como la humildad, la compasión y el sacrificio,

son contrarios a los instintos vitales de la vida humana, que Nietzsche cree que deberían orientarse hacia la afirmación de la vida, la fuerza y la grandeza. Al situar a Dios como el centro de la moral, el cristianismo ha alienado al ser humano de su verdadera naturaleza y ha fomentado un desprecio por lo terrenal en favor de lo trascendente.

Con la muerte de Dios, Nietzsche diagnostica una crisis de nihilismo. El nihilismo es la condición en la que los antiguos valores pierden su validez, pero no se han reemplazado por nuevos valores. Esto deja al ser humano en una situación peligrosa, en la que ya no puede depender de un fundamento trascendental para sus creencias o su moral. Según Nietzsche, el desafío es superar el nihilismo y encontrar una nueva forma de vivir y valorar el mundo sin recurrir a Dios o a verdades absolutas. Esta es una tarea que Nietzsche asigna al superhombre (*Übermensch*), una figura que simboliza la capacidad del ser humano para crear sus propios valores y dar sentido a la vida por sí mismo.

El superhombre es la respuesta de Nietzsche a la muerte de Dios. Con la desaparición de los valores tradicionales, el superhombre representa un individuo capaz de superar el nihilismo y de crear nuevas formas de valorar la vida basadas en su propio poder, creatividad y afirmación de la existencia. Este nuevo individuo no se somete a valores externos o trascendentes, sino que se convierte en el creador de su propio sentido. La ética del superhombre es una ética de la voluntad de poder, una fuerza vital que impulsa al ser humano a superarse continuamente, a alcanzar la excelencia y a trascender sus propias limitaciones.

En su crítica a Dios, Nietzsche también desarrolla su famosa idea del eterno retorno, que plantea que la vida y el universo se repiten cíclicamente de manera infinita. Para Nietzsche, la aceptación del eterno retorno es un acto de máxima afirmación de la vida. Dado que ya no hay un Dios o un más allá que dé sentido a la vida, la única forma de darle valor a la existencia es asumir que cada momento de nuestra vida se repetirá eternamente, y, aun así, estar dispuestos a vivir de forma que aceptaríamos esa repetición. Este concepto desafía la idea de un propósito trascendente o un fin último, y en cambio insta a valorar y afirmar cada instante como si fuera el único.

En resumen, el problema de Dios en Nietzsche no se refiere simplemente a la existencia o inexistencia de una entidad divina, sino a las implicaciones culturales, morales y existenciales de la creencia en Dios. Para Nietzsche, la muerte de Dios significa el colapso de los valores absolutos que han sostenido la cultura occidental. Este colapso abre la puerta al nihilismo, pero también al surgimiento de nuevas formas de vida y valoración. La figura del superhombre y el concepto del eterno retorno son las respuestas de Nietzsche a esta crisis, proponiendo una afirmación radical de la vida en ausencia de un fundamento trascendental o divino.

© CENTRO DE ESTUDIOS LUIS VIVES