

TEXTO A

«Ahora bien, de todas estas ideas, unas parecen haber nacido conmigo, otras, serme ajenas y venir de fuera, y las demás, haber sido construidas e inventadas por mí mismo. Pues, aunque tenga la facultad de concebir eso que en general llamamos una cosa, o una verdad, o un pensamiento, me parece que eso no lo tengo en absoluto de ninguna otra parte que de mi propia naturaleza; pero si oigo, ahora, algún ruido, si veo el sol, si siento el calor, hasta el presente he juzgado que esas sensaciones procedían de algunas cosas que existían fuera de mí; y, en fin, me parece que las sirenas, los hipogrifos y todas las demás quimeras semejantes son ficciones e invenciones de mi mente. Pero también, quizá, pueda persuadirme de que todas las ideas son del género de las que llamo adventicias, y que proceden de fuera, o bien que todas han nacido conmigo, o bien que todas han sido fabricadas por mí; pues todavía no he descubierto claramente su origen.»

Descartes, Meditaciones metafísicas

TEXTO B

«La existencia de Dios puede ser probada de cinco maneras distintas. 1) La primera y más clara es la que se deduce del movimiento. Pues es cierto, y lo perciben los sentidos, que en este mundo hay movimiento. Y todo lo que se mueve es movido por otro. [...] Por su parte, quien mueve está en acto. Pues mover no es más que pasar de la potencia al acto. La potencia no puede pasar a acto más que por quien está en acto. [...] Pero no es posible que una cosa sea lo mismo simultáneamente en potencia y en acto; sólo lo puede ser respecto a algo distinto. Ejemplo: Lo que es caliente en acto, no puede ser al mismo tiempo caliente en potencia, pero sí puede ser en potencia frío. Igualmente, es imposible que algo mueva y sea movido al mismo tiempo, o que se mueva a sí mismo. Todo lo que se mueve necesita ser movido por otro. Pero si lo que es movido por otro se mueve, necesita ser movido por otro, y éste por otro. Este proceder no se puede llevar indefinidamente, porque no se llegaría al primero que mueve, y así no habría motor alguno pues los motores intermedios no mueven más que por ser movidos por el primer motor. [...] Por lo tanto, es necesario llegar a aquel primer motor al que nadie mueve. En éste, todos reconocen a Dios.»

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

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 ética y/o la moral en un autor, autora o corriente filosófica de la época antigua o medieval.

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

B: Exponga el problema del ser humano en un autor, autora o corriente filosófica de la época contemporánea.



BRAVOSOL

Sistemas Personalizados de Enseñanza

SOLUCIONES

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

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

Texto A

Descartes narra en el texto de Meditaciones Metafísicas el camino que le lleva a concluir que existen diferentes tipos de ideas dependiendo de su naturaleza innata o externa. Así, distingue tres tipos de ideas: unas que parecen innatas (nacidas con él), otras que parecen venir del exterior (adventicias) y otras que son fabricadas por su mente (ficticias). Sin embargo, en este fragmento admite que aún no ha descubierto de manera definitiva cuál es el verdadero origen de esas ideas y deja abierta la posibilidad de que todas las ideas provengan de una sola fuente, sea interna o externa. De este modo, la tesis principal es que parecen existir tres tipos de ideas dependiendo de su procedencia pero que ese origen no está claramente determinado para él en ese momento.

Texto B

La tesis principal del texto de Santo Tomás de Aquino en la Suma Teológica es que la existencia de Dios puede demostrarse a través del argumento del movimiento. Este argumento sostiene que en el mundo observamos movimiento y que todo lo que se mueve debe ser movido por otro, ya que nada puede moverse a sí mismo. Sin embargo, esta cadena de motores no puede extenderse indefinidamente; debe haber un "primer motor inmóvil", que no sea movido por otro. Ese "primer motor" es lo que Santo Tomás identifica como Dios.

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

El problema del origen de las ideas que Descartes plantea en sus Meditaciones metafísicas puede ponerse en diálogo con el empirismo radical de David Hume. Mientras que Descartes reconoce la posibilidad de que algunas ideas puedan ser innatas, adventicias (provenientes del exterior) o fabricadas por la mente, Hume, en su Investigación sobre el entendimiento humano, adopta una postura más escéptica respecto al origen y naturaleza de las ideas.

Hume distingue entre impresiones e ideas. Las impresiones son las vivencias sensoriales inmediatas y vívidas, mientras que las ideas son copias menos vívidas de estas impresiones. En este sentido, Hume rechaza la noción cartesiana de las ideas innatas, ya que, para él, todas las ideas derivan de impresiones sensoriales, y nuestra mente simplemente las combina y las reinterpreta. Según Hume, incluso las ideas más complejas y abstractas, como las de Dios o las quimeras que menciona Descartes, no son más que combinaciones de impresiones previamente experimentadas. Por ejemplo, la idea de un hipogrifo es una mezcla de experiencias sensoriales anteriores (un águila y un caballo).

Además, Hume se distingue por su escepticismo hacia la idea de causalidad, una cuestión que Descartes también deja abierta en cuanto al origen externo de las ideas adventicias. Mientras que Descartes cree en la posibilidad de que el mundo exterior sea la fuente de algunas ideas sensoriales, Hume cuestiona la creencia en la relación causal entre nuestras percepciones y la realidad externa. Hume sostiene que la idea de causalidad es simplemente una costumbre mental basada en la repetición de impresiones, no una verdad innata o racionalmente deducida.

En resumen, mientras Descartes considera la posibilidad de diferentes orígenes para las ideas, Hume, desde una postura empirista más escéptica, sostiene que todas las ideas provienen de las impresiones sensoriales y que la mente humana solo reproduce y combina estas impresiones.

Texto B

El argumento del movimiento de Santo Tomás de Aquino puede ponerse en diálogo con la crítica de David Hume a las pruebas de la existencia de Dios, particularmente en su obra Diálogos sobre la religión natural. Mientras Santo Tomás propone que el movimiento observado en el mundo requiere un "primer motor inmóvil", al que llama Dios, Hume cuestiona la validez de los argumentos causales para probar la existencia de una causa primera.

Hume critica el uso de la causalidad para inferir la existencia de un ser trascendente, argumentando que nuestra experiencia de causalidad es limitada a los fenómenos dentro del mundo natural y no puede extenderse lógicamente a toda la realidad o a un ser divino. Para Hume, no tenemos acceso directo a la supuesta causa primera o al origen del universo, y cualquier inferencia sobre un "primer motor" o una "causa incausada" está más basada en suposiciones que en pruebas empíricas. Además, Hume argumenta que incluso si aceptamos la existencia de una causa primera, no hay una razón suficiente para atribuirle las características que tradicionalmente se asocian con Dios, como la omnipotencia, la bondad o la inteligencia.

En este diálogo, la diferencia clave radica en la confianza de Santo Tomás en la razón y la observación del mundo físico para probar la existencia de Dios frente al escepticismo de Hume sobre la capacidad humana de extender las reglas de la experiencia mundana a cuestiones metafísicas más allá del alcance de los sentidos. Hume representa una crítica empirista al racionalismo y realismo tomista, subrayando los límites del conocimiento humano y la falibilidad de los argumentos causales extrapolados a realidades últimas o divinas.

2: 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 en un autor, autora o corriente filosófica de la época antigua o medieval.

El Problema de la Ética en Platón

Platón, siguiendo la enseñanza de su maestro Sócrates, reflexionó profundamente sobre la naturaleza de la virtud (areté), convirtiéndola en el fundamento de una vida social justa y ordenada. En la Grecia antigua, la virtud no tenía originalmente una connotación ética; se entendía como la excelencia o capacidad que permitía a cada ser cumplir su función de manera eficiente. Sin embargo, Platón, influido por Sócrates, transformó esta concepción al enfocarse en la virtud como la base de una vida moralmente correcta y en armonía con el alma y la comunidad.

En el pensamiento platónico, las virtudes están relacionadas con las diferentes partes del alma humana. Platón identifica tres virtudes fundamentales: sabiduría, fortaleza y templanza, cada una de ellas vinculada a una parte del alma y a un grupo social particular. Además, utiliza la metáfora de los metales para ilustrar esta relación jerárquica en su modelo ideal de la ciudad.

La sabiduría es la virtud asociada con la razón y la inteligencia, y tiene dos dimensiones: la prudencia (phronesis), que es su aspecto práctico, y la sabiduría teórica (sophia), que lleva al conocimiento del mundo de las Ideas. Esta virtud pertenece a los filósofos, quienes son representados como "oro" en la metáfora social de Platón. Los filósofos, a través del proceso dialéctico, purifican su alma, despojándose de las ataduras del cuerpo para acceder al conocimiento del mundo inteligible.

La fortaleza (andreia) es la virtud que regula las emociones y ayuda a enfrentar correctamente lo que debe o no temerse. Es propia de los guardianes, quienes son comparados con la "plata". Los guardianes protegen a la ciudad y mantienen el orden, guiados por el valor y la rectitud.

La templanza (sophrosyne) es la virtud que modera los deseos y apetitos, y está asociada con los productores, quienes son representados como "bronce". Esta virtud asegura que los deseos no dominen el comportamiento, garantizando la estabilidad tanto en el individuo como en la sociedad.

La justicia, por su parte, es la virtud que armoniza todas las partes del alma y de la sociedad. Para Platón, existe justicia cuando cada parte del alma (razón, voluntad y apetito) desempeña su función correctamente y en equilibrio con las demás. De igual forma, en su ciudad ideal, cada clase social (filósofos, guardianes y productores) cumple con su rol asignado, contribuyendo a una sociedad justa y ordenada.

Un problema central en la reflexión platónica es si la virtud puede enseñarse. En el *Menón*, Sócrates dialoga sobre esta cuestión, llegando a la conclusión de que la virtud no puede enseñarse de manera convencional, como una ciencia. A diferencia de otros saberes, no existen maestros de virtud, ya que los sofistas, quienes se presentaban como tales, no enseñaban verdaderas virtudes según Sócrates y Platón. Incluso, aunque los padres intenten educar a sus hijos en la virtud, no logran transmitirla por completo.

Platón también rechaza la idea de que la virtud sea innata, ya que observa que personas consideradas virtuosas pueden volverse malvadas, lo que sugiere que la virtud no depende

exclusivamente de la naturaleza. La conclusión en el *Menón* es que la virtud no proviene ni de la naturaleza ni de la enseñanza, sino que es un don divino, algo que solo algunos reciben sin comprender del todo cómo o por qué.

En resumen, para Platón, la ética se fundamenta en la relación entre las virtudes y las partes del alma, en el equilibrio necesario para alcanzar una vida justa y en la complejidad del aprendizaje de la virtud, que no puede enseñarse de manera directa, sino que se presenta como un regalo divino.

B: Exponga el problema de 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.

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.

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 algo se quema, concluimos que el fuego es la causa de la quema.

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 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 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.

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

A: 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.

B: Exponga el problema del ser humano en un autor, autora o corriente filosófica de la época contemporánea.

El Problema del Ser Humano en Marx

El problema del ser humano en la filosofía de Karl Marx está profundamente entrelazado con su concepción materialista de la historia y su análisis crítico de la sociedad capitalista. Para Marx, el ser humano no es un ente aislado o meramente espiritual, sino un ser natural, social e histórico cuya esencia se manifiesta a través de la actividad práctica, particularmente en el trabajo. Esta actividad es la base de su desarrollo y realización, pero también el medio por el cual puede ser alienado en un sistema capitalista. A continuación, se profundiza en cómo Marx entiende al ser humano y los problemas de alienación que enfrenta en el contexto de las relaciones sociales y económicas.

Para Marx, el ser humano es ante todo un ser natural, pero a diferencia de otros seres vivos, no se conforma pasivamente con lo que la naturaleza le ofrece. Necesita transformar la naturaleza para satisfacer sus necesidades materiales, como el alimento, la vivienda y el vestido. Este proceso de transformación no solo afecta a la naturaleza, sino también al propio ser humano, que se adapta y se modifica a medida que transforma su entorno. Así, el ser humano se realiza a través del trabajo, que es su esencia y la actividad que lo define. A través del trabajo, los individuos no solo subsisten, sino

El ser humano es esencialmente un ser social, cuya existencia y desarrollo dependen de su interacción y cooperación con otros. Marx subraya que esta cooperación está estrechamente ligada al lenguaje, que es el medio a través del cual las personas se comunican y organizan socialmente. El ser humano no tiene una conciencia pura o abstracta; su conciencia está siempre vinculada a sus relaciones con los demás y a las necesidades sociales que enfrenta. La primera forma de relación social se establece en el ámbito de la familia, pero luego se extiende a través de nuevas formas de organización y cooperación en la sociedad.

Para Marx, el ser humano no solo vive en el presente; es también un ser histórico. Es a la vez sujeto y producto de la historia. A través de la praxis (la acción práctica y transformadora), el ser humano no solo sobrevive, sino que también participa en la creación de su historia y en la transformación de la sociedad. Esta historia no es un proceso lineal ni estático, sino un desarrollo dinámico en el que las condiciones materiales cambian constantemente, dando lugar a nuevas formas de organización social y, en particular, a la evolución de las relaciones económicas.

Además, Marx aplica la dialéctica para comprender la relación entre el ser humano y la naturaleza. El ser humano (tesis) se enfrenta a la naturaleza (antítesis), y es a través del trabajo (síntesis) que puede transformar y humanizarla. El trabajo, por tanto, no es solo un medio de subsistencia, sino también el proceso a través del cual el ser humano se autoafirma, se libera y transforma el mundo natural en un entorno social y humano. Sin embargo, en el sistema capitalista, esta capacidad transformadora del trabajo se ve distorsionada y explotada, lo que lleva a la alienación.

En las primeras sociedades, la división del trabajo era algo natural, basada en las capacidades físicas o diferencias de género. Sin embargo, con el crecimiento de la población y la producción, la división del trabajo se fue complejizando, lo que permitió el surgimiento de la propiedad privada y,

eventualmente, el sistema capitalista. En este sistema, el trabajador deja de ser un sujeto que se realiza a través de su trabajo y se convierte en una mercancía, vendiendo su fuerza de trabajo al dueño de los medios de producción.

Este sistema de producción genera lo que Marx denomina alienación en varios niveles:

- Alienación económica: El trabajador no es dueño de los productos que crea ni del proceso productivo en sí. Su labor se convierte en una actividad impuesta que no le pertenece. El producto de su trabajo le es ajeno, y el trabajador no puede disfrutar ni apropiarse del fruto de su esfuerzo. En muchos casos, solo participa en una pequeña parte del proceso productivo, lo que fragmenta aún más su conexión con el producto final. La plusvalía que genera (la diferencia entre el valor de lo que produce y el salario que recibe) es apropiada por el capitalista, perpetuando su explotación.
- Alienación sociopolítica: La alienación económica lleva a una división de clases en la sociedad, donde la burguesía, que controla los medios de producción, domina y explota al proletariado. El Estado, controlado por la clase dominante, legitima y perpetúa esta injusticia a través de leyes y estructuras que mantienen el statu quo. Así, el trabajador no solo está alienado de su trabajo, sino también de su capacidad para influir en el orden social y político.
- Alienación religiosa: La alienación económica también da lugar a una alienación religiosa, en la que el ser humano busca consuelo en la religión para sobrellevar su situación de miseria y explotación. Marx ve la religión como una respuesta a las condiciones materiales de alienación, un escape que desvía la atención de la lucha por transformar el mundo real. De aquí surge su famosa frase: "La religión es el opio del pueblo", ya que funciona como un paliativo que adormece la conciencia crítica del trabajador frente a su situación.

Como resultado de estas formas de alienación, surge lo que Marx denomina falsa conciencia. Los trabajadores, en lugar de reconocer su explotación, llegan a aceptar las condiciones del sistema capitalista como naturales e inevitables. La ideología capitalista se encarga de difundir una visión del mundo que favorece los intereses de la clase explotadora, justificando la apropiación de la plusvalía y perpetuando la desigualdad. Esta falsa conciencia impide que los trabajadores vean su verdadera situación y, por tanto, les dificulta organizarse y luchar contra el sistema que los oprime.

En resumen, para Marx, el ser humano es un ser natural, social e histórico que se define por su praxis, es decir, por su capacidad de transformar la naturaleza y a sí mismo a través del trabajo. Sin embargo, en el sistema capitalista, el ser humano se encuentra alienado de su esencia, ya que su trabajo, en lugar de ser una fuente de realización, se convierte en una fuente de explotación. La alienación no es solo económica, sino también social, política y religiosa, y está acompañada por una falsa conciencia que impide a los trabajadores ver su situación de explotación.

Para Marx, la emancipación del ser humano pasa por superar estas formas de alienación mediante la transformación revolucionaria de las relaciones de producción, lo que permitiría la abolición de la propiedad privada y la creación de una sociedad en la que los individuos puedan realizarse plenamente a través de su trabajo y sus relaciones con los demás, sin las distorsiones impuestas por el sistema capitalista.