

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA (Examen resuelto y criterios de corrección)

- Responda en el pliego en blanco a:
 - En el ejercicio 1 sobre el texto, responda a la pregunta 1 (máximo **1 punto**) y a **una** de las dos opciones, A o B, de la pregunta 2 (máximo **3 puntos**)
 - En el ejercicio 2, desarrolle **una** de las cuestiones que se ofrecen en **una** de las opciones, A o B (máximo **3 puntos**)
 - En el ejercicio 3, la pregunta de reflexión, responda a **una** de las dos preguntas, A o B, planteadas (máximo **3 puntos**)
- Agrupaciones de preguntas que sumen más de 10 puntos o no coincidan con las indicadas conllevarán la **anulación** de la(s) última(s) pregunta(s) seleccionada(s) y/o respondida(s).

Ejercicio 1. Preguntas sobre el texto. (4 puntos)

Pregunta 1. Síntesis del texto (1 punto)

Una posible respuesta podría ser la siguiente:

Este texto de Platón presenta una teoría del surgimiento de los Estados, entendiendo por esta expresión tanto la sociedad, como la agrupación en ciudades que puedan funcionar mediante instituciones y la idea de un estado político. El texto argumenta que ese surgimiento responde a las necesidades humanas, a tratar de satisfacerlas, bajo la premisa de que es imposible satisfacerlas eficazmente en solitario (no nos podemos autoabastecer). El orden de las necesidades llevará a que en estas agrupaciones haya víveres, vivienda, comercio, etc., y finalmente, ejército que proteja el Estado y guerra, ya sea en la defensa como en la expansión.

Pregunta 2. Comparación Crítica. (3 puntos)

Opción A. Elabore una comparación crítica del fragmento de *La República* de Platón con el pensamiento político y moral moderno o la primera ola del feminismo en el contexto de la crítica a la ilustración.

Una posible respuesta podría ser la siguiente, si el alumno decidiera comparar críticamente este texto, por ejemplo, con la teoría política del padre Juan de Mariana y, en concreto, con la autorización al tiranicidio.

Voy a comparar críticamente este texto de Platón con la teoría política del padre Juan de Mariana, uno de los mayores exponentes de la Escuela de Salamanca y, en concreto, con su teoría del tiranicidio, esto es, cuándo está justificado asesinar a un rey o un gobernante, pues las ideas del texto de Platón se ven ampliadas y completadas con las ideas de Juan de Mariana.

Así, si el texto de Platón nos dice que el Estado surge por la necesidad humana, Juan de Mariana nos recuerda que esta asociación de unos con otros por necesidad y para la satisfacción de las necesidades genera una comunidad que, si se instituye a partir de un pacto explícito de algún tipo, será política. En el texto de Platón, la expresión Estado es sinónima de esa comunidad, de la sociedad, de la ciudad-estado griega y se puede analogar a nuestros Estados modernos o a los incipientes que vivió Juan de Mariana. Por ello, Juan de Mariana es más preciso y sostendrá que el poder emana en primer lugar de esa comunidad y

que es a esta a la que se deben los reyes o los gobernantes. Son ellos los que estarán encargados tanto de cuidar su salud, por ejemplo, referida al comercio, procurando no envilecer la moneda, ni fijar precio de los bienes (pues, como dijera Juan de Lugo, otro pensador de la Escuela de Salamanca, el precio justo sólo lo sabe Dios), así como defender a esa comunidad si otra nación los invade.

Pues bien, precisamente por la propia idea de Estado como fruto de las necesidades humanas, si estas necesidades humanas no se están viendo satisfechas, no por causas externas, sino internas y, en particular, por causa del rey o del gobernante, es justo que la comunidad se arrogue el derecho de asesinar al tirano, esto es, el tiranicidio está justificado cuando el gobernante no cumple con su misión, a saber, salvaguardar a su comunidad.

Opción B. Elabore una comparación crítica del fragmento del texto de *La República* de Platón con el siguiente fragmento del texto *Leviatán* de Thomas Hobbes.

Una posible respuesta podría ser la siguiente:

En este texto de Hobbes se plantea cómo puede alcanzarse el poder soberano, que es el poder que da esencia o constitución esencial al estado, a saber, por fuerza natural o por acuerdo, dando lugar en un caso al Estado político o por institución y al otro al Estado por adquisición. Estas dos ideas completan y amplían la teoría del surgimiento del Estado de Platón. Pues si bien, la sociedad, la comunidad y finalmente el Estado político surge por necesidad, bajo el supuesto de la imposibilidad de autoabastecerse, este Estado político requiere de un poder que sea Soberano, en el sentido de Hobbes, esto es, que aglutine toda la fuerza de la comunidad. Este poder es el que puede garantizar la paz en el interior de esa comunidad y de esa comunidad con otras. Así, lo que encontramos en este texto de Hobbes es un desarrollo de las ideas de Platón que vemos en este texto, según las cuales, el Estado debe incluir siempre un ejército, pues ya sea para expandir las fronteras del Estado o para defenderlo de otros Estados que pretendan expandirse hacia el propio, es inherente a las necesidades humanas tanto el poder para hacer la guerra a otros como defenderse de la guerra que otros le hagan a uno. La idea principal de este texto de Hobbes completaría el cuadro, pues este poder militar, así como todos los demás poderes, debieran tener una cabeza visible, “una persona de cuyos actos, por mutuo acuerdo, se responsabiliza cada individuo componente de una gran

multitud, etc.”, ya que es esta persona, sea una o un grupo, la que puede ostentar, dirigir y garantizar la unidad de esa misma fuerza.

Ejercicio 2. Exposición argumentada. (3 puntos)

Opción A. El problema de la metafísica como saber o la confrontación entre éticas formalistas y materialistas.

Una posible respuesta, si el alumno decidiera enfocarse en el problema de la metafísica como saber, sería argumentar en qué sentido Kant critica que los juicios de la metafísica, pretendiendo ser *a priori*, sin embargo, no son juicios de objeto de experiencia alguno. Una introducción a esta respuesta podría ser:

Voy a exponer el problema de la metafísica como saber desde la filosofía kantiana argumentando que los juicios que la metafísica pretende debieran ser juicios sintéticos *a priori* y, sin embargo, no lo son, en el sentido de que no son juicios de objetos de ninguna experiencia posible.

La exposición podría incluir los siguientes puntos:

- La metafísica se presenta, en principio, como una disciplina de conocimiento o científica que se ocupa de cuestiones que ninguna otra ciencia puede abordar, ejemplarmente, el mundo y el problema de la libertad, el alma como inmortal y Dios.
- Ahora bien, Kant argumenta que toda ciencia, toda disciplina científica debe ofrecer juicios válidos acerca de las cosas que conoce, o sea, juicios sintéticos, juicios de experiencia objetivos y no, por ejemplo, meramente subjetivos. Esos juicios sintéticos, podrán ser empíricos (o *a posteriori*) o formales, esto es, *a priori*. Esta distinción se puede entender si pensamos en ejemplos actuales que la visualicen: una molécula de agua es un compuesto de dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno; este es un juicio sintético empírico. Por otro lado, un triángulo en un plano euclidiano es una figura regular de tres lados, cuyos ángulos siempre suman 180°; este es un juicio sintético *a priori*. Podemos decir, que la molécula de agua es un objeto empírico de experiencia y que el triángulo es un objeto formal, no empírico, de nuestra experiencia. Ambos son objetos de nuestra experiencia porque de ambos hay concepto, regla para la construcción de figura y pluralidad de sensaciones dadas, esto es, intuición que se unifica por esa regla: para la molécula esta intuición es siempre alguna en concreto, mientras que para el triángulo es la forma pura de la intuición.
- Ni el mundo, ni la libertad, ni el alma inmortal, ni Dios, son objetos empíricos, pues a diferencia de la molécula de agua, o de cualquier otro objeto empírico, como un gato o una mesa, su regla de construcción no depende de ninguna concreta pluralidad de sensaciones. A su vez, ni la libertad, ni el mundo, ni el alma inmortal o Dios tienen una regla de construcción de figura que permita a cualquier construirlos objetivamente *a priori*, esto es, formalmente, como ocurre con el triángulo en un plano euclídeo; ya que de ninguna de estas ideas hay experiencia de ellas como objetos, pues para ninguna de ellas hay pluralidad de sensaciones dada posible siquiera en cuanto a la forma pura de la sensibilidad, como ocurre con el triángulo.

- Por tanto, la metafísica no se ocupa de objetos de experiencia, no emite juicios sintéticos, porque no se ocupa de objetos, sino de ideas que es capaz de analizar mediante el uso especulativo puro de la razón, esto es, observando solamente otras ideas o conceptos a partir de los cuales puede discurrir hacia estas ideas, pero de ellas no hay experiencia posible y, por tanto, tampoco conocimiento. Luego la metafísica no es una ciencia y, en todo caso, sus ideas pueden servir de guía regulativa al conocimiento, pero no es contenido de conocimiento alguno. La metafísica como saber solo puede ser crítica, esto es, ejercicio de discernimiento que aclare esas ideas regulativas y disuelva las ilusiones transcendentales que estas generen al confundirse con contenidos de conocimientos posibles, cuando surjan, en el esfuerzo humano por conocer.

Opción B. Crítica a la filosofía y la sociedad moderna occidental.

Una posible respuesta si se decidiera escoger una crítica de la filosofía moderna occidental, podría ser exponer la tesis heideggeriana de *Ser y tiempo* sobre la cuestión del olvido de la pregunta por el ser. Una posible introducción sería:

Voy a desarrollar una crítica a la filosofía moderna occidental centrándome en la tesis heideggeriana de *Ser y tiempo* que sostiene que la historia de la filosofía no ha sido capaz de responder a la pregunta por el ser e incluso ha olvidado esta pregunta. Para ello, primero voy a presentar en qué sentido Heidegger sostiene que la pregunta por el ser es el asunto que la filosofía debería ser capaz de responder en primer lugar y por qué la historia de la filosofía no ha dado respuesta a esta pregunta.

A partir de aquí, un posible esquema de la exposición podría ser el siguiente:

- La razón por la que Heidegger sostiene que dar respuesta a la pregunta por el ser es el problema o la cuestión que la filosofía debería ser capaz de responder en primer lugar es que esta pregunta es la más básica y fundamental posible. El argumento de Heidegger en *Ser y tiempo* es que sea lo que sea de lo que me ocupe, quiera conocer, etc., es o de ello se podrá predicar “que es” y “qué es”. Pero, para que lo que sea que prediquemos esté bien fundamentado, antes habría que ser capaz de responder a la pregunta por el ser. Dado que esta pregunta no afecta a una sola disciplina científica sino a cualquiera, no es asunto de ninguna sino de la filosofía. Aunque la filosofía no se considere una ciencia hoy, desde esta posición filosófica, tiene un lugar como espacio de fundamentación última de los conceptos que sí emplea la ciencia. Así, por ejemplo, queda justificado y es comprensible que se enseñe en el bachillerato y se cursen Grados en la universidad de filosofía, pues ella está de fondo en toda actividad intelectual humana que maneje aparatos conceptuales, como, por ejemplo, las matemáticas, las ciencias naturales o la economía.
- Ahora bien, Heidegger sostiene críticamente que toda la historia de la filosofía olvida la pregunta por el ser. Y en particular, la filosofía moderna la olvida porque centra su atención en el problema de la validez del enunciado, en la verdad de lo que digo con respecto al mundo y en la cuestión del sujeto de esa enunciación, en si este sujeto percibe bien o no y en qué sentido el mundo que pretende conocer. La filosofía moderna hereda, a su vez, el modo clásico de olvido de esta pregunta, esto es, considerar que, dado que el

ser es un concepto general, abstracto y obvio que, por general, siempre ya se sabe a qué nos referimos por ser, por abstracto no tienen concreción particular de la que uno se pueda ocupar y por obvio, es evidente y no necesita de indagación. Así, la filosofía moderna olvida esta cuestión.

- La razón del olvido es la siguiente: al preguntar por el ser, tendemos a responder como si el ser fuera un ente, ya sea que se trate de un ente más o del ente supremo. Este olvido es, en particular, el olvido de la diferencia ontológica, la diferencia entre el ser de algo y el algo, entre lo óntico, los entes, lo que hay ahí delante y el ser, lo ontológico, el carácter o el sentido de ser de eso que me encuentro ahí delante.

- Debido a este olvido, la historia de la filosofía y en particular la filosofía moderna, no ha sido capaz de responder u ocuparse de la cuestión primera de la filosofía. A pesar de que en *Ser y tiempo* y en otros textos Heidegger aparente ser muy duro con esta cuestión, lo cierto es que él mismo reconoce que este olvido es parte de lo que hay que sacar a la luz y mostrar si uno pretende poder volver a plantear la pregunta por el ser. De modo que esta crítica no es una mera colección de objeciones, sino un discernimiento en la propia historia de la filosofía y en particular en la filosofía moderna.

Ejercicio 3. Reflexión argumentada. (3 puntos)

Opción A. ¿Es posible garantizar la verdad?

Una posible respuesta si la estudiante decidiera confrontar dialécticamente las dos posiciones que sugiere la pregunta, podría ser la siguiente. Empezando con una introducción:

La idea de garantizar la verdad consiste en encontrar condiciones para las cuales sea seguro o fiable que podamos contar con algo para nuestros propósitos o cálculos. En este sentido, la cuestión se puede entender como la pregunta acerca de si podemos, en general, tener seguridades materiales para nuestros fines, si podemos fiarnos de que podemos contar con algo para nuestros cálculos, en general, o si podemos tener seguridades materiales en concreto de esto o lo otro. Voy a elaborar una disertación asumiendo la pregunta general, es decir, si es posible que haya seguridades materiales para nuestros fines, considerando, por tanto, que “verdad” quiere decir aquello material que con seguridad puedo asumir para mis fines.

La filosofía moderna, tanto racionalista como empirista, tuvo este como uno de sus problemas. Para las posiciones empiristas, las seguridades dependerían de aquello de lo que se pudieran tener datos constatables con los sentidos, mientras que para los racionalistas (ejemplarmente Descartes o, de un modo más radical, Spinoza), la cuestión se centraría más en las razones o los fundamentos inherentes a la idea de garantizar y de verdad. Por tanto, para un empirista como Locke, la cuestión es qué, efectivamente, se sabe o se conoce suficientemente como para decir que es verdad y, por tanto, poder contar con ello para mis cálculos. Por ejemplo, desde esta posición, se diría que conocemos suficientemente en qué dirección debemos navegar para llegar al continente americano, por tanto, podemos contar con que podemos navegar hasta allí, aunque sea un viaje arriesgado, esto es, que también podemos naufragar por una tormenta o que podemos sufrir alguna enfermedad a bordo y morir. Para un racionalista, la cuestión no es tanto qué en

concreto conocemos, sino, qué fundamenta la idea suficientemente, es decir, cuándo, efectivamente, podemos decir que es verdad que sabemos cómo llegar al continente americano. Descartes defendería que esto es posible en tanto que ese conocimiento pueda disponerse clara y distintamente, tan clara y distintamente como que soy una cosa que pienso. En cierto modo, el empirista podría contestar también a esta pregunta, aunque su modo de hacerlo no es *a priori*, sino tratando de recurrir a la experiencia de las cosas. En cualquier caso, las dos posturas responderían que sí podemos garantizar la verdad.

Ahora bien, un escéptico, por ejemplo, Nassim N. Taleb, diría que podemos garantizar la verdad hasta cierto punto, es decir, que, siendo estrictos, no podemos garantizarla, pues ya sea porque tratemos de decir que la garantía es la claridad o la distinción, o tratemos de decir que la garantía es la experiencia efectiva de los hechos, ni la claridad y la distinción son ajenas a lo que para nuestro sistema cognitivo es claro y distinto, ni la experiencia ajena a nuestros sistemas de percepción y de procesamiento de la información. Por tanto, no podemos garantizar la verdad al completo o absolutamente, lo que podemos es tener algún grado de garantía o de certeza, pero siempre de modo gradual.

Aunque la posición escéptica es atractiva, esconde alguna trampa, pues esta posición solo es consistente cuando recurre a conocimientos para sostener que nuestro aparato cognitivo solo conoce hasta cierto punto la realidad. El escéptico, estrictamente hablando, no podría más que callar ante esta pregunta. Por tanto, podemos decir que sí podemos garantizar la verdad, aunque no siempre, o que esa garantía está en función de lo que materialmente conocemos. Así, lo que conocemos, podemos garantizarlo y aunque no conocemos todo, podemos contar con seguridad con aquello que sí conocemos.

Opción B. ¿Es justo castigar un delito establecido por una ley injusta?

Una posible respuesta a esta pregunta si la estudiante decidiera responder defendiendo una posición, por ejemplo, que no es justo, podría ser la siguiente, empezando por una introducción:

Recurriendo al motivo socrático de que siempre es más justo sufrir una injusticia que cometerla, no puede ser justo castigar lo injusto, aunque lo injusto está tipificado por una ley. Voy a argumentar esta posición apoyándome en aspectos filosóficos de teoría del derecho y entendiendo que “justo” será aquello que cumpla con la idea formal, a partir de Kant, de justicia como la posibilidad de que otro pueda seguir el imperativo categórico en su comportamiento, esto es, hay injusticia donde alguien no puede libremente ser inmoral y entendiendo que una “ley” en el sentido jurídico es una norma que, mediante coacción, garantiza materialmente el ejercicio de algún poder para actuar.

A continuación, la estudiante podría dar los siguientes argumentos:

- El concepto formal de justicia consiste en la garantía de libertad; no puede ser justo lo que no garantice el ejercicio de la libertad, entendiendo por esto último la posibilidad de obrar siguiendo el imperativo categórico.

- El concepto material de justicia, esto es, el arbitrio, a partir de una legislación positiva, ante conflictos de intereses, no puede contravenir el concepto formal.
- Por tanto, no es justo castigar un delito que es injustamente considerado delito. Por ejemplo, se puede argumentar que obligarnos a adquirir una baliza que se ve menos que un dispositivo ya integrado en los vehículos para señalizar una para de emergencia en carretera es injusto. Pero si la legislación lo recoge, nos podrán multar (castigar) si no lo empleamos. Pues bien, este castigo será injusto, aunque sea legal.

En contra de su posición, podría señalar lo siguiente:

- Ahora bien, se podría decir, por un lado, que la justicia formal, considerada independientemente de la justicia material, es solamente una idea que no opera en el mundo. Por tanto, que lo justo, si es jurídico, es lo que marque el derecho positivo de una región concreta. Y, en todo caso, puede ocurrir que ese derecho vaya contra la moral de esa región o contra la ética de una persona en una situación concreta.
- Justicia moral o ética no es justicia legal, pues la primera, aunque obliga, lo hace sin fuerza coactiva explícitamente legitimada y la segunda consiste precisamente en esa fuerza coactiva explícitamente legitimada.

Y podría cerrar contestando a aspectos de estos contra argumentos:

- Sin embargo, incluso considerando una distinción distinta, es decir, sosteniendo que lo que llamamos “justicia formal” es “justicia ética o moral” y lo que llamamos “justicia material” es “justicia jurídicamente estipulada” o sea, “derecho positivo”. Una ley puede seguir siendo inmoral o éticamente injusta y ser ley. Por tanto, mi posición, que no es justo castigar un delito tipificado por una ley injusta sigue en pie, aunque cambiemos el modo de distinguir la idea de justicia.