

Selección de textos
de autores para
preparación de la PAU

Directrices y Orientaciones PAU 2025

Antología de Textos P.A.U. Andalucía

Índice

Orientaciones y directrices

Referencias bibliográficas

| | |
|-----------------------------|--------------|
| Platón..... | p. 3 |
| Aristóteles..... | P. 12 |
| Descartes..... | p. 19 |
| Locke..... | P. 28 |
| Kant..... | p. 36 |
| Nietzsche..... | p. 43 |
| Ortega y Gasset..... | p. 52 |
| Arendt..... | p. 61 |

DIRECTRICES Y ORIENTACIONES GENERALES PARA LAS PRUEBAS DE ACCESO Y ADMISIÓN A LA UNIVERSIDAD

Curso: 2024-2025 Asignatura: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

1º Comentarios acerca del programa del segundo curso del Bachillerato, en relación con la Prueba de Acceso y Admisión a la Universidad.

La prueba de acceso a la Universidad de la asignatura *Historia de la Filosofía* se ajustará a la siguiente normativa:

- a) Real Decreto 534/2024, de 11 de junio, por el que se regulan los requisitos de acceso a las enseñanzas universitarias oficiales de Grado, las características básicas de la prueba de acceso y la normativa básica de los procedimientos de admisión; y
- b) Orden de 30 de mayo de 2023 por la que se desarrolla el currículo correspondiente al Bachillerato en la Comunidad Autónoma de Andalucía, se regulan determinados aspectos de la atención a la diversidad y a las diferencias individuales y se establece la ordenación de la evaluación del proceso de aprendizaje del alumnado, de la Consejería de Desarrollo Educativo y Formación Profesional de la Junta de Andalucía.

El examen de la prueba de acceso a la Universidad constará de cuatro preguntas, distribuidas en dos Partes. La Parte I consistirá en una pregunta semiabierta que permitirá evaluar la madurez, la creatividad, el pensamiento crítico y la originalidad argumentativa del estudiantado frente a situaciones problemáticas de la actualidad. En la Parte II se plantearán tres preguntas, que tratarán de comprobar la capacidad de cada estudiante para la comprensión y el análisis argumentativo de las ideas que aparecen en un texto filosófico y para relacionar la problemática del texto con una posición filosófica de un autor o una autora perteneciente a una época diferente a la del texto. Las cuatro cuestiones abordarán los distintos periodos o épocas (divididos en tres bloques de saberes básicos, según establece la citada Orden de 30 de mayo para la Historia de la Filosofía) y tendrán como referencia el logro de las competencias específicas de la materia recogidas en dicha Orden.

Los textos de los que se seleccionarán los párrafos para el examen son los siguientes:

a) Problemas ontológicos y epistemológicos:

- Platón, *Fedón*. 74 a - 75 e (trad. de Carlos García Gual), en Platón, *Diálogos*. III, ed. Gredos, Madrid, 1988, pp. 59-63.
República, Libro VI, 504 d - 511 e (trad. de Conrado Eggers Lan), ed. Gredos, Madrid, 1988, pp. 326-337.
- Descartes, René, *Discurso del Método*. (trad. de Guillermo Quintás Alonso), ed. Alfaguara, Madrid, 1981, II, pp. 15-16.
Meditaciones metafísicas, (edición y traducción de Vidal Peña), KRK Ediciones, Oviedo, 2005. De la Meditación Segunda, pp. 143-150, de la Meditación Quinta, pp. 211-220, y de la Meditación Sexta, pp. 244-251.
- Nietzsche, Friedrich, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, (trad. de Germán Cano), Madrid, Biblioteca Nueva, 2022: § 93, § 297, § 314, § 342, § 424, § 459, § 507, § 535, § 543.
La Gaya ciencia, (trad. de Charo Crego y Ger Groot), ed. Akal, Barcelona, 1988: § 108, § 110, § 125, § 164, § 165, § 173, § 175, § 179, § 196, § 298, § 307, § 320, § 327, § 343, § 344, § 355.
- Ortega y Gasset, José, "Relativismo y racionalismo", en *El tema de nuestro tiempo*, en: *Obras completas*, tomo III, 1917/1925, Revista de Occidente/Taurus, Madrid, 2005, pp. 572-574.
"La Doctrina del Punto de Vista", en *El tema de nuestro tiempo*, en: *Obras completas*, tomo III, 1917/1925, Revista de Occidente/Taurus, Madrid, 2005, pp. 611-615, 616.
"Sobre la historia del Ser", en *Apuntes para un Comentario al "Banquete" de Platón*, en: *Obras completas*, tomo IX, 1933-1948, Obra Póstuma, Revista de Occidente/Taurus, Madrid, 2009, pp. 743-745.

b) Problemas éticos y políticos:

- Aristóteles, *Ética nicomáquea*, en *Ética nicomáquea / Ética eudemia*, (trad. de Julio Pallí Bonet) ed. Gredos, Madrid, 1985 y ss.
Libro I. Capítulo 2, 1094a 18 - 1094b 10 (ed. Gredos, pp. 130-131).
Libro I. Capítulo 4, 1095a 13 - 1095b 14 (ed. Gredos, pp. 132-133).
Libro I. Capítulo 8, 1098b 10 - 1099b 8 (ed. Gredos, pp.143-145).
Política, (intr., trad. y notas de Manuela García Valdés), ed. Gredos, Madrid, 1988.
Libro I. Capítulo 1, 1252a 1-37 (ed. Gredos, pp. 45-46).
Libro I. Capítulo 2, 1252a 1 - 1252b 44 (ed. Gredos, pp. 46-47).

Libro I. Capítulo 2, 1252b 80 – 1253a 12 (ed. Gredos, pp. 49-51).
Libro III. Capítulo 7, 1279a 1 - 1279b 55 (ed. Gredos, pp. 171-172).
Libro III. Capítulo 8, 1279b 20-59 (ed. Gredos, pp. 172-173).

- Locke, John, *Segundo Tratado del Gobierno Civil*, (trad. de Carlos Mellizo), ed. Tecnos, Madrid, 2006.
 - Capítulo 2: párrafos 4, 6, 7 y 8.
 - Capítulo 3: párrafos 16, 17, 20 y 21.
 - Capítulo 4: párrafos 22 y 23.
 - Capítulo 5: párrafos 25, 27 y 31.
 - Capítulo 9: párrafos 123, 124, 125, 126 y 127.

- Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, (trad. de Manuel Sánchez-Rodríguez), ed. Akal, Madrid, 2024, sección 1ª, pp. 101-107, 108-114 (excluye nota de Kant de página 113).

- Arendt, Hannah, *La condición humana*. (trad. de Ramón Gil Novales), ed. Paidós, Barcelona, 1993, capítulo I: "La condición humana", pp. 21-33.

2º Estructura de la prueba que se planteará para la asignatura.

La prueba tendrá dos Partes (Parte I y Parte II).

La Parte I contendrá una pregunta de respuesta obligatoria, que se formulará de este modo: "Realice una disertación de carácter filosófico que dé respuesta a la siguiente cuestión. (Extensión hasta 400 palabras). (Competencias específicas 2, 6 y 7 de la materia)". Se propondrá una sola cuestión.

En la Parte II se propondrán dos textos, uno de cada una de las líneas temáticas o de problemas arriba indicadas, de los que cada estudiante elegirá uno para responder a las cuestiones siguientes:

1ª cuestión: Identifique y explique de manera argumentada las ideas y el problema filosófico fundamentales del texto elegido. (Competencias específicas 1 y 3 de la materia).

2ª cuestión: Relacione las ideas del texto con la filosofía del autor o la autora correspondiente. (Competencias específicas 1 y 3 de la materia).

3ª cuestión: Exponga cómo se ha abordado en otra época el problema filosófico planteado en el texto y confróntelo con el pensamiento de un autor o una autora de esa otra época. (Competencias específicas 4 y 5 de la materia).

3º Instrucciones sobre el desarrollo de la prueba. Materiales permitidos en la prueba.

- Duración: una hora y treinta minutos.
- En la Parte II se ha de elegir uno de los textos propuestos, el cual se ha de indicar claramente al comienzo de la respuesta y se ha de contestar a las tres cuestiones planteadas.
- Todas las cuestiones deben responderse en el papel entregado para la realización del examen y nunca en los folios que contienen los enunciados.
- La calificación máxima de cada una de las cuestiones es la siguiente: Parte I, disertación: 2,5 puntos; Parte II, primera cuestión: 2,5 puntos; segunda cuestión: 2,5 puntos; y tercera cuestión: 2,5 puntos.

4º Criterios generales de corrección.

Los criterios generales para la corrección de la prueba serán:

- Parte I: Elaborar un escrito argumentativo original y crítico sobre el tema de disertación propuesto (2,5 puntos).
- Parte II:
 - Cuestión 1ª: Identificar el tema o problema del texto, así como la idea principal u otras ideas secundarias relacionándolas de manera argumentativa (2,5 puntos).
 - Cuestión 2ª: Vincular el tema y tesis del texto con la filosofía del autor o autora y mostrar la relevancia del problema en el contexto de su filosofía (2,5 puntos).
 - Cuestión 3ª: Exponer de manera clara y explicar razonadamente el tratamiento del problema del texto en otra época, comparar el tratamiento del problema presente en el texto con el tratamiento por parte de un autor o de una autora de una época distinta a la del texto (2,5 puntos).

Estos criterios incluyen la valoración de la coherencia, la cohesión, la corrección gramatical, léxica y ortográfica de los textos producidos, así como su presentación, que podrá suponer como máximo un 10% de la calificación de cada pregunta o tarea que implique la redacción de un texto.

5º Información adicional.

6º Modelo de prueba.

Parte I

Realice una disertación de carácter filosófico que dé respuesta a la siguiente cuestión: “¿Cómo afectan a las personas jóvenes en la actualidad la realidad virtual y el mundo digital?” (Extensión hasta 400 palabras). (Competencias específicas 2, 6 y 7 de la materia).

Parte II

Elija uno de los dos textos propuestos y responda sobre él a las tres cuestiones que se plantean. Identifique claramente al comienzo el texto (autor/a) escogido.

Cuestión 1ª: Identifique y explique de manera argumentada las ideas y el problema filosófico fundamentales del texto elegido. (Competencias específicas 1 y 3 de la materia).

Cuestión 2ª: Relacione las ideas del texto con la filosofía del autor o autora correspondiente. (Competencias específicas 1 y 3 de la materia).

Cuestión 3ª: Exponga cómo se ha abordado en otra época el problema filosófico planteado en el texto y confróntelo con el pensamiento de un autor o una autora de esa otra época. (Competencias específicas 4 y 5 de la materia).

Texto 1

El [precepto] primero consistía en no admitir cosa alguna como verdadera si no se la había conocido evidentemente como tal. Es decir, con todo cuidado debía evitar la precipitación y la prevención, admitiendo exclusivamente en mis juicios aquello que se presentara tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviera motivo alguno para ponerlo en duda.

El segundo exigía que dividiese cada una de las dificultades a examinar en tantas parcelas como fuera posible y necesario para resolverlas más fácilmente.

El tercero requería conducir por orden mis reflexiones comenzando por los objetos más simples y más fácilmente cognoscibles, para ascender poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más complejos, suponiendo inclusive un orden entre aquellos que no se preceden naturalmente los unos a los otros.

Según el último de estos preceptos debería realizar recuentos tan completos y revisiones tan amplias que pudiese estar seguro de no omitir nada.

(René Descartes, *Discurso del método*)

Texto 2

Con la expresión *vita activa* me propongo designar tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción. Son fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra.

Labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la misma vida.

Trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un «artificial» mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas. La condición humana del trabajo es la mundanidad.

La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición –no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*– de toda vida política.

(Hannah Arendt, *La condición humana*)

7º Criterios complementarios del modelo de prueba.

De acuerdo con los criterios generales de corrección, los criterios complementarios de la prueba de Historia de la Filosofía serán los siguientes:

Parte I

- Adecuación de los contenidos respecto al tema de disertación que se plantea (0,5 puntos).
- Estructura adecuada y utilización de marcadores discursivos (0,5 puntos).
- Desarrollo de la argumentación (0,5 puntos).
- Vinculación del tema con contenidos propiamente filosóficos (0,5 puntos).
- Creatividad, originalidad y pensamiento crítico (0,5 puntos).

Parte II

1ª cuestión:

- 1.1. Identifica y expone con precisión la idea principal del texto (0,5 puntos)
- 1.2. Desarrolla con coherencia la vinculación entre la idea principal y el resto de ideas y argumentos que aparecen en el fragmento, utilizando lenguaje propio del autor o de la autora y argumentación personal, sin parafrasear (1,5 puntos).
- 1.3. Identifica y expone la cuestión filosófica fundamental a la que el texto pretende dar respuesta (0,5 puntos)

2ª cuestión:

- 2.1. Vincula el tema fundamental del texto con aspectos centrales del pensamiento del autor o de la autora (1 punto).
- 2.2. Justifica el papel y la relevancia del tema del fragmento en el contexto de la filosofía del autor o la autora (1 punto).
- 2.3. Establece relaciones entre las ideas del texto y el interés central del autor o la autora del fragmento (0,5 puntos).

3ª cuestión:

- 3.1. Expone con coherencia y profundidad cómo se ha pensado y concretado el problema abordado en otra época diferente a la del autor o la autora del texto (1 punto).
- 3.2. Explica de manera razonada la posición de un autor o una autora de esa época distinta en contraposición con las ideas del texto y su autor o autora (1,5 puntos).

PLATÓN

- *Fedón*. 74 a - 75 e (trad. de Carlos García Gual), en Platón, *Diálogos*. III, ed. Gredos, Madrid, 1988, pp. 59-63.
- *República*, Libro VI, 504 d - 511 e (trad. de Conrado Eggers Lan), ed. Gredos, Madrid, 1988, pp. 326-337.

ARISTÓTELES

- *Ética nicomáquea*, en *Ética nicomáquea / Ética eudemia*, (trad. de Julio Pallí Bonet) ed. Gredos, Madrid, 1985 y ss.
 - Libro I. Capítulo 2, 1094a 18 - 1094b 10 (ed. Gredos, pp. 130-131).
 - Libro I. Capítulo 4, 1095a 13 - 1095b 14 (ed. Gredos, pp. 132-133).
 - Libro I. Capítulo 8, 1098b 10 - 1099b 8 (ed. Gredos, pp.143-145).
- *Política*, (intr., trad. y notas de Manuela García Valdés), ed. Gredos, Madrid, 1988.
 - Libro I. Capítulo 1, 1252a 1-37 (ed. Gredos, pp. 45-46).
 - Libro I. Capítulo 2, 1252a 1 - 1252b 44 (ed. Gredos, pp. 46-47).
 - Libro I. Capítulo 2, 1252b 80 – 1253a 12 (ed. Gredos, pp. 49-51).
 - Libro III. Capítulo 7, 1279a 1 - 1279b 55 (ed. Gredos, pp. 171-172).
 - Libro III. Capítulo 8, 1279b 20-59 (ed. Gredos, pp. 172-173).

DESCARTES, RENÉ

- *Discurso del Método*. (trad. de Guillermo Quintás Alonso), ed. Alfaguara, Madrid, 1981, II, pp. 15-16.
- *Meditaciones metafísicas*, (edición y traducción de Vidal Peña), KRK Ediciones, Oviedo, 2005. De la Meditación Segunda, pp. 143-150, de la Meditación Quinta, pp. 211-220, y de la Meditación Sexta, pp. 244-251.

LOCKE, JOHN

- *Segundo Tratado del Gobierno Civil*, (trad. de Carlos Mellizo), ed. Tecnos, Madrid, 2006.
 - Capítulo 2: párrafos 4, 6, 7 y 8.
 - Capítulo 3: párrafos 16, 17, 20 y 21.
 - Capítulo 4: párrafos 22 y 23.
 - Capítulo 5: párrafos 25, 27 y 31.
 - Capítulo 9: párrafos 123, 124, 125, 126 y 127.

KANT, IMMANUEL

- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, (trad. de Manuel Sánchez-Rodríguez), ed. Akal, Madrid, 2024, sección 1ª, pp. 101-107, 108-114 (excluye nota de Kant de página 113).

NIETZSCHE, FRIEDRICH

- *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, (trad. de Germán Cano), Madrid, Biblioteca Nueva, 2022: § 93, § 297, § 314, § 342, § 424, § 459, § 507, § 535, § 543.
- *La Gaya ciencia*, (trad. de Charo Crego y Ger Groot), ed. Akal, Barcelona, 1988: § 108, § 110, § 125, § 164, § 165, § 173, § 175, § 179, § 196, § 298, § 307, § 320, § 327, § 343, § 344, § 355.

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ

- “Relativismo y racionalismo”, en *El tema de nuestro tiempo*, en: *Obras completas*, tomo III, 1917/1925, Revista de Occidente/Taurus, Madrid, 2005, pp. 572-574.
- “La Doctrina del Punto de Vista”, en *El tema de nuestro tiempo*, en: *Obras completas*, tomo III, 1917/1925, Revista de Occidente/Taurus, Madrid, 2005, pp. 611-615, 616.
- “Sobre la historia del Ser”, en *Apuntes para un Comentario al “Banquete” de Platón*, en: *Obras completas*, tomo IX, 1933-1948, Obra Póstuma, Revista de Occidente/Taurus, Madrid, 2009, pp. 743-745.

ARENDT, HANNAH

- *La condición humana*. (trad. de Ramón Gil Novales), ed. Paidós, Barcelona, 1993, capítulo I: “La condición humana”, pp. 21-33.

NOTA ACLARATORIA: Esta *Antología de textos de Historia de la Filosofía para la PAU. Distrito Único Andaluz. Año 2024-2025* es un material didáctico preparado, gracias al trabajo colaborativo de los miembros de la Ponencia, para facilitar al profesorado (según Decreto Legislativo 1/1996 del 12 de abril) el acceso a los textos indicados en las Directrices y orientaciones de la asignatura.

PLATÓN

Fedón. 74 a - 75 e (trad. de Carlos García Gual), en Platón,
Diálogos. III, ed. Gredos, Madrid, 1988, pp. 59-63.

—Examina ya —dijo él— si esto es de este modo. Decimos que existe algo igual. No me refiero a un madero igual a otro madero ni a una piedra con otra piedra ni a ninguna cosa de esa clase, sino a algo distinto, que subsiste al margen de todos esos objetos, lo igual en sí mismo. ¿Decimos que eso es algo, o nada?

—Lo decimos, ¡por Zeus! —dijo Simmias—, y de manera rotunda.

—¿Es que, además, sabemos lo que es?

—Desde luego que sí —repuso él.

—¿De dónde, entonces, hemos obtenido ese conocimiento? ¿No, por descontado, de las cosas que ahora mismo mencionábamos, de haber visto maderos o piedras o algunos otros objetos iguales, o a partir de esas cosas lo hemos intuido, siendo diferente a ellas? ¿O no te parece que es algo diferente? Examínalo con este enfoque. ¿Acaso piedras que son iguales y leños que son los mismos no le parecen algunas veces a uno iguales, y a otro no?

—En efecto, así pasa.

—¿Qué? ¿Las cosas iguales en sí mismas es posible que se te muestren como desiguales, o la igualdad aparecerá como desigualdad?

—Nunca jamás, Sócrates.

—Por lo tanto, no es lo mismo —dijo él— esas cosas iguales y lo igual en sí.

—De ningún modo a mí me lo parece, Sócrates.

—Con todo —dijo—, ¿a partir de esas cosas, las iguales, que son diferentes de lo igual en sí, has intuido y captado, sin embargo, el conocimiento de eso?

—Acertadísimamente lo dices —dijo.

—¿En consecuencia, tanto si es semejante a esas cosas como si es desemejante?

—En efecto.

—No hay diferencia ninguna —dijo él—. Siempre que al ver un objeto, a partir de su contemplación, intuyas otro, sea semejante o desemejante, es necesario —dijo— que eso sea un proceso de reminiscencia.

—Así es, desde luego.

—¿Y qué? —dijo él—. ¿Acaso experimentamos algo parecido con respecto a los maderos y a las cosas iguales de que hablábamos ahora? ¿Es que no parece que son iguales como lo que es igual por sí, o carecen de algo para ser de igual clase que lo igual en sí, o nada?

—Carecen, y de mucho, para ello —respondió.

—Por tanto, ¿reconocemos que, cuando uno al ver algo piensa: lo que ahora yo veo pretende ser como algún otro de los objetos reales, pero carece de algo y no consigue ser tal como aquél, sino que resulta inferior, necesariamente el que piensa esto tuvo que haber logrado ver antes aquello a lo que dice que esto se asemeja, y que le resulta inferior?

- Necesariamente.
- ¿Qué, pues? ¿Hemos experimentado también nosotros algo así, o no, con respecto a las cosas iguales y a lo igual en sí?
- Por completo.
- Conque es necesario que nosotros previamente hayamos visto lo igual antes de aquel momento en el que al ver por primera vez las cosas iguales pensamos que todas ellas tienden a ser como lo igual pero que lo son insuficientemente.
- Así es.
- Pero, además, reconocemos esto: que si lo hemos pensado no es posible pensarlo, sino a partir del hecho de ver o de tocar o de alguna otra percepción de los sentidos. Lo mismo digo de todos ellos.
- Porque lo mismo resulta, Sócrates, en relación con lo que quiere aclarar nuestro razonamiento.
- Por lo demás, a partir de las percepciones sensibles hay que pensar que todos los datos en nuestros sentidos apuntan a lo que es lo igual, y que son inferiores a ello. ¿O cómo lo decimos?
- De ese modo.
- Por consiguiente, antes de que empezáramos a ver, oír, y percibir todo lo demás, era necesario que hubiéramos obtenido captándolo en algún lugar el conocimiento de qué es lo igual en sí mismo, si es que a este punto íbamos a referir las igualdades aprehendidas por nuestros sentidos, y que todas ellas se esfuerzan por ser tales como aquello, pero le resultan inferiores.
- Es necesario de acuerdo con lo que está dicho, Sócrates.
- ¿Acaso desde que nacimos veíamos, oíamos, y teníamos los demás sentidos?
- Desde luego que sí.
- ¿Era preciso, entonces, decimos, que tengamos adquirido el conocimiento de lo igual antes que éstos?
- Sí.
- Por lo tanto, antes de nacer, según parece, nos es necesario haberlo adquirido.
- Eso parece.
- Así que si, habiéndolo adquirido antes de nacer, nacimos teniéndolo, ¿sabíamos ya antes de nacer y apenas nacidos no solo lo igual, lo mayor, y lo menor, y todo lo de esa clase? Pues el razonamiento nuestro de ahora no es en algo más sobre lo igual en sí que sobre lo bello en sí, y lo bueno en sí, y lo justo y lo santo, y, a lo que precisamente me refiero, sobre todo aquello que etiquetamos con «eso lo que es», tanto al preguntar en nuestras preguntas como al responder en nuestras respuestas. De modo que nos es necesario haber adquirido los conocimientos de todo eso antes de nacer.
- Así es.
- Y si después de haberlos adquirido en cada ocasión no los olvidáramos, naceríamos siempre sabiéndolos y siempre los sabríamos a lo largo de nuestra vida. Porque el saber consiste en esto: conservar el conocimiento que se ha adquirido y no perderlo. ¿O no es eso lo que llamamos olvido, Simmias, la

pérdida de un conocimiento?

—Totalmente de acuerdo, Sócrates —dijo.

—Y si es que después de haberlos adquirido antes de nacer, pienso, al nacer los perdimos, y luego al utilizar nuestros sentidos respecto a esas mismas cosas recuperamos los conocimientos que en un tiempo anterior ya teníamos, ¿acaso lo que llamamos aprender no sería recuperar un conocimiento ya familiar? ¿Llamándolo recordar lo llamaríamos correctamente?

—Desde luego.

PLATÓN

República, Libro VI, 504 d - 511 e (trad. de Conrado Eggers Lan),
ed. Gredos, Madrid, 1988, pp. 326-337.

—Pero ¿acaso —preguntó Adimanto— no son la justicia y lo demás que hemos descrito lo supremo, sino que hay algo todavía mayor?

—Mayor, ciertamente —respondí—. Y de esas cosas mismas no debemos contemplar, como hasta ahora, un bosquejo, sino no pararnos hasta tener un cuadro acabado. ¿No sería ridículo acaso que pusiésemos todos nuestros esfuerzos en otras cosas de escaso valor, de modo de alcanzar en ellas la mayor precisión y pureza posibles, y que no consideráramos dignas de la máxima precisión justamente a las cosas supremas?

—Efectivamente; pero en cuanto a lo que llamas ‘el estudio supremo’ y en cuanto a lo que trata, ¿te parece que podemos dejar pasar sin preguntarte qué es?

—Por cierto que no, pero también tú puedes preguntar. Por lo demás, me has oído hablar de eso no pocas veces; y ahora, o bien no recuerdas, o bien te propones plantear cuestiones para perturbarme. Es esto más bien lo que creo, porque con frecuencia me has escuchado decir que la Idea del Bien es el objeto del estudio supremo, a partir de la cual las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas. Y bien sabes que estoy por hablar de ello y, además, que no lo conocemos suficientemente. Pero también sabes que, si no lo conocemos, por más que conociéramos todas las demás cosas, sin aquello nada nos sería de valor, así como si poseemos algo sin el Bien. ¿O crees que da ventaja poseer cualquier cosa si no es buena, y comprender todas las demás cosas sin el Bien y sin comprender nada bello y bueno?

—¿Por Zeus que me parece que no!

—En todo caso sabes que a la mayoría le parece que el Bien es el placer, mientras a los más exquisitos la inteligencia.

—Sin duda.

—Y además, querido mío, los que piensan esto último no pueden mostrar qué clase de inteligencia, y se ven forzados a terminar por decir que es la inteligencia del bien.

- Cierto, y resulta ridículo.
- Claro, sobre todo si nos reprochan que no conocemos el bien y hablan como si a su vez lo supiesen; pues dicen que es la inteligencia del bien, como si comprendiéramos qué quieren decir cuando pronuncian la palabra ‘bien’.
- Es muy verdad.
- ¿Y los que definen el bien como el placer? ¿Acaso incurren menos en error que los otros? ¿No se ven forzados a reconocer que hay placeres malos?
- Es forzoso.
- Pero en ese caso, pienso, les sucede que deben reconocer que las mismas cosas son buenas y malas. ¿No es así?
- Sí.
- También es manifiesto que hay muchas y grandes disputas en torno a esto.
- Sin duda.
- Ahora bien, es patente que, respecto de las cosas justas y bellas, muchos se atienen a las apariencias y, aunque no sean justas ni bellas, actúan y las adquieren como si lo fueran; respecto de las cosas buenas, en cambio, nadie se conforma con poseer apariencias, sino que buscan cosas reales y rechazan las que sólo parecen buenas.
- Así es.
- Veamos. Lo que toda alma persigue y por lo cual hace todo, adivinando que existe, pero sumida en dificultades frente a eso y sin poder captar suficientemente qué es, ni recurrir a una sólida creencia como sucede respecto de otras cosas, que es lo que hace perder lo que puede haber en ellas de ventajoso; algo de esta índole y magnitud, ¿diremos que debe permanecer en tinieblas para aquellos que son los mejores en el Estado y con los cuales hemos de llevar a cabo nuestros intentos?
- Ni en lo más mínimo.
- Pienso, en todo caso, que, si se desconoce en qué sentido las cosas justas y bellas del Estado son buenas, no sirve de mucho tener un guardián que ignore esto en ellas; y presiento que nadie conocerá adecuadamente las cosas justas y bellas antes de conocer en qué sentido son buenas.
- Presientes bien.
- Pues entonces nuestro Estado estará perfectamente organizado, si el guardián que lo vigila es alguien que posee el conocimiento de estas cosas.
- Forzosamente. Pero tú, Sócrates, ¿qué dices que es el bien? ¿Ciencia, placer o alguna otra cosa?
- ¡Hombre! Ya veo bien claro que no te contentarás con lo que opinen otros acerca de eso.
- Es que no me parece correcto, Sócrates, que haya que atenerse a las opiniones de otros y no a las de uno, tras haberse ocupado tanto tiempo de esas cosas.
- Pero ¿es que acaso te parece correcto decir acerca de ellas, como si se supiese, algo que no se sabe?
- Como si se supiera, de ningún modo, pero sí como quien está dispuesto a

exponer, como su pensamiento, aquello que piensa.

—Pues bien —dije—. ¿No percibes que las opiniones sin ciencia son todas lamentables? En el mejor de los casos, ciegas. ¿O te parece que los ciegos que hacen correctamente su camino se diferencian en algo de los que tienen opiniones verdaderas sin inteligencia?

—En nada.

—¿Quieres acaso contemplar cosas lamentables, ciegas y tortuosas, en lugar de oírlas de otros claras y bellas?

—¡Por Zeus! —exclamó Glaucón—. No te retires, Sócrates, como si ya estuvieras al final. Pues nosotros estaremos satisfechos si, del modo en que discurreste acerca de la justicia, la moderación y lo demás, así discurre acerca del bien.

—Por mi parte, yo también estaré más que satisfecho. Pero me temo que no sea capaz y que, por entusiasmarme, me desacredite y haga el ridículo. Pero dejemos por ahora, dichosos amigos, lo que es en sí mismo el Bien; pues me parece demasiado como para que el presente impulso permita en este momento alcanzar lo que juzgo de él. En cuanto a lo que parece un vástago del Bien y lo que más se le asemeja, en cambio, estoy dispuesto a hablar, si os place a vosotros; si no, dejamos la cuestión.

—Habla, entonces, y nos debes para otra oportunidad el relato acerca del padre.

—Ojalá que yo pueda pagarlo y vosotros recibirlo; y no sólo los intereses, como ahora; por ahora recibid esta criatura y vástago del Bien en sí. Cuidaos que no os engañe involuntariamente de algún modo, rindiéndoos cuenta fraudulenta del interés.

—Nos cuidaremos cuanto podamos; pero tú límitate a hablar.

—Para eso debo estar de acuerdo con vosotros y recordaros lo que he dicho antes y a menudo hemos hablado en otras oportunidades.

—¿Sobre qué?

—Que hay muchas cosas bellas, muchas buenas, y así, con cada multiplicidad, decimos que existe y la distinguimos con el lenguaje.

—Lo decimos, en efecto.

—También afirmamos que hay algo Bello en sí y Bueno en sí y, análogamente, respecto de todas aquellas cosas que postulábamos como múltiples; a la inversa, a su vez postulamos cada multiplicidad como siendo una unidad, de acuerdo con una Idea única, y denominamos a cada una ‘lo que es’.

—Así es.

—Y de aquellas cosas decimos que son vistas pero no pensadas, mientras que, por su parte, las Ideas son pensadas, mas no vistas.

—Indudablemente.

—Ahora bien, ¿por medio de qué vemos las cosas visibles?

—Por medio de la vista.

—En efecto, y por medio del oído las audibles, y por medio de las demás percepciones todas las cosas perceptibles. ¿No es así?

- Sí.
- Pues bien, ¿has advertido que el artesano de las percepciones modeló mucho más perfectamente la facultad de ver y de ser visto?
- En realidad, no.
- Examina lo siguiente: ¿hay algo de otro género que el oído necesita para oír y la voz para ser oída, de modo que, si este tercer género no se hace presente, uno no oirá y la otra no se oirá?
- No, nada.
- Tampoco necesitan de algo de esa índole muchos otros poderes, pienso, por no decir ninguno. ¿O puedes decir alguno?
- No, por cierto.
- Pero, al poder de ver y de ser visto, ¿no piensas que le falta algo?
- ¿Qué cosa?
- Si la vista está presente en los ojos y lista para que se use de ella, y el color está presente en los objetos, pero no se añade un tercer género que hay por naturaleza específicamente para ello, bien sabes que la vista no verá nada y los colores serán invisibles.
- ¿A qué te refieres?
- A lo que tú llamas ‘luz’.
- Dices la verdad.
- Por consiguiente, el sentido de la vista y el poder de ser visto se hallan ligados por un vínculo de una especie nada pequeña, de mayor estima que las demás ligazones de los sentidos, salvo que la luz no sea estimable.
- Está muy lejos de no ser estimable.
- Pues bien, ¿a cuál de los dioses que hay en el cielo atribuyes la autoría de aquello por lo cual la luz hace que la vista vea y que las más hermosas cosas visibles sean vistas?
- Al mismo que tú y que cualquiera de los demás, ya que es evidente que preguntas por el sol.
- Y la vista, ¿no es por naturaleza en relación a este dios lo siguiente?
- ¿Cómo?
- Ni la vista misma, ni aquello en lo cual se produce —lo que llamamos ‘ojo’—, son el sol.
- Claro que no.
- Pero es el más afín al sol, pienso, de los órganos que conciernen a los sentidos.
- Con mucho.
- Y la facultad que posee, ¿no es algo así como un fluido que le es dispensado por el sol?
- Ciertamente.
- En tal caso, el sol no es la vista pero, al ser su causa, es visto por ella misma.
- Así es.
- Entonces ya podéis decir qué entendía yo por el vástago del Bien, al que el

Bien ha engendrado análogo a sí mismo. De este modo, lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que se entiende, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve.

—¿Cómo? Explícate.

—Bien sabes que los ojos, cuando se los vuelve sobre objetos cuyos colores no están ya iluminados por la luz del día sino por el resplandor de la luna, ven débilmente, como si no tuvieran claridad en la vista.

—Efectivamente.

—Pero cuando el sol brilla sobre ellos, ven nítidamente, y parece como si estos mismos ojos tuvieran la claridad.

—Sin duda.

—Del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es, entiende, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia.

—Eso parece, en efecto.

—Entonces, lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea del Bien. Y por ser causa de la ciencia y de la verdad, concíbela como cognoscible; y aun siendo bellos tanto el conocimiento como la verdad, si estimamos correctamente el asunto, tendremos a la idea del Bien por algo distinto y más bello por [sic en orig.] ellas. Y así como dijimos que era correcto tomar a la luz y a la vista por afines al sol pero que sería erróneo creer que son el sol, análogamente ahora es correcto pensar que ambas cosas, la verdad y la ciencia, son afines al Bien, pero sería equivocado creer que una u otra fueran el Bien, ya que la condición del Bien es mucho más digna de estima.

—Hablas de una belleza extraordinaria, puesto que produce la ciencia y la verdad, y además está por encima de ellas en cuanto a hermosura. Sin duda, no te refieres al placer.

—¡Dios nos libre! Más bien prosigue examinando nuestra comparación.

—¿De qué modo?

—Pienso que puedes decir que el sol no sólo aporta a lo que se ve la propiedad de ser visto, sino también la génesis, el crecimiento y la nutrición, sin ser él mismo génesis.

—Claro que no.

—Y así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia.

Y Glaucón se echó a reír:

—¡Por Apolo!, exclamó. ¡Qué elevación demoníaca!

—Tú eres culpable —repliqué—, pues me has forzado a decir lo que pensaba

sobre ello.

—Está bien; de ningún modo te detengas, sino prosigue explicando la similitud respecto del sol, si es que te queda algo por decir.

—Bueno, es mucho lo que queda.

—Entonces no dejes de lado ni lo más mínimo.

—Me temo que voy a dejar mucho de lado; no obstante, no omitiré lo que en este momento me sea posible.

—No, por favor.

—Piensa entonces, como decíamos, cuáles son los dos que reinan: uno, el del género y ámbito inteligibles; otro, el del visible, y no digo ‘el del cielo’ para que no creas que hago juego de palabras. ¿Captas estas dos especies, la visible y la inteligible?

—Las capto.

—Toma ahora una línea dividida en dos partes desiguales; divide nuevamente cada sección según la misma proporción, la del género de lo que se ve y otra la del que se entiende, y tendrás distinta oscuridad y claridad relativas; así tenemos primeramente, en el género de lo que se ve, una sección de imágenes. Llamo ‘imágenes’ en primer lugar a las sombras, luego a los reflejos en el agua y en todas las cosas que, por su constitución, son densas, lisas y brillantes, y a todo lo de esa índole. ¿Te das cuenta?

—Me doy cuenta.

—Pon ahora la otra sección de la que ésta ofrece imágenes, a la que corresponden los animales que viven en nuestro alrededor, así como todo lo que crece, y también el género íntegro de cosas fabricadas por el hombre.

—Pongámoslo.

—¿Estás dispuesto a declarar que la línea ha quedado dividida, en cuanto a su verdad y no verdad, de modo tal que lo opinable es a lo cognoscible como la copia es a aquello de lo que es copiado?

—Estoy muy dispuesto.

—Ahora examina si no hay que dividir también la sección de lo inteligible.

—¿De qué modo?

—De éste. Por un lado, en la primera parte de ella, el alma, sirviéndose de las cosas antes imitadas como si fueran imágenes, se ve forzada a indagar a partir de supuestos, marchando no hasta un principio sino hacia una conclusión. Por otro lado, en la segunda parte, avanza hasta un principio no supuesto, partiendo de un supuesto y sin recurrir a imágenes —a diferencia del otro caso—, efectuando el camino con Ideas mismas y por medio de Ideas.

—No he aprehendido suficientemente esto que dices.

—Pues veamos nuevamente; será más fácil que entiendas si te digo esto antes. Creo que sabes que los que se ocupan de geometría y de cálculo suponen lo impar y lo par, las figuras y tres clases de ángulos y cosas afines, según lo que investigan en cada caso. Como si las conocieran, las adoptan como supuestos, y de ahí en adelante no estiman que deban dar cuenta de ellas ni a sí mismos ni a otros, como

si fueran evidentes a cualquiera; antes bien, partiendo de ellas atraviesan el resto de modo consecuente, para concluir en aquello que proponían al examen.

—Sí, esto lo sé.

—Sabes, por consiguiente, que se sirven de figuras visibles y hacen discursos acerca de ellas, aunque no pensando en éstas sino en aquellas cosas a las cuales éstas se parecen, discurriendo en vista al Cuadrado en sí y a la Diagonal en sí, y no en vista de la que dibujan, y así con lo demás. De las cosas mismas que configuran y dibujan hay sombras e imágenes en el agua, y de estas cosas que dibujan se sirven como imágenes, buscando divisar aquellas cosas en sí que no podrían divisar de otro modo que con el pensamiento.

—Dices verdad.

—A esto me refería como la especie inteligible. Pero en esta su primera sección, el alma se ve forzada a servirse de supuestos en su búsqueda, sin avanzar hacia un principio, por no poder remontarse más allá de los supuestos. Y para eso usa como imágenes a los objetos que abajo eran imitados, y que habían sido conjeturados y estimados como claros respecto de los que eran sus imitaciones.

—Comprendo que te refieres a la geometría y a las artes afines.

—Comprende entonces la otra sección de lo inteligible, cuando afirmo que en ella la razón misma aprehende, por medio de la facultad dialéctica, y hace de los supuestos no principios sino realmente supuestos, que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, que es no supuesto, y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas.

—Comprendo, aunque no suficientemente, ya que creo que tienes en mente una tarea enorme: quieres distinguir lo que de lo real e inteligible es estudiado por la ciencia dialéctica, estableciendo que es más claro que lo estudiado por las llamadas ‘artes’, para las cuales los supuestos son principios. Y los que los estudian se ven forzados a estudiarlos por medio del pensamiento discursivo, aunque no por los sentidos. Pero a raíz de no hacer el examen avanzando hacia un principio sino a partir de supuestos, te parece que no poseen inteligencia acerca de ellos, aunque sean inteligibles junto a un principio. Y creo que llamas ‘pensamiento discursivo’ al estado mental de los geómetras y similares, pero no ‘inteligencia’; como si el ‘pensamiento discursivo’ fuera algo intermedio entre la opinión y la inteligencia.

—Entendiste perfectamente. Y ahora aplica a las cuatro secciones estas cuatro afecciones que se generan en el alma; inteligencia, a la suprema; pensamiento discursivo, a la segunda; a la tercera asigna la creencia y a la cuarta la conjetura; y ordénalas proporcionadamente, considerando que cuanto más participen de la verdad tanto más participan de la claridad.

—Entiendo, y estoy de acuerdo en ordenarlas como dices.

ARISTÓTELES

Ética nicomáquea, en *Ética nicomáquea / Ética eudemia*, (trad. de Julio Pallí Bonet) ed. Gredos, Madrid, 1985 y ss.

Ética nicomáquea. Libro I. Capítulo 2, 1094a 18 - 1094b 10, [La ética forma parte de la política] (ed. Gredos, pp. 130-131).

Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa —pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano—, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor. ¿No es verdad, entonces, que el conocimiento de este bien tendrá un gran peso en nuestra vida y que, como aquellos que apuntan a un blanco, alcanzaremos mejor el que debemos alcanzar? Si es así, debemos intentar determinar, esquemáticamente al menos, cuál es este bien y a cuál de las ciencias o facultades pertenece. Parecería que ha de ser la suprema y directiva en grado sumo. Esta es, manifiestamente, la política. En efecto, ella es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo. Vemos, además, que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre. Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades. A esto, pues, tiende nuestra investigación, que es una cierta disciplina política.

Ética nicomáquea. Libro I. Capítulo 4, 1095a 13 - 1095b 14, [Divergencias acerca de la naturaleza de la felicidad] (ed. Gredos, pp. 132-133).

Puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, volvamos de nuevo a plantearnos la cuestión: cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse. Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la

felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero sobre lo que es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios. Pues unos creen que es alguna de las cosas tangibles y manifiestas como el placer, o la riqueza, o los honores; otros, otra cosa; muchas veces, incluso, una misma persona opina cosas distintas: si está enferma, piensa que la felicidad es la salud; si es pobre, la riqueza; los que tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y que está por encima de ellos. Pero algunos creen que, aparte de toda esta multitud de bienes, existe otro bien en sí y que es la causa de que todos aquéllos sean bienes. Pero quizá es inútil examinar a fondo todas las opiniones, y basta con examinar las predominantes o que parecen tener alguna razón.

No olvidemos, sin embargo, que los razonamientos que parten de los principios difieren de los que conducen a ellos. En efecto, también Platón suscitaba, con razón, este problema e inquiría si la investigación ha de partir de los principios o remontarse hacia ellos, así como, en el estadio, uno ha de correr desde los jueces hacia la meta o al revés. No hay duda de que se ha de empezar por las cosas más fáciles de conocer; pero éstas lo son en dos sentidos: unas, para nosotros; las otras, en absoluto. Debemos, pues, quizá, empezar por las más fáciles de conocer para nosotros. Por esto, para ser capaz de ser un competente discípulo de las cosas buenas y justas y, en suma, de la política, es menester que haya sido bien conducido por sus costumbres. Pues el punto de partida es el qué, y si esto está suficientemente claro no habrá ninguna necesidad del porqué. Un hombre así tiene ya o puede fácilmente adquirir los principios. Pero aquel que no posee ninguna de estas cosas, escuche las palabras de Hesíodo:

El mejor de todos los hombres es el que por sí mismo comprende todas las cosas; es bueno, asimismo, el que hace caso al que bien le aconseja; pero el que ni comprende por sí mismo ni lo que escucha a otro retiene en su mente, este, en cambio, es un hombre inútil.

Ética nicomáquea. Libro I. Capítulo 8, 1098b 10 - 1099b 8, [La felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud] (ed. Gredos, pp.143-145).

Se ha de considerar, por tanto, la definición < de la felicidad, > no solo desde la conclusión y las premisas, sino también a partir de lo que se dice acerca de ella, pues con la verdad concuerdan todos los datos, pero con lo falso pronto discrepan.

Divididos, pues, los bienes en tres clases, los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo, decimos que los del alma son los más importantes y los bienes por excelencia, y las acciones y las actividades anímicas las referimos al alma. Así nuestra definición debe ser correcta, al menos en relación con esta doctrina que es antigua y aceptada por los filósofos. Es también correcto decir que el fin consiste en ciertas acciones y actividades, pues así se desprende de los bienes del alma y no de los exteriores. Concuerdá también con nuestro razonamiento el que el hombre feliz vive bien y obra bien, pues a esto es, poco más o menos, a lo que se llama buena vida y buena conducta. Es evidente, además, que todas las condiciones requeridas para la felicidad se encuentran en nuestra definición. En efecto, a unos les parece que es la virtud, a otros la prudencia, a otros una cierta sabiduría, a otros estas mismas cosas o algunas de ellas, acompañadas de placer o sin él; otros incluyen, además, la prosperidad material. De estas opiniones, unas son sustentadas por muchos y antiguos; otras, por pocos, pero ilustres; y es poco razonable suponer que unos y otros se han equivocado del todo, ya que al menos en algún punto o en la mayor parte de ellos han acertado.

Nuestro razonamiento está de acuerdo con los que dicen que la felicidad es la virtud o alguna clase de virtud, pues la actividad conforme a la virtud es una actividad propia de ella. Pero quizás hay no pequeña diferencia en poner el bien supremo en una posesión o en un uso, en un modo de ser o en una actividad. Porque el modo de ser puede estar presente sin producir ningún bien, como en el que duerme o está inactivo por cualquier otra razón, pero con la actividad esto no es posible, ya que esta actuará necesariamente y actuará bien. Y así como en los Juegos Olímpicos no son los más hermosos ni los más fuertes los que son coronados, sino los que compiten (pues algunos de estos vencen), así también en la vida los que actúan rectamente alcanzan las cosas buenas y hermosas; y la vida de estos es por sí misma agradable. Porque el placer es algo que pertenece al alma, y para cada uno es placentero aquello de lo que se dice aficionado, como el caballo para el que le gustan los caballos, el espectáculo para el amante de los espectáculos, y del mismo modo también las cosas justas para el que ama la justicia, y en general las cosas virtuosas gustan al que ama la virtud. Ahora bien, para la mayoría de los hombres los placeres son objeto de disputa, porque no lo son por naturaleza, mientras que las cosas que son por naturaleza agradables son agradables a los que aman las cosas nobles. Tales son las acciones de acuerdo con la virtud, de suerte que son agradables para ellos y por sí mismas. Así la vida de estos hombres no necesita del placer como de una especie de añadidura, sino que tiene el placer en sí misma. Añadamos que ni siquiera es bueno el que no se

complace en las acciones buenas, y nadie llamará justo al que no se complace en la práctica de la justicia, ni libre al que no se goza en las acciones liberales, e igualmente en todo lo demás. Si esto es así, las acciones de acuerdo con la virtud serán por sí mismas agradables. Y también serán buenas y hermosas, y ambas cosas en sumo grado, si el hombre virtuoso juzga rectamente acerca de todo esto, y juzga como ya hemos dicho. La felicidad, por consiguiente, es lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable, y estas cosas no están separadas como en la inscripción de Delos:

*Lo más hermoso es lo más justo; lo mejor, la salud;
pero lo más agradable es lograr lo que uno ama,*

sino que todas ellas pertenecen a las actividades mejores; y la mejor de todas estas decimos que es la felicidad.

Pero es evidente que la felicidad necesita también de los bienes exteriores, como dijimos; pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos. Muchas cosas, en efecto, se hacen por medio de los amigos o de la riqueza o el poder político, como si se tratase de instrumentos; pero la carencia de algunas cosas, como la nobleza de linaje, buenos hijos y belleza, empañan la dicha; pues uno que fuera de semblante feísimo o mal nacido o solo y sin hijos, no podría ser feliz del todo, y quizá menos aún aquel cuyos hijos o amigos fueran completamente malos, o, siendo buenos, hubiesen muerto. Entonces, como hemos dicho, la felicidad parece necesitar también de tal prosperidad, y por esta razón algunos identifican la felicidad con la buena suerte, mientras que otros < la identifican > con la virtud.

ARISTÓTELES

Política, (intr., trad. y notas de Manuela García Valdés), ed.
Gredos, Madrid, 1988.

Política. Libro I. Capítulo 1, 1252a 1-37 (ed. Gredos, pp. 45-46).

Puesto que vemos que toda ciudad es una cierta comunidad y que toda comunidad está constituida con miras a algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos), es evidente que todas tienden a un cierto bien, pero sobre todo tiende al supremo la soberana entre todas y que incluye a todas las demás. Esta es la llamada ciudad y comunidad cívica.

Por consiguiente, cuantos opinan que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos, no dicen bien. Creen, pues, que cada uno de ellos difiere en más o en menos, y no específicamente. Como si uno, por gobernar a pocos, fuera amo; si a más, administrador de su casa; y si todavía a más, gobernante o rey, en la idea de que en nada difiere una casa grande de una ciudad pequeña. Y en cuanto al gobernante y al rey, cuando un hombre ejerce solo el poder, es rey; pero cuando, según las normas de la ciencia política, alternativamente manda y obedece, es gobernante.

Pero esto no es verdad. Y será evidente lo que digo si se examina la cuestión según el método que proponemos. Porque como en los demás objetos es necesario dividir lo compuesto hasta sus elementos simples (pues estos son las partes mínimas del todo), así también, considerando de qué elementos está formada la ciudad, veremos mejor en qué difieren entre sí las cosas dichas, y si cabe obtener algún resultado científico.

Política. Libro I. Capítulo 2, 1252a 1 - 1252b 44 (ed. Gredos, pp. 46-47).

Si uno observa desde su origen la evolución de las cosas, también en esta cuestión como en las demás, podrá obtener la visión más perfecta. En primer lugar, es necesario que se emparejen los que no pueden existir uno sin el otro, como la hembra y el macho con vistas a la generación (y esto no en virtud de una decisión, sino como en los demás animales y plantas; es natural la tendencia a dejar tras sí otro ser semejante a uno mismo), y el que manda por naturaleza y el súbdito, para su seguridad. En efecto, el que es capaz de prever con la mente es un jefe por naturaleza y un señor natural, y el que puede con su cuerpo realizar estas cosas es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso al señor y al esclavo interesa lo mismo. Así pues, por naturaleza está establecida una diferencia entre la hembra y el esclavo (la naturaleza no hace nada con mezquindad, como los forjadores el cuchillo de Delfos, sino cada cosa para un solo fin. Así como cada órgano puede cumplir mejor su función, si sirve no para muchas sino para una sola). Pero entre los bárbaros, la hembra y el esclavo tienen la misma posición, y la causa de ello es que no tienen el elemento gobernante por naturaleza, sino que su comunidad resulta de esclavo y esclava.

Política. Libro I. Capítulo 2, 1252b 80 – 1253a 12 (ed. Gredos, pp. 49-51).

La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien. De aquí que toda ciudad es por naturaleza, si también lo son las comunidades primeras. La ciudad es el fin de aquéllas, y la naturaleza es fin. En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa. Además, aquello por lo que existe algo y su fin es lo mejor, y la autosuficiencia es, a la vez, un fin y lo mejor.

De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre [...].

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad.

Política. Libro III. Capítulo 7, 1279a 1 - 1279b 55 (ed. Gredos, pp. 171-172).

Una vez hechas estas precisiones, hay que examinar a continuación cuántas en número y cuáles son las formas de gobierno; y en primer lugar las rectas, pues, definidas estas, resultarán claras las desviaciones.

Puesto que régimen y gobierno significan lo mismo, y gobierno es el elemento soberano de las ciudades, necesariamente será soberano o uno solo, o pocos, o la mayoría; cuando el uno o la minoría o la mayoría gobiernan atendiendo al interés común, esos regímenes serán necesariamente rectos; pero los que ejercen el mando atendiendo al interés particular del uno o de la minoría o de la masa son desviaciones; porque, o no se debe llamar ciudadanos a los que participan en el gobierno, o deben participar en las ventajas de la comunidad.

De los gobiernos unipersonales solemos llamar monarquía a la que mira al interés común; aristocracia al gobierno de unos pocos, pero más de uno, bien porque gobiernan los mejores, o bien porque se propone lo mejor para la ciudad y para los que pertenecen a ella. Cuando la mayor parte es la que gobierna atendiendo al interés común recibe el nombre común a todos los regímenes: república. Y es así con razón, pues uno solo o unos pocos pueden distinguirse por su excelencia; pero un número mayor es ya difícil que alcance la perfección en toda clase de virtud, pero puede destacar especialmente en la virtud guerrera, pues esta se da en la masa. Por ello precisamente en este régimen la clase combatiente tiene el poder supremo y participan en él los que poseen las armas.

Las desviaciones de los regímenes mencionados son: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia y la democracia de la república. La tiranía es una monarquía que atiende al interés del monarca, la oligarquía al interés de los ricos y la democracia al interés de los pobres; pero ninguno de ellos atiende al provecho de la comunidad [...].

Política. Libro III. Capítulo 8, 1279b 20-59 (ed. Gredos, pp. 172-173).

La tiranía es, como se ha dicho, una monarquía que ejerce un poder despótico sobre la comunidad política. Hay oligarquía cuando los que tienen la riqueza son dueños y soberanos del régimen; y, por el contrario, democracia cuando son soberanos los que no poseen gran cantidad de bienes, sino que son pobres. Una primera dificultad concierne a la definición. En efecto, si la mayoría fuese rica y ejerciera el poder de la ciudad, y si, igualmente, en alguna parte ocurriera que los pobres fueran menos que los ricos, pero por ser más fuertes ejercieran la soberanía en el régimen, podría parecer que no se han definido bien los regímenes, puesto que hemos dicho que hay democracia cuando la mayoría es soberana, y oligarquía cuando es soberano un número pequeño.

Por otro lado, si se combina la minoría con la riqueza, y el gran número con la pobreza para definir así los regímenes, y se llama oligarquía a aquel en que los ricos, que son pocos, tienen las magistraturas, y democracia a aquel en que las tienen los pobres, que son muchos en número, eso implica otra dificultad. Pues, ¿cómo llamaremos a los regímenes recién mencionados: aquel en que los ricos sean más numerosos y aquel en que los pobres sean menos, pero unos y otros sean dueños de sus respectivos gobiernos, si no hay ningún otro régimen fuera de los mencionados?

RENÉ DESCARTES

Discurso del Método. (trad. de Guillermo Quintás Alonso), ed.
Alfaguara, Madrid, 1981, II, pp. 15-16.

Y como la multiplicidad de leyes frecuentemente sirve para los vicios de tal forma que un Estado está mejor regido cuando no existen más que unas pocas leyes que son minuciosamente observadas, de la misma forma, en lugar del gran número de preceptos del cual está compuesta la lógica, estimé que tendría suficiente con los cuatro siguientes con tal de que tomase la firme y constante resolución de no incumplir ni una sola vez su observancia.

El primero consistía en no admitir cosa alguna como verdadera si no se la había conocido evidentemente como tal. Es decir, con todo cuidado debía evitar la precipitación y la prevención, admitiendo exclusivamente en mis juicios aquello que se presentara tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviera motivo alguno para ponerlo en duda.

El segundo exigía que dividiese cada una de las dificultades a examinar en tantas parcelas como fuera posible y necesario para resolverlas más fácilmente.

El tercero requería conducir por orden mis reflexiones comenzando por los objetos más simples y más fácilmente cognoscibles, para ascender poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más complejos, suponiendo inclusive un orden entre aquellos que no se preceden naturalmente los unos a los otros.

Según el último de estos preceptos debería realizar recuentos tan completos y revisiones tan amplias que pudiese estar seguro de no omitir nada.

RENÉ DESCARTES

Meditaciones metafísicas, (edición y traducción de Vidal Peña),
KRK Ediciones, Oviedo, 2005.

MEDITACIÓN SEGUNDA

*De la naturaleza del espíritu humano; y que es más fácil de
conocer que el cuerpo*

(Selección de la Meditación Segunda, ed. cit., pp. 143-150)

Ahora bien, ya sé con certeza que soy, pero aún no sé con claridad qué soy; de suerte que, en adelante, preciso del mayor cuidado para no confundir

imprudentemente otra cosa conmigo, y así no enturbiar ese conocimiento, que sostengo ser más cierto y evidente que todos los que he tenido antes.

Por ello, examinaré de nuevo lo que yo creía ser, antes de incidir en estos pensamientos, y quitaré de mis antiguas opiniones todo lo que puede combatirse mediante las razones que acabo de alegar, de suerte que no quede más que lo enteramente indudable. Así pues, ¿qué es lo que antes yo creía ser? Un hombre, sin duda. Pero ¿qué es un hombre? ¿Diré, acaso, que un animal racional? No, por cierto: pues habría luego que averiguar qué es animal y qué es racional, y así una única cuestión nos llevaría insensiblemente a infinidad de otras cuestiones más difíciles y embarazosas, y no quisiera malgastar en tales sutilezas el poco tiempo y ocio que me restan. Entonces, me detendré aquí a considerar más bien los pensamientos que antes nacían espontáneos en mi espíritu, inspirados por mi sola naturaleza, cuando me aplicaba a considerar mi ser. Me fijaba, primero, en que yo tenía un rostro, manos, brazos, y toda esa máquina de huesos y carne, tal y como aparece en un cadáver, a la que designaba con el nombre de cuerpo. Tras eso, reparaba en que me nutría, y andaba, y sentía, y pensaba, y refería todas esas acciones al alma; pero no me paraba a pensar en qué era ese alma, o bien, si lo hacía, imaginaba que era algo extremadamente raro y sutil, como un viento, una llama o un delicado éter, difundido por mis otras partes más groseras. En lo tocante al cuerpo, no dudaba en absoluto de su naturaleza, pues pensaba conocerla muy distintamente, y, de querer explicarla según las nociones que entonces tenía, la hubiera descrito así: entiendo por cuerpo todo aquello que puede estar delimitado por una figura, estar situado en un lugar y llenar un espacio, de suerte que todo otro cuerpo quede excluido; todo aquello que puede ser sentido por el tacto, la vista, el oído, el gusto o el olfato; que puede moverse de distintos modos, no por sí mismo, sino por alguna otra cosa que lo toca y cuya impresión recibe; pues no creía yo que fuera atribuible a la naturaleza corpórea la potencia de moverse, sentir y pensar: al contrario, me asombraba al ver que tales facultades se hallaban en algunos cuerpos.

Pues bien, ¿qué soy yo, ahora que supongo haber alguien extremadamente poderoso y, si es lícito decirlo así, maligno y astuto, que emplea todas sus fuerzas e industria en engañarme? ¿Acaso puedo estar seguro de poseer el más mínimo de esos atributos que acabo de referir a la naturaleza corpórea? Me paro a pensar en ello con atención, paso revista una y otra vez, en mi espíritu, a esas cosas, y no hallo ninguna de la que pueda decir que está en mí. No es necesario que me entretenga en recontarlas. Pasemos, pues, a los atributos del alma, y veamos si hay alguno que esté en mí. Los primeros son nutrirme y andar; pero, si es cierto

que no tengo cuerpo, es cierto entonces también que no puedo andar ni nutrirme. Un tercero es sentir, pero no puede uno sentir sin cuerpo, aparte de que yo he creído sentir en sueños muchas cosas y, al despertar, me he dado cuenta de que no las había sentido realmente. Un cuarto es pensar: y aquí sí hallo que el pensamiento es un atributo que me pertenece, siendo el único que no puede separarse de mí. *Yo soy, yo existo*; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir.

No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: así, pues, hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido. Soy, entonces, una cosa verdadera, y verdaderamente existente. Mas, ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa. ¿Y qué más? Excitaré aún mi imaginación, a fin de averiguar si no soy algo más. No soy esta reunión de miembros llamada cuerpo humano; no soy un aire sutil y penetrante, difundido por todos esos miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor, ni nada de cuanto pueda fingir e imaginar, puesto que ya he dicho que todo eso no era nada. Y, sin modificar ese supuesto, hallo que no dejo de estar cierto de que soy algo.

Pero acaso suceda que esas mismas cosas que supongo no ser, puesto que no las conozco, no sean en efecto diferentes de mí, a quien conozco. Nada sé del caso: de eso no disputo ahora, y sólo puedo juzgar de las cosas que conozco: ya sé que soy, y eso sabido, busco saber qué soy. Pues bien: es certísimo que ese conocimiento de mí mismo, hablando con precisión, no puede depender de cosas cuya existencia aún me es desconocida, ni por consiguiente, y con mayor razón, de ninguna de las que son fingidas e inventadas por la imaginación. E incluso esos términos de «fingir» e «imaginar» me advierten de mi error: pues en efecto, yo haría algo ficticio, si imaginase ser alguna cosa, pues «imaginar» no es sino contemplar la figura o «imagen» de una cosa corpórea. Ahora bien: ya sé de cierto que soy y que, a la vez, puede ocurrir que todas esas imágenes y, en general, todas las cosas referidas a la naturaleza del cuerpo, no sean más que sueños y quimeras. Y, en consecuencia, veo claramente que decir «excitaré mi imaginación para saber más distintamente qué soy», es tan poco razonable como decir «ahora estoy despierto, y percibo algo real y verdadero, pero como no lo percibo aún con bastante claridad, voy a dormirme adrede para que mis sueños me lo representen con mayor verdad y evidencia». Así pues, sé con certeza que nada de lo que puedo comprender por medio de la imaginación pertenece al conocimiento que tengo de

mí mismo, y que es preciso apartar el espíritu de esa manera de concebir, para que pueda conocer con distinción su propia naturaleza.

¿Qué soy, entonces? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente. Sin duda no es poco, si todo eso pertenece a mi naturaleza. ¿por qué no habría de pertenecerle? ¿Acaso no soy yo el mismo que duda casi de todo, que entiende, sin embargo, ciertas cosas, que afirma ser ésas solas las verdaderas, que niega todas las demás, que quiere conocer otras, que no quiere ser engañado, que imagina muchas cosas —aun contra su voluntad— y que siente también otras muchas, por mediación de los órganos de su cuerpo? ¿Hay algo de esto que no sea tan verdadero como es cierto que soy, que existo, aun en el caso de que estuviera siempre dormido, y de que quien me ha dado el ser empleara todas sus fuerzas en burlarme? ¿Hay alguno de esos atributos que pueda distinguirse de mi pensamiento, o que pueda estimarse separado de sí mismo? Pues es de suyo tan evidente que soy yo quien duda, entiende y desea, que no hace falta añadir aquí nada para explicarlo. Y también es cierto que tengo la potestad de imaginar: pues aunque pueda ocurrir (como he supuesto más arriba) que las cosas que imagino no sean verdaderas, con todo, ese poder de imaginar no deja de estar realmente en mí, y forma parte de mi pensamiento. Por último, también soy yo el mismo que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas como a través de los órganos de los sentidos, puesto que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Se me dirá, empero, que esas apariencias son falsas, y que estoy durmiendo. Concedo que así sea: de todas formas, es al menos muy cierto que me parece ver, oír, sentir calor, y eso es propiamente lo que en mí se llama sentir, y, así precisamente considerado, no es otra cosa que «pensar». Por donde empiezo a conocer qué soy con algo más de claridad y distinción que antes.

RENÉ DESCARTES

MEDITACIÓN QUINTA

De la esencia de las cosas materiales; y otra vez de la existencia de Dios

(Selección de la Meditación Quinta, ed. cit., pp. 211-220)

Por lo demás, cualquiera que sea el argumento de que me sirva, siempre se vendrá a parar a lo mismo: que sólo tienen el poder de persuadirme por entero las cosas que concibo clara y distintamente. Y aunque entre éstas, sin duda, hay algunas manifiestamente conocidas de todos, y otras que sólo se revelan a quienes

las consideran más de cerca y las investigan con diligencia, el caso es que, una vez descubiertas, no menos ciertas son las unas que las otras. Así, por ejemplo, aunque no sea a primera vista tan patente que, en todo triángulo rectángulo, el cuadrado de la base es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados, como que, en ese mismo triángulo, la base está opuesta al ángulo mayor, sin embargo, una vez sabido lo primero, vemos que es tan verdadero como lo segundo.

Y por lo que a Dios toca, es cierto que si mi espíritu estuviera desprovisto de algunos prejuicios, y mi pensamiento no fuera distraído por la continua presencia de las imágenes de las cosas sensibles, nada conocería primero ni más fácilmente que a Él. Pues ¿hay algo más claro y manifiesto que pensar que hay un Dios, es decir, un ser supremo y perfecto, el único en cuya idea está incluida la existencia, y que, por tanto, existe?

Y aunque haya necesitado una muy atenta consideración para concebir esa verdad, sin embargo, ahora, no sólo estoy seguro de ella como de la cosa más cierta, sino que, además, advierto que la certidumbre de todas las demás cosas depende de ella tan por completo, que sin ese conocimiento sería imposible saber nunca nada perfectamente.

Pues aunque mi naturaleza es tal que, nada más comprender una cosa muy clara y distintamente, no puedo dejar de creerla verdadera, sin embargo, como también mi naturaleza me lleva a no poder fijar siempre mi espíritu en una misma cosa, y me acuerdo a menudo de haber creído verdadero algo cuando ya he cesado de considerar las razones que yo tenía para creerlo tal, puede suceder que en ese momento se me presenten otras razones que me harían cambiar fácilmente de opinión, si no supiese que hay Dios. Y al nunca sabría nada a ciencia cierta, sino que tendría tan sólo opiniones vagas e inconstantes. Así, por ejemplo, cuando considero la naturaleza del triángulo, sé con evidencia, pues estoy algo versado en geometría, que sus tres ángulos valen dos rectos, y no puedo por menos de creerlo, mientras está atento mi pensamiento a la demostración; pero tan pronto como esa atención se desvía, aunque me acuerde de haberla entendido claramente, no es difícil que dude de la verdad de aquella demostración, si no sé que hay Dios. Pues puedo convencerme de que la naturaleza me ha hecho de tal manera que yo pueda engañarme fácilmente, incluso en las cosas que creo comprender con más evidencia y certeza; y a ello me persuade sobre todo el acordarme de haber creído a menudo que eran verdaderas y ciertas muchas cosas, que luego otras razones distintas me han llevado a juzgar absolutamente falsas.

Pero tras conocer que hay un Dios, y a la vez que todo depende de Él, y que no es falaz, y, en consecuencia, que todo lo que concibo con claridad y distinción no puede por menos de ser verdadero, entonces, aunque ya no piense en las razones por las que juzgué que esto era verdadero, con tal de que recuerde haberlo comprendido clara y distintamente, no se me puede presentar en contra ninguna razón que me haga ponerlo en duda, y así tengo de ello una ciencia verdadera y cierta. Y esta misma ciencia se extiende también a todas las demás cosas que recuerdo haber demostrado antes, como, por ejemplo, a las verdades de la geometría y otras semejantes; pues ¿qué podrá objetárseme para obligarme a ponerlas en duda? ¿Se me dirá que mi naturaleza es tal que estoy muy sujeto a equivocarme? Pero ya sé que no puedo engañarme en los juicios cuyas razones conozco con claridad. ¿Se me dirá que, en otro tiempo, he considerado verdaderas muchas cosas que luego he reconocido ser falsas? Pero no había conocido clara y distintamente ninguna de ellas, e ignorando aún esta regla que me asegura la verdad, había sido impelido a creerlas por razones que he reconocido después ser menos fuertes de lo que me había imaginado. ¿Qué otra cosa podrá oponérseme! ¿Acaso que estoy durmiendo (como yo mismo me había objetado anteriormente), o sea, que los pensamientos que ahora tengo no son más verdaderos que las ensoñaciones que imagino estando dormido? Pero aun cuando yo soñase, todo lo que se presenta a mi espíritu con evidencia es absolutamente verdadero.

Y así veo muy claramente que la certeza y verdad de toda ciencia dependen sólo del conocimiento del verdadero Dios; de manera que, antes de conocerlo, yo no podía saber con perfección cosa alguna. Y ahora que lo conozco, tengo el medio de adquirir una ciencia perfecta acerca de infinidad de cosas: y no sólo acerca de Dios mismo, sino también de la naturaleza corpórea, en cuanto que ésta es objeto de la pura matemática, que no se ocupa de la existencia del cuerpo.

RENÉ DESCARTES

MEDITACIÓN SEXTA

De la existencia de las cosas materiales, y de la distinción real entre el alma y el cuerpo

(Selección de la Meditación Sexta, ed. cit., pp. 244-251)

Advierto, al principio de dicho examen, que hay gran diferencia entre el espíritu y el cuerpo; pues el cuerpo es siempre divisible por naturaleza, y el espíritu es enteramente indivisible. En efecto: cuando considero mi espíritu, o sea, a mí mismo en cuanto que soy sólo una cosa pensante, no puedo distinguir en mí partes, sino que me entiendo como una cosa sola y enteriza. Y aunque el espíritu

todo parece estar unido al cuerpo todo, sin embargo, cuando se separa de mi cuerpo un pie, un brazo, o alguna otra parte, sé que no por ello se le quita algo a mi espíritu. Y no pueden llamarse «partes» del espíritu las facultades de querer, sentir, concebir, etc., pues un solo y mismo espíritu es quien quiere, siente, concibe, etc. Mas ocurre lo contrario en las cosas corpóreas o extensas, pues no hay ninguna que mi espíritu no pueda dividir fácilmente en varias partes y, por consiguiente, no hay ninguna que pueda entenderse como indivisible. Lo cual bastaría para enseñarme que el espíritu es por completo diferente del cuerpo, si no lo supiera ya de antes.

Advierto también que el espíritu no recibe inmediatamente la impresión de todas las partes del cuerpo, sino sólo del cerebro, o acaso mejor, de una de sus partes más pequeñas, a saber, de aquella en que se ejercita esa facultad que llaman sentido común, la cual, siempre que está dispuesta de un mismo modo, hace sentir al espíritu una misma cosa, aunque las demás partes del cuerpo, entre tanto, puedan estar dispuestas de maneras distintas, como lo prueban innumerables experiencias, que no es preciso referir aquí.

Advierto, además, que la naturaleza del cuerpo es tal, que, si alguna de sus partes puede ser movida por otra parte un poco alejada, podrá serlo también por las partes que hay entre las dos, aun cuando aquella parte más alejada no actúe. Así por ejemplo, dada una cuerda tensa ABCD, si se tira, desplazándola, de la última parte D, la primera, A, se moverá del mismo modo que lo haría si se tirase de una de las partes intermedias, B o C, y la última, D, permaneciese inmóvil. De manera semejante, cuando siento dolor en un pie, la física me enseña que esa sensación se comunica mediante los nervios esparcidos por el pie, que son como cuerdas tirantes que van de allí al cerebro, de modo que cuando se tira de ellos en el pie, tiran ellos a su vez de la parte del cerebro de donde salen y a la que vuelven, excitando en ella cierto movimiento, establecido por la naturaleza para que el espíritu sienta el dolor como si éste estuviera en el pie.

Pero como dichos nervios tienen que pasar por la pierna, el muslo, los riñones, la espalda y el cuello, hasta llegar al cerebro, puede suceder que, no moviéndose sus partes extremas —que están en el pie—, sino sólo alguna de las intermedias, ello provoque en el cerebro los mismos movimientos que excitaría en él una herida del pie; y, por lo tanto, el espíritu sentirá necesariamente en el pie el mismo dolor que si hubiera recibido una herida. Y lo mismo cabe decir de las demás percepciones de nuestros sentidos.

Por último, advierto también que, puesto que cada uno de los movimientos ocurridos en la parte del cerebro de la que recibe la impresión el espíritu de un

modo inmediato, causa una sola sensación, nada mejor puede entonces imaginarse ni desearse sino que tal movimiento haga sentir al espíritu, de entre todas las sensaciones que es capaz de causar, aquella que sea más propia y ordinariamente útil para la conservación del cuerpo humano en perfecta salud. Ahora bien: la experiencia atestigua que todas las sensaciones que la naturaleza nos ha dado son tal y como acabo de decir; y, por lo tanto, que todo cuanto hay en ellos da fe del poder y la bondad de Dios.

Así, por ejemplo, cuando los nervios del pie son movidos con más fuerza de la ordinaria, su movimiento, pasando por la médula espinal hasta el cerebro, produce en el espíritu una impresión que le hace sentir algo, a saber: un dolor experimentado como si estuviera en el pie, cuyo dolor advierte al espíritu, y le excita a hacer lo posible por suprimir su causa, muy peligrosa y nociva para el pie.

Cierto es que Dios pudo instituir la naturaleza humana de tal suerte que ese mismo movimiento del cerebro hiciera sentir al espíritu otra cosa enteramente distinta: por ejemplo, que se hiciera sentir a sí mismo como estando alternativamente, ora en el cerebro, ora en el pie, o bien como produciéndose en algún lugar intermedio, o de cualquier otro modo posible: pero nada de eso habría contribuido tanto a la conservación del cuerpo como lo que en efecto ocurre.

Así también, cuando necesitamos beber, nace de ahí cierta sequedad de garganta que mueve sus nervios y, mediante ellos, las partes interiores del cerebro, y ese movimiento hace sentir al espíritu la sensación de la sed, porque en tal ocasión nada nos es más útil que saber que necesitamos beber para conservar nuestra salud. Y así sucede con las demás cosas.

Es del todo evidente, por ello, que, pese a la suprema bondad de Dios, la naturaleza humana, en cuanto compuesta de espíritu y cuerpo, no puede dejar de ser falaz a veces.

Pues si alguna causa excita, no en el pie, sino en alguna parte del nervio que une pie y cerebro, o hasta en el cerebro mismo, igual movimiento que el que ordinariamente se produce cuando el pie está indispuesto, sentiremos dolor en el pie, y el sentido será engañado naturalmente; porque un mismo movimiento del cerebro no puede causar sino una misma sensación en el espíritu, y siendo provocada esa sensación mucho más a menudo por una causa que daña al pie que por otra que esté en otro lugar, es mucho más razonable que transmita al espíritu el dolor del pie que el de ninguna otra parte. Y aunque la sequedad de garganta no provenga a veces, como suele, de que la bebida es necesaria para la salud del cuerpo, sino de alguna causa contraria —como ocurre con los hidrópicos—, con

todo, es mucho mejor que nos engañe en dicha circunstancia que si, por el contrario, nos engañara siempre, cuando el cuerpo está bien dispuesto. Y así sucesivamente.

Y esta consideración me es muy útil, no sólo para reconocer todos los errores a que está sometida mi naturaleza, sino también para evitarlos, o para corregirlos más fácilmente. Pues sabiendo que todos los sentidos me indican con más frecuencia lo verdadero que lo falso, tocante a las cosas que atañen a lo que es útil o dañoso para el cuerpo, y pudiendo casi siempre hacer uso de varios para examinar una sola y misma cosa, y, además, contando con mi memoria para enlazar y juntar los conocimientos pasados a los presentes, y con mi entendimiento, que ha descubierto ya todas las causas de mis errores, no debo temer en adelante que sean falsas las cosas que mis sentidos ordinariamente me representan, y debo rechazar; por hiperbólicas y ridículas, todas las dudas de estos días pasados: y, en particular, aquella tan general acerca del sueño, que no podía yo distinguir de la vigilia. Pues ahora advierto entre ellos una muy notable diferencia: y es que nuestra memoria no puede nunca enlazar y juntar nuestros sueños unos con otros, ni con el curso de la vida, como sí acostumbra a unir las cosas que nos acaecen estando despiertos. En efecto: si estando despierto se me apareciese alguien de súbito, y desapareciese de igual modo, como lo hacen las imágenes que veo en sueños, sin que yo pudiera saber de dónde venía ni adónde iba, no me faltaría razón para juzgarlo como un espectro o fantasma formado en mi cerebro, más bien que como un hombre, y en todo semejante a los que imagino cuando duermo. Pero cuando percibo cosas, sabiendo distintamente el lugar del que vienen y aquél en que están, así como el tiempo en el que se me aparecen, y pudiendo enlazar sin interrupción la sensación que de ellas tengo con el restante curso de mi vida, entonces estoy seguro de que las percibo despierto, y no dormido. Y no debo en modo alguno dudar acerca de la verdad de esas cosas si, tras recurrir a todos mis sentidos, a mi memoria y a mi entendimiento para examinarlas, ninguna de esas facultades me dice nada que repugne a las demás. Pues no siendo Dios falaz, se sigue necesariamente que no me engaña en esto.

JOHN LOCKE

Segundo Tratado del Gobierno Civil (Traducción de Carlos Mellizo, Tecnos, 2006).

CAPÍTULO 2

DEL ESTADO DE NATURALEZA

(Selección: Parágrafos 4, 6, 7 y 8)

4. Para entender el poder político correctamente, y para deducirlo de lo que fue su origen, hemos de considerar cuál es su estado en que los hombres se hallan por naturaleza. Y es éste un estado de perfecta libertad para que cada uno ordene sus acciones y disponga de posesiones y personas como juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre.

Es también un estado de igualdad, en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos, y donde nadie los disfruta en mayor medida que los demás. Nada hay más evidente que el que criaturas de la misma especie y rango, nacidas todas ellas para disfrutar en conjunto las mismas ventajas naturales y para hacer uso de las mismas facultades, hayan de ser también iguales entre sí, sin subordinación o sujeción de unas a otras, a menos que el amo y señor de todas ellas, por alguna declaración manifiesta de su voluntad, ponga a una por encima de otra, y le confiera, mediante un evidente y claro nombramiento, un derecho indudable de dominio y de soberanía.

6. Mas, aunque éste sea un estado de libertad; no es, sin embargo, un estado de licencia. Pues, aunque, en un estado así, el hombre tiene una incontrolable libertad de disponer de su propia persona o de sus posesiones, no tiene, sin embargo, la libertad de destruirse a sí mismo, ni tampoco a ninguna criatura de su posesión, excepto en el caso de que ello sea requerido por un fin más noble que el de su simple preservación. El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla que, siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones. Pues como los hombres son todos obra de un omnipotente e infinitamente sabio Hacedor, y todos siervos de un señor soberano enviado a este mundo por orden suya y para cumplir su encargo, todos son propiedad de quien los ha hecho, y han sido destinados a durar mientras a Él le plazca, y no a otro. Y así, habiendo sido todos los hombres dotados con las mismas facultades,

y al participar todos de una naturaleza común, no puede suponerse que haya entre nosotros una subordinación que nos dé derecho a destruir al prójimo como si éste hubiese sido creado para nuestro uso, igual que ocurre con esas criaturas que son inferiores a nosotros. Por la misma razón que cada uno se ve obligado a preservarse a sí mismo y a no destruirse por propia voluntad, también se verá obligado a preservar al resto de la humanidad en la medida en que le sea posible, cuando su propia preservación no se ve amenazada por ello; y a menos que se trate de hacer justicia con quien haya cometido una ofensa, no podrá quitar la vida, ni entorpecerla, ni poner obstáculo a los medios que son necesarios para preservarla, atentando contra la libertad, la salud, los miembros o los bienes de otra persona.

7. Y para que todos los hombres se abstengan de invadir los derechos de los otros y de dañarse mutuamente, y sea observada esa ley de naturaleza que mira por la paz y la preservación de toda la humanidad, los medios para poner en práctica esa ley les han sido dados a todos los hombres, de tal modo que cada uno tiene el derecho de castigar a los transgresores de dicha ley en la medida en que ésta sea violada. Pues la ley de naturaleza, igual que todas las demás leyes que afectan a los hombres en este mundo, sería vana si no hubiese nadie que, en el estado natural, tuviese el poder de ejecutar dicha ley protegiendo al inocente y poniendo coto al ofensor. Y si en el estado natural cualquier persona puede castigar a otra por el mal que ha hecho, todos pueden hacer lo mismo; pues en ese estado de perfecta igualdad en el que no hay superioridad ni jurisdicción de uno sobre otro, cualquier cosa que uno pueda hacer para que se cumpla esa ley será algo que todos los demás tendrán también el mismo derecho de hacerlo.

8. Y así es como en el estado de naturaleza un hombre llega a tener poder sobre otro. Pero no se trata de un poder absoluto o arbitrario que permita a un hombre, cuando un criminal ha caído en sus manos, hacer con él lo que venga dictado por el acalorado apasionamiento o la limitada extravagancia de su propia voluntad, sino únicamente castigarlo según los dictados de la serena razón y de la conciencia, asignándole penas que sean proporcionales a la transgresión y que sirvan para que el criminal repare el daño que ha hecho y se abstenga de recaer en su ofensa. Pues éstas son las dos únicas razones que permiten a un hombre dañar legalmente a otro, es decir, castigarlo. Al transgredir la ley de naturaleza, el que realiza una ofensa está declarando que vive guiándose por reglas diferentes de las que manda la razón y la equidad común, las cuales son las normas que Dios ha establecido para regular las acciones de los hombres en beneficio de su seguridad mutua. Y así, el transgresor es un peligro para la humanidad; pues las ataduras que impedían a los hombres herirse y hacerse violencia unos a otros han sido por él cortadas y rotas. Lo cual, al constituir una transgresión contra toda la

especie y contra la paz y seguridad que estaban garantizadas por la ley de naturaleza, permitirá que cada hombre, en virtud del derecho que tiene de preservar al género humano en general, pueda contener o, si es necesario, destruir aquellas cosas que le sean nocivas, y castigar así a quien haya transgredido esa ley haciendo de este modo que se arrepienta de haberlo hecho. Y, mediante este procedimiento, lograr que el delincuente se abstenga de volver a cometer el mismo delito, y disuadir con el ejemplo a otros para que tampoco lo cometan. Y en este caso y con base en este fundamento, *cada hombre tiene el derecho de castigar al que comete una ofensa, y de ser ejecutor de la ley de naturaleza.*

JOHN LOCKE

Segundo Tratado del Gobierno Civil

CAPÍTULO 3

DEL ESTADO DE GUERRA

(Selección: Parágrafos 16, 17, 20 y 21)

16. El estado de guerra es un estado de enemistad y destrucción; y, por lo tanto, cuando se declara mediante palabras o acciones, no como resultado de un impulso apasionado y momentáneo, sino con una premeditada y establecida intención contra la vida de otro hombre, pone a éste en un estado de guerra contra quien ha declarado dicha intención. Y de este modo expone su vida al riesgo de que sea tomada por aquél o por cualquier otro que se le una en su defensa y haga con él causa común en el combate. Pues es razonable y justo que yo tenga el derecho de destruir a quien amenaza con destruirme a mí. En virtud de la ley fundamental de naturaleza, un hombre debe conservarse a sí mismo hasta donde le resulte posible; y si todos no pueden ser preservados, la salvación del inocente ha de tener preferencia. Y un hombre puede destruir a otro que le hace la guerra, o a aquel en quien ha descubierto una enemistad contra él, por las mismas razones que puede matar a un lobo o a un león. Porque los hombres así no se guían por las normas de la ley común de la razón, no tienen más regla que la de la fuerza y la violencia. Y, por consiguiente, pueden ser tratados como si fuesen bestias de presa: esas criaturas peligrosas y dañinas que destruyen a todo aquel que cae en su poder.

17. Y de aquí viene el que quien intenta poner a otro hombre bajo su poder absoluto se pone a sí mismo en una situación de guerra con él; pues esa intención ha de interpretarse como una declaración o señal del que quiere atentarse contra su vida. Porque yo tengo razón cuando concluyo que aquel que quiere ponerme bajo su poder sin mi consentimiento podría utilizarme a su gusto en cuanto me tuviera,

y podría asimismo destruirme en cuanto le viniese en gana. Pues nadie desearía tenerme bajo su poder absoluto, si no fuera para obligarme a hacer cosas que van contra mi voluntad, es decir, para hacer de mí un esclavo. Estar libre de esa coacción es lo único que puede asegurar mi conservación; y la razón me aconseja considerar a un hombre tal como a un enemigo de mi conservación, capaz de privarme de esa libertad que me protege. Aquel que, en el estado de naturaleza, arrebatase la libertad de algún otro que se encuentra en dicho estado debe ser considerado, necesariamente, como alguien que tiene la intención de arrebatarme todo lo demás, pues la libertad es el fundamento de todas las otras cosas. Del mismo modo, aquel que en el estado de sociedad arrebatase la libertad que pertenece a los miembros de esa sociedad o Estado debe ser considerado como alguien que tiene la intención de apropiarse también de todo lo demás, y debe ser mirado igual que lo haríamos en un estado de guerra.

20. Pero cuando la fuerza deja de ejercerse, cesa el estado de guerra entre quienes viven en sociedad; y ambos bandos están sujetos al justo arbitrio de la ley. Pues entonces queda abierto el recurso de buscar remedio para las injurias pasadas, y para prevenir daños futuros. Mas allí donde no hay lugar a apelaciones —como ocurre en el estado de guerra— por falta de leyes positivas y de jueces autorizados a quienes poder apelar, el estado de guerra continúa una vez que empieza; y el inocente tiene derecho de destruir al otro con todos los medios posibles, hasta que el agresor ofrezca la paz y desee la reconciliación en términos que puedan reparar el daño que ya ha hecho, y que den seguridades futuras al inocente. Es más: allí donde la posibilidad de apelar a la ley y a los jueces constituidos está abierta, pero el remedio es negado por culpa de una manifiesta perversión de la justicia y una obvia tergiversación de las leyes para proteger o dejar indemnes la violencia o las injurias cometidas por algunos hombres o por un grupo de hombres, es difícil imaginar otro estado que no sea el de guerra; pues siempre que se hace uso de la violencia o se comete una injuria, aunque estos delitos sean cometidos por manos de quienes han sido nombrados para administrar justicia; seguirán siendo violencia e injuria, por mucho que se disfracen con otros nombres, ilustres o con pretensiones o apariencias de leyes. Pues es el fin de las leyes proteger y restituir al inocente mediante una aplicación imparcial de las mismas, y tratando por igual a todos los que a ellas están sometidos. Siempre que no se hace algo *bona fide*, se está declarando la guerra a las víctimas de una acción así; y cuando los que sufren no tienen el recurso de apelar en la tierra a alguien que les dé la razón, el único remedio que les queda en casos de este tipo es apelar a los Cielos.

21. Para evitar este estado de guerra —en el que sólo cabe apelar al Cielo, y que puede resultar de la menor disputa cuando no hay una autoridad que decida

entre las partes en litigio — es por lo que, con gran razón, los hombres se ponen a sí mismos en un estado de sociedad y abandonan el estado de naturaleza. Porque allí donde hay una autoridad, un poder terrenal del que puede obtenerse reparación apelando a él, el estado de guerra queda eliminado y la controversia es decidida por dicho poder. [...]

JOHN LOCKE

Segundo Tratado del Gobierno Civil

CAPÍTULO 4

DE LA ESCLAVITUD

(Selección: Parágrafos 22 y 23)

22. La libertad natural del hombre consiste en estar libre de cualquier poder superior sobre la tierra, y en no hallarse sometido a la voluntad o a la autoridad legislativa de hombre alguno, sino adoptar como norma, exclusivamente, la ley de naturaleza. La libertad del hombre en sociedad es la de no estar bajo más poder legislativo que el que haya sido establecido por consentimiento en el seno del Estado, ni bajo el dominio de lo que mande o prohíba ley alguna, excepto aquellas leyes que hayan sido dictadas por el poder legislativo de acuerdo con la misión que le hemos confiado. Por lo tanto, la libertad no es lo que sir Robert Filmer nos dice «una libertad para que cada uno haga lo que le plazca, o viva como guste, sin sujetarse a ley alguna»; sino que la libertad de los hombres en un régimen de gobierno es la de poseer una norma pública establecida para vivir de acuerdo con ella; una norma común establecida por el poder legislativo que ha sido erigido dentro de una sociedad; una libertad para seguir los dictados de mi propia voluntad en todas esas cosas que no han sido prescritas por dicha norma; un no estar sujetos a la inconstante, incierta, desconocida y arbitraria voluntad de otro hombre, del mismo modo que la libertad natural consiste en no tener más trabas que las impuestas por la ley de la naturaleza.

23. Ese estar libres de un poder absoluto y arbitrario es tan necesario, y está tan íntimamente vinculado a la conservación de un hombre, que nadie puede renunciar a ello sin estar renunciando al mismo tiempo a lo que permite su autoconservación y su vida. Pues un hombre sin poder sobre su propia vida no puede, por contrato o acuerdo otorgado por su propio consentimiento, ponerse bajo el absoluto poder arbitrario de otro que le arrebatase esa vida cuando se le antoje. Nadie puede otorgar más poder del que tiene; y quien no tiene el poder de quitarse a sí mismo la vida no puede darle a otro hombre poder sobre ella. [...]

JOHN LOCKE

Segundo Tratado del Gobierno Civil

CAPÍTULO 5

DE LA PROPIEDAD

(Selección: Parágrafos 25, 27 y 31)

25. Tanto si consideramos la razón natural, la cual nos dice que, una vez que nacen, los hombres tienen derecho a su autoconservación y, en consecuencia, a comer, a beber y a beneficiarse de todas aquellas cosas que la naturaleza procura para su subsistencia, como si nos atenemos a la revelación, la cual nos da cuenta de los dones mundanales que Dios otorgó a Adán, a Noé y a sus hijos, es sobremanera evidente que Dios, como dice el rey David (Salmos cxv. 16), «ha dado la tierra a los hijos de los hombres», es decir, que se la ha dado a toda la humanidad para que ésta participe en común de ella. Mas, admitido esto, a algunos les resulta muy difícil entender cómo podrá un individuo particular tener posesión de cosa alguna. No sólo me limitaré a responder que, si es difícil justificar la propiedad partiendo de la suposición de que Dios entregó el mundo a Adán y a su posteridad para que todos lo tuvieran en común, sería también imposible que nadie, excepto un monarca universal, tuviese propiedad alguna si suponemos que Dios dio el mundo a Adán y a sus sucesores directos, excluyendo al resto de la humanidad; no me limitaré a la respuesta que acabo de dar, digo, sino que también mostraré cómo los hombres pueden llegar a tener en propiedad varias parcelas de lo que Dios entregó en común al género humano; y ello, sin necesidad de que haya un acuerdo expreso entre los miembros de la comunidad.

27. Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos podemos decir que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya. Pues al sacarla del estado común en el que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo con su trabajo, y ello hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres. Porque este trabajo, al ser indudablemente propiedad del trabajador, da como resultado el que ningún hombre, excepto él, tenga derecho a lo que ha sido añadido a la cosa en cuestión, al menos cuando queden todavía suficientes bienes comunes para los demás.

31. Quizá pueda objetarse a esto que «si el hecho de recoger las bellotas y otros frutos de la tierra hace que tengamos derecho a ellos, entonces cualquiera

podría aumentar su propiedad tanto como quisiese». A lo cual respondo: no es así. Pues la misma ley de naturaleza que mediante este procedimiento nos da la propiedad, también pone límites a esa propiedad. «Dios nos ha dado todas las cosas en abundancia» (1 *Timoteo* vi.17) es la voz de la razón confirmada por la inspiración. Pero ¿hasta dónde nos ha dado Dios esa abundancia? Hasta donde podamos disfrutarla. Todo lo que uno pueda usar para ventaja de su vida antes de que se eche a perder será aquello de lo que le esté permitido apropiarse mediante su trabajo. Mas todo aquello que excede lo utilizable será de otros. Dios no creó ninguna cosa para que el hombre la dejara echarse a perder o para destruirla. Y así, considerando la abundancia de provisiones naturales que durante mucho tiempo hubo en el mundo, y la escasez de consumidores; y considerando lo pequeña que sería la parte de esa abundancia que el trabajo de un hombre podría abarcar y acumular con perjuicio para los demás, especialmente si dicho hombre se mantuviese dentro de los límites establecidos por la razón, apropiándose solamente lo que pudiera ser de su uso, sólo pudieron haberse producido muy pocos altercados y discusiones acerca de la propiedad así establecida.

JOHN LOCKE

Segundo Tratado del Gobierno Civil

CAPÍTULO 9

DE LOS FINES DE LA SOCIEDAD POLÍTICA Y DEL GOBIERNO

(Selección: Parágrafos 123, 124, 125, 126 y 127)

123. Si en el estado de naturaleza, la libertad de un hombre es tan grande como hemos dicho; si él es señor absoluto de su propia persona y de sus posesiones en igual medida que pueda serlo el más poderoso; y si no es súbdito de nadie, ¿por qué decide mermar su libertad? ¿Por qué renuncia a su imperio y se somete al dominio y control de otro poder? La respuesta a estas preguntas es obvia. Contesto diciendo que, aunque en el estado de naturaleza tiene el hombre todos esos derechos, está, sin embargo, expuesto constantemente a la incertidumbre y a la amenaza de ser invadido por otros. Pues como en el estado de naturaleza todos son reyes lo mismo que él, cada hombre es igual a los demás; y como la mayor parte de ellos no observa estrictamente la equidad y la justicia, el disfrute de la propiedad que un hombre tiene en un estado así es sumamente inseguro. Esto lo lleva a querer abandonar una condición en la que, aunque él es libre, tienen lugar miedos y peligros constantes; por lo tanto, no sin razón está deseoso de unirse en sociedad con otros que ya están unidos o que tienen intención de estarlo con el fin de preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones, es decir, todo eso a lo que doy el nombre genérico de «propiedad».

124. Por consiguiente, el grande y principal fin que lleva a los hombres a unirse en Estados y a ponerse bajo un gobierno es la preservación de su propiedad, cosa que no podían hacer en el estado de naturaleza, por faltar en él muchas cosas:

Primero, faltaba una ley establecida, fija y conocida; una ley que hubiese sido aceptada por consentimiento común, como norma de lo bueno y de lo malo, y como criterio para decidir entre las controversias que surgieran entre los hombres. Pues, aunque la ley natural es clara e inteligible para todas las criaturas racionales, los hombres, sin embargo, cegados por sus propios intereses y por no haber estudiado dicha ley debidamente, tienen tendencia a no considerarla como obligatoria cuando se refiere a sus propios casos particulares.

125. En segundo lugar, falta en el estado de naturaleza un juez público e imparcial, con autoridad para resolver los pleitos que surjan entre los hombres, según la ley establecida. Pues en un estado así, cada uno es juez y ejecutor de la ley de naturaleza; y como los hombres son parciales para consigo mismos, la pasión y la venganza pueden llevarlos a cometer excesos cuando juzgan apasionadamente su propia causa, y a tratar con negligencia y despreocupación las causas de los demás.

126. En tercer lugar, falta a menudo en el estado de naturaleza un poder que respalde y dé fuerza a la sentencia cuando ésta es justa, a fin de que se ejecute debidamente. Aquellos que por injusticia cometen alguna ofensa rara vez sucumbirán allí donde les es posible hacer que la justicia impere por la fuerza. Una resistencia así hace que el castigo resulte peligroso, y aun destructivo, para quienes lo intentan.

127. Así, la humanidad, a pesar de todos los privilegios que conlleva el estado de naturaleza, padece una condición de enfermedad mientras se encuentra en tal estado; y por eso se inclina a entrar en sociedad cuanto antes. Por eso sucede que son muy pocas las veces que encontramos grupos de hombres que viven continuamente en estado semejante. Pues los inconvenientes a los que están allí expuestos (inconvenientes que provienen del poder que tiene cada hombre de castigar las transgresiones de los otros) lo llevan a buscar protección bajo las leyes establecidas del gobierno, a fin de procurar la conservación de su propiedad. Esto es lo que los hace estar tan deseosos de renunciar al poder de castigar que cada uno tiene, y de entregárselo a una sola persona para que lo ejerza entre ellos; esto es lo que los lleva a conducirse según las reglas que la comunidad, o aquellos que han sido por ellos autorizados para tal propósito, ha acordado. Y es aquí donde tenemos el derecho original del poder legislativo y del ejecutivo, así como el de los gobiernos de las sociedades mismas.

IMMANUEL KANT

Fundamentación de la metafísica de las costumbres, (trad. de Manuel Sánchez-Rodríguez), ed. Akal, Madrid, 2024, sección 1ª, pp. 101-107, 108-114 (excluye nota de Kant de página 113).

SECCIÓN PRIMERA

Tránsito desde el conocimiento racional moral común al filosófico

No es posible pensar nada en el mundo, ni de hecho tampoco fuera de él, que pueda tenerse sin restricción por bueno, a no ser únicamente una buena voluntad. Entendimiento, ingenio, Juicio, y como quiera que se llamen por lo demás los *talentos* del espíritu, o el coraje, la resolución, la perseverancia en lo que uno se propone, como propiedades del *temperamento*, son sin duda buenos y deseables en muchos respectos; pero también pueden llegar a ser extremadamente malos moralmente y dañinos si no es buena la voluntad que ha de hacer uso de estos dones naturales y cuya peculiar constitución se llama por ello *carácter*. Con los *dones de la fortuna* ocurre exactamente lo mismo. El poder, la riqueza, la honra, incluso la salud, así como todo el bienestar y el contento con el propio estado, que reciben el nombre de *felicidad*, infunden coraje y por ello a menudo también arrogancia cuando en ellos no hay una voluntad que corrija y haga universalmente conformes a fin su influjo sobre el ánimo y, con ello, también todo el principio del obrar; por no mencionar que un espectador racional e imparcial jamás podrá complacerse siquiera a la vista de la prosperidad ininterrumpida de un ser que no detente ningún rasgo de una voluntad pura y buena; y, de esta manera, la buena voluntad parece constituir incluso la condición indispensable que nos hace dignos de ser felices.

Algunas cualidades favorecen incluso esta buena voluntad y pueden facilitar mucho su obra, pero a pesar de ello carecen de valor intrínseco incondicionado; más bien, ellas siguen presuponiendo a su vez una buena voluntad, que restringe la alta estima que se les profesa –y por cierto con razón–, lo cual impide que se las tenga por absolutamente buenas. La moderación en los afectos y las pasiones, el dominio de sí mismo y la reflexión serena no solo son buenos para muchos propósitos, sino que parecen constituir incluso una parte del valor *intrínseco* de la persona; sin embargo, estas cualidades distan aún de ser declaradas buenas sin restricción (por más incondicionadamente que las hayan ensalzado los antiguos). Pues sin los principios de una buena voluntad pueden convertirse en extremadamente malas, y la sangre fría de un malvado no solo lo hace mucho

más peligroso, sino también aún más despreciable inmediatamente ante nuestros ojos de lo que lo sería sin ella.

La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o consiga, ni por su aptitud para alcanzar algún fin propuesto, sino solo por el querer, es decir, es buena en sí misma; y, considerada en sí misma, ha de ser estimada incomparablemente mucho más que todo lo que pudiera llevarse a cabo en favor de alguna inclinación e incluso, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones. Aun cuando a esta voluntad le faltase por completo la facultad de imponer su propósito, por un particular disfavor del destino o una parca dote por parte de una naturaleza madrastra, aun cuando ella trabajara en balde a pesar del mayor de los esfuerzos y, al final, solo quedase la buena voluntad (por supuesto, no como un mero anhelo, sino como el llamamiento de todos los medios que obren en nuestro poder), entonces, no por ello dejaría de brillar por sí misma, cual una joya, como algo que posee en sí mismo todo su valor. Ni la utilidad ni la esterilidad pueden añadirle ni quitarle nada a este valor. Esto sería solo el engarce para poder manejarla mejor en el comercio ordinario o para atraer hacia ella la atención de quienes aún no son lo suficientemente expertos, pero no para recomendarla a los expertos ni para determinar su valor.

Sin embargo, en esta idea del valor absoluto de la mera voluntad, sin que en su estimación se tenga en cuenta ninguna utilidad, hay algo tan extraño que –a pesar de que se esté tan de acuerdo con ella, incluso por parte de la razón común– tiene que surgir la sospecha de que esta idea se funda secretamente solo en fantasías entusiastas y de que pudiera haberse malinterpretado el propósito con el que la naturaleza le ha asignado a la razón que sea la gobernadora de la voluntad. Por eso vamos a examinar esta idea desde este punto de vista.

En las disposiciones naturales de un ser organizado, es decir, ordenado con arreglo a fines para la vida, asumimos como principio que no hallaremos en él ninguna herramienta para algún fin que no sea también la más conveniente y máximamente adecuada para este. Pues bien, si en un ser que tiene razón y voluntad, el fin de la naturaleza fuese propiamente su *conservación*, su *prosperidad*, en una palabra, su *felicidad*, entonces ella no habría acertado en nada en sus arreglos para ello cuando eligió a la razón de la criatura como ejecutora de su propósito. Pues todas las acciones que esta criatura haya de poner en ejercicio con ese propósito, y la regla toda de su conducta, hubieran podido serle trazadas con mucha más precisión por instinto, y de este modo hubiese podido alcanzarse aquel fin con mucha más seguridad de como jamás puede ocurrir a través de la razón; y si por añadidura le hubiese sido otorgada la razón a

tan aventajada criatura, solo le habría servido para plantear consideraciones acerca de la afortunada disposición de su naturaleza, admirarse de esta, deleitarse con ella y estar por eso agradecida a su benéfica causa; pero no para someter su facultad de desear a esa débil y engañosa dirección, y entrometerse en el propósito de la naturaleza; en resumen: la naturaleza habría tenido la precaución de que la razón no se hubiera desviado al *uso práctico* ni se hubiera atrevido a idear ella misma, con sus débiles intelecciones, el bosquejo de la felicidad y de los medios de alcanzarla; la naturaleza misma se habría hecho cargo, no solo de la elección de los fines, sino también de los medios, y con sabia previsión habría confiado ambos únicamente al instinto.

De hecho, también nos encontramos que, cuanto más se emplea una razón cultivada con el propósito de gozar de la vida y de la felicidad, tanto más se aleja el ser humano del verdadero contento; por lo que surge en muchos –a saber, en los más experimentados en el uso de la razón, con tal de que sean lo suficientemente francos– cierto grado de *misología*, es decir, de odio a la razón, porque tras el cómputo de todo el provecho que obtienen –no digo ya de la invención de todas las artes del lujo común, sino incluso de las ciencias (que al fin y al cabo a ellos les parecen ser también un lujo del entendimiento)–, descubren no obstante que, en lugar de haber ganado en felicidad, en realidad solo se han echado más penurias sobre las espaldas; y es por eso que acaban envidiando más que menospreciando la casta común de la gente, más cercana a la guía del mero instinto natural y que no concede a su razón mucho influjo en lo que hacen o dejan de hacer. Y a este respecto tiene que concederse que no es un juicio amargo u hostil con respecto a la bondad en el gobierno del mundo el de quienes moderan mucho y hasta reducen por debajo de cero los ufanos elogios al provecho que se supone que nos proporciona la razón en lo que respecta a la felicidad y el contento en la vida; más bien, estos juicios se fundan secretamente en la idea de un propósito diferente y mucho más digno de su existencia, al que la razón está llamada mucho más propiamente que a la felicidad, y con respecto al cual, por tanto, como condición suprema, el propósito privado del ser humano tiene que ocupar en gran medida un lugar secundario.

Pues, como la razón no es lo suficientemente apta para guiar con seguridad a la voluntad en lo que respecta a los objetos de esta última y a la satisfacción de todas nuestras necesidades (que en parte la razón misma multiplica) –un fin al que un instinto natural implantado habría conducido con mucha mayor certeza–, pero aun así se nos ha concedido la razón como facultad práctica, es decir, como una facultad que ha de tener influjo sobre la *voluntad*, entonces la verdadera

vocación de la razón tiene que ser el producir una *voluntad buena*, pero no a propósito de algo otro, *como medio*, sino una *voluntad buena en sí misma*, para lo cual la razón era absolutamente necesaria si es que la naturaleza, en la distribución de sus disposiciones, se ha empleado por doquier con arreglo a fines. Por lo tanto, esta voluntad no tiene por qué ser ni el único bien, ni todo el bien, pero en efecto sí tiene que ser el bien supremo y la condición para todo lo demás, incluso para toda aspiración a la felicidad; y en tal caso este bien supremo sí que admite su conciliación con la sabiduría de la naturaleza, si se percibe que cultivar la razón –que es un requisito para el primer e incondicionado propósito– puede restringir de muchas maneras, al menos en esta vida, la consecución del segundo propósito, que siempre es condicionado, a saber, la felicidad, pudiendo reducirlo incluso a menos que nada, sin que la naturaleza esté dejando de proceder aquí con arreglo a fines; porque la razón, que reconoce en la fundación de una buena voluntad su suprema vocación práctica, al conseguir su propósito solo es capaz de un contento según su propia especie, a saber, uno debido al cumplimiento de un fin que a su vez solo se determina por la razón, por más que esto haya de llevar aparejado un quebranto de los fines de la inclinación.

Pero con el objeto de desarrollar el concepto de una voluntad que es en sí altamente estimable y buena sin ningún propósito ulterior, tal como ella cohabita ya en el sano entendimiento natural, y el cual no necesita tanto que se lo enseñe, sino más bien que se lo aclare; para desarrollar, digo, este concepto que siempre figura al frente de la estimación de todo el valor de nuestras acciones y que constituye la condición de todo lo demás, vamos a inspeccionar el concepto de deber, que contiene el de una buena voluntad, si bien bajo ciertas restricciones y obstáculos de tipo subjetivo, los cuales, sin embargo, lejos de ocultarla o hacerla irreconocible, más bien hacen que ella resalte por el contraste y que brille con tanta más claridad.

Paso por alto aquí todas las acciones que ya son reconocidas como contrarias al deber, por más que puedan ser útiles para algún propósito u otro; pues en relación con estas no se plantea en absoluto la pregunta de si podrían haber ocurrido *por deber*, dado que más bien incluso están en conflicto con él. También dejo de lado las acciones que son efectivamente conformes al deber, pero hacia las cuales los seres humanos *no* tienen inmediatamente *inclinación*, aunque las lleven a cabo por ser impelidos a ello a través de una inclinación diferente. Pues entonces es fácil diferenciar si la acción conforme al deber ha ocurrido *por deber* o a partir de un propósito egoísta. Mucho más difícil es notar esta diferencia cuando la acción es conforme al deber y el sujeto tiene además una inclinación

inmediata hacia ella. Por ejemplo, es absolutamente conforme al deber que el tendero no cobre de más a su comprador inexperto, y allí donde hay mucho comercio un vendedor prudente en realidad no hace esto, sino que más bien mantiene un precio general fijo para todo el mundo, de tal modo que en su tienda un niño podría comprar como cualquier otra persona. Por lo tanto, uno es servido *honradamente*, pero esto no es ni de lejos suficiente para creer que el vendedor ha procedido de esta manera por deber y por principios de la honradez: su provecho lo requería; pero aquí no es posible asumir que él había de tener además una inclinación inmediata hacia los compradores, para, como por amor, no darle preferencia a ninguno frente a otro en lo que respecta al precio. Por consiguiente, la acción no ocurrió ni por deber, ni por una inclinación inmediata, sino más bien por un propósito debido al propio interés [...].

Asegurarse la propia felicidad es un deber (al menos indirecto), pues la falta de contento con el propio estado, cuando uno se ve en apuros por muchas preocupaciones, en medio de necesidades insatisfechas, podría convertirse fácilmente en una gran *tentación de infringir los deberes*. Pero incluso sin tener en consideración el deber, todos los seres humanos tienen ya de suyo la inclinación más poderosa e íntima a la felicidad, porque es precisamente en esta idea que todas las inclinaciones se unifican en una suma. Sin embargo, la prescripción de la felicidad suele estar constituida de tal manera que inflige un gran quebranto sobre algunas inclinaciones, y aun así el ser humano no puede formarse, bajo el nombre de «felicidad», un concepto determinado y fiable de la suma de la satisfacción de todas ellas; por eso, no hay que sorprenderse de que una única inclinación, determinada en lo que respecta a lo que promete y al tiempo en el que puede obtenerse su satisfacción, pueda primar sobre una idea vacilante, y que el ser humano, por ejemplo un enfermo de gota, pueda elegir comer lo que le gusta y sufrir como pueda porque, según su cálculo, al menos no se priva de gozar el instante presente en aras de las expectativas, acaso infundadas, de una fortuna que habría de hallarse en la salud. Pero también en este caso, si la inclinación universal a la felicidad no determinase su voluntad, si la salud, al menos para él, no entrase en este cálculo tan necesariamente, entonces aquí, como en todos los demás casos, queda aún una ley, a saber: la de promover su felicidad, no por inclinación, sino por deber, y solo entonces tiene su conducta un verdadero valor moral.

No hay duda de que así han de entenderse también los pasajes de la Escritura en los que se ordena amar al prójimo, incluso a nuestro enemigo. Pues el amor no puede mandarse como una inclinación, pero hacer el bien por el deber mismo –

aun cuando no haya en absoluto una inclinación que nos impele a ello, e incluso si se le opone una natural e invencible aversión— es un amor *práctico* y no *patológico*, que reside en la voluntad y no en la propensión de la sensación, en principios de la acción y no en una dulce implicación; pero solo el primero puede mandarse.

La segunda proposición es: una acción por deber tiene su valor *no en el propósito* que haya de cumplirse a través de ella, sino en la máxima de acuerdo con la que se la decide, por lo que no depende de la realidad efectiva del objeto de la acción, sino meramente del *principio* del *querer* según el cual —sin que se tenga en cuenta ningún objeto de la facultad de desear— ocurre la acción. Queda claro por lo anterior que los propósitos que podamos tener con las acciones, y sus efectos, como fines y motores de la voluntad, no pueden conferir ningún valor moral e incondicionado a las acciones. Por lo tanto, ¿dónde ha de residir este valor, si no ha de consistir en la voluntad por su referencia al efecto que se espera de tal acción? No puede residir *más que en el principio de la voluntad*, sin que se tengan en consideración los fines que puedan efectuarse a través de tal acción; pues la voluntad se encuentra como en una encrucijada, a medio camino entre su principio *a priori*, que es formal, y su motor *a posteriori*, que es material; y como en efecto ella ha de estar determinada por algo, entonces, cuando una acción ocurre por deber, la voluntad tendrá que determinarse por el principio formal del querer como tal, dado que a ella se le ha sustraído todo principio material.

La tercera proposición, como conclusión a partir de las dos anteriores, la expresaría así: *el deber es la necesidad de una acción por respeto por la ley*. Por el objeto, como efecto de la acción que tengo intención de llevar a cabo, bien puedo tener *inclinación*, pero *nunca respeto*, justamente porque es meramente un efecto, y no la actividad de una voluntad. Tampoco puedo tener respeto por la inclinación como tal, ya sea la mía o la de otro; a lo sumo puedo, en el primer caso, aprobarla y, en el segundo, a veces, incluso amarla, es decir, considerarla como favorable para lo que me es de provecho. solo puede ser un objeto de respeto y, por lo tanto, un mandato aquello que se encuentra en conexión con mi voluntad únicamente como fundamento, pero nunca como efecto; por lo tanto, lo que no está al servicio de mi inclinación, sino que prima sobre ella o al menos la excluye enteramente del cálculo en la elección; por lo tanto, solo la mera ley por sí misma. Pues bien, una acción por deber ha de dejar de lado completamente el influjo de la inclinación y, con esta, todo objeto de la voluntad; por lo tanto, a la voluntad no le queda nada que pueda determinarla más que, objetivamente, la *ley*

y, *subjetivamente*, el *puro respeto* por esta ley práctica; por lo tanto: la máxima¹ de obedecer tal ley, incluso con el quebranto de todas mis inclinaciones.

Por consiguiente, el valor moral de la acción no reside en el efecto que se espera de ella, ni por lo tanto tampoco en ningún principio de la acción que necesite tomar prestada su motivación de este efecto esperado. Pues todos estos efectos (el agrado del propio estado, y hasta la promoción de la felicidad ajena) también podrían haberse realizado por otras causas, por lo que para ello no se requeriría la voluntad de un ser racional; sin embargo, solo en esto puede hallarse el bien supremo e incondicionado. Por eso, nada más que la *representación de la ley* en sí misma –*que por supuesto solo tiene lugar en el ser racional*–, en tanto que ella, y no el efecto esperado, es el motivo de la voluntad, puede constituir ese bien tan preeminente que llamamos bien moral, el cual está presente ya en la persona misma que obra de acuerdo con la representación de la ley, pero que no puede esperarse en primer lugar del efecto [...].

Pero ¿qué tipo de ley puede ser esa –cuya representación tiene que determinar a la voluntad incluso sin tomar en consideración el efecto esperado– para que pueda llamarse absolutamente buena y sin restricción? Como he despojado a la voluntad de todos los impulsos que podrían surgirle a ella por seguir alguna ley, no queda más que la universal conformidad como tal de las acciones a la ley, solo la cual ha de servir de principio a la voluntad, es decir: jamás debo proceder más que de tal modo que *también pueda querer que mi máxima deba convertirse en una ley universal*. Pues bien, aquí es la mera conformidad a ley (sin que se funde en ninguna ley que se vea determinada en aras de ciertas acciones) lo que sirve como tal de principio a la voluntad, y es también lo que tiene que servirle si es que el deber ha de ser, dondequiera que miremos, algo más que un vano delirio y un concepto quimérico; y con ello también concuerda perfectamente la razón humana común en su enjuiciamiento práctico, la cual siempre tiene a la vista dicho principio.

¹ *Nota de Kant*: La *máxima* es el principio subjetivo del querer; el principio objetivo (es decir, aquel que a todo ser racional le serviría como principio práctico también de modo subjetivo si la razón tuviera completo dominio sobre la facultad de desear) es la *ley* práctica.

FRIEDRICH NIETZSCHE

Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales, (trad. de Germán Cano), Madrid, Biblioteca Nueva, 2022: § 93, § 297, § 314, § 342, § 424, § 459, § 507, § 535, § 543.

§ 93. *¿Qué es la verdad?* — ¿Quién no ha de asentir a la *conclusión* que gustan de hacer los creyentes?: «La ciencia no puede ser verdadera, porque niega a Dios. Por consiguiente, no procede de Dios; lo que equivale a decir que no es verdadera, porque Dios es la verdad.» El error aquí *no* está en la conclusión, sino en la presuposición: ¿Y si Dios *no* fuera la verdad, y estuviera demostrado que es así? ¿Y si él no fuera más que la vanidad, el ansia de poder, la impaciencia, el miedo, la ilusión embriagada y aterrorizada de los hombres?

§ 297. *Corruptible*. — El modo más seguro de corromper a un joven consiste en instruirlo para apreciar más a los que piensan como él que a los que piensan de otra manera.

§ 314. *De la compañía de pensadores*. — En medio del océano del devenir, nosotros aventureros y aves viajeras, nos despertamos en una pequeña isla no mayor que una barquita, y miramos por un momento en torno nuestro con toda la prisa y la curiosidad que nos son posibles, pues un golpe de viento puede arrastrarnos de repente, o una ola puede barrernos de la pequeña isla sin dejar el menor rastro de nosotros. Pero aquí, en este estrecho espacio, encontramos a otras aves viajeras y oímos hablar de otras más antiguas, y así disfrutamos de un delicioso minuto de conocimiento y de comprensión, entre mutuos gorjeos, trinos, agitando alegremente las alas, mientras nos aventuramos con nuestro espíritu hacia el océano, y no con menos orgullo que el mismo océano.

§ 342. *¡No confundir!* — Sí, examina la cosa, mirándola por todos los lados, y por eso creéis que es un auténtico hombre de conocimiento. Pero lo único que pretende es rebajar el precio —¡quiere comprarla!

§ 424. *Para quién existe la verdad* — Hasta el momento han sido los errores los poderes *más consoladores*: ahora esperamos el mismo efecto de las verdades reconocidas, pero la espera se va haciendo un poco larga. ¿Cómo? ¿Qué pasaría si las verdades no fueran capaces de prestar este servicio —de consolar? — ¿Sería acaso esto una objeción contra las verdades? ¿Qué tienen estas en común con el estado de sufrimiento, enfermizo y afligido de ciertos hombres para que se les pueda exigir que sean precisamente útiles a estos? En realidad, no supone una

objección contra la *verdad* de una planta demostrar que no sirve en absoluto para curar a los enfermos. Pero antaño era una convicción la idea de que el hombre era el fin de la naturaleza: hasta el punto de aceptar, sin más, que el conocimiento no podía revelarnos nada que no fuese útil y curativo para el hombre; sí, no *podía*, no *estaba permitido* en absoluto que existieran otras cosas. — Tal vez se pueda deducir de esto la tesis de que la verdad *como totalidad* armónica no existe más que para almas al mismo tiempo fuertes y desinteresadas, alegres y pacíficas (como era la de Aristóteles), precisamente por ser estas almas las únicas que estarían en condiciones de *buscarla*, puesto que los demás sólo buscan *remedios curativos* para ellos mismos; estos, por muy orgullosos que estén sobre su inteligencia y su libertad, en realidad *no* buscan la verdad. De aquí se deduce el que estos sientan tan poca auténtica alegría por la ciencia y que le reprochen su frialdad, su sequedad y su inhumanidad: del mismo modo enjuician los enfermos los juegos que realizan los sanos. — Los dioses griegos tampoco sabían cómo consolar. Cuando, finalmente, la totalidad de los hombres griegos acabaron cayendo enfermos, sus dioses alcanzaron el ocaso.

§ 459. *La generosidad del pensador*. — Rousseau y Schopenhauer —ambos fueron lo bastante orgullosos para grabar como divisa de su existencia este lema: *vitam impendere vero*. ¡Y cuánto debió de sufrir su orgullo al no lograr el *verum impendere vitae* — entendiendo el *verum* como cada uno lo hizo: ¡para que su vida marchara, paralelamente junto a su conciencia como un bajo que no quiere armonizar con la melodía! — ¡Pero el conocimiento quedaría en una mala posición si únicamente se relacionara con cada pensador en la medida en que se ajustara a su cuerpo! ¡Y los pensadores también estarían en una mala situación si su vanidad fuese tan grande que solo tuvieran que soportarla ellos! Precisamente aquí es donde brilla la más hermosa virtud de los grandes pensadores: la generosidad que manifiestan, cuando buscan el conocimiento, al ofrecerse a sí mismos y a su propia vida en sacrificio, unas veces pudorosamente, muchas otras con sublime ironía y con una sonrisa en los labios.

§ 507. *Contra la tiranía de lo verdadero*. — Aunque fuéramos lo bastante insensatos como para considerar verdaderas todas nuestras opiniones, sin embargo, no deseáramos que fuesen las únicas. No comprendo por qué hay que desear la omnipotencia y la tiranía de la verdad; me basta saber que la verdad posee un *gran poder*. Pero es preciso que pueda *luchar*, que tenga una oposición, y que de cuando en cuando, podamos *descansar* de ella en lo que no es verdad

—de lo contrario, lo verdadero se volvería aburrido, trivial y sin gusto alguno, y haría que a nosotros nos pasara lo mismo.

§ 535. *La verdad necesita del poder.* — Por sí misma, la verdad no es de ningún modo un poder, pese a lo que acostumbra a decir el ilustrado melindroso. — Por el contrario, necesita que el poder se ponga de su parte o ponerse ella de parte del poder, ya que de lo contrario, perecerá siempre. ¡Esto ha quedado demostrado más que suficientemente!

§ 543. *No convertir a la pasión en un argumento de verdad.* — ¡A vosotros, hombres de buen talante, incluso nobles fanáticos, yo os conozco! ¡Queréis tener la razón delante de nosotros, pero también, y sobre todo, delante de vosotros mismos! ¡Y una mala conciencia, sutil e iracunda, os impulsa frecuentemente *contra* vuestro fanatismo! ¡Qué ingeniosos os sentís entonces para engañar y adormecer a vuestra conciencia! ¡Cómo odiáis a los honrados, sencillos y limpios de corazón! ¡Ese *conocimiento mejor*, cuyos representantes son *ellos* y cuya voz oís dentro de vosotros mismos, dudando de vuestra conciencia, tratáis de hacerlo sospechoso bajo los nombres de mala conciencia, de enfermedad de la época, de negligencia en los cuidados de vuestra propia salud espiritual! ¡Llegando al extremo de odiar la crítica, la ciencia, la razón! ¡Necesitáis falsificar la historia para que esta os dé la razón, negar virtudes para que hagan sombra a las virtudes de vuestros ídolos y de vuestro ideal! ¡Donde harían falta argumentos racionales, colocáis imágenes llenas de color, fuerza y ardor en la expresión, niebla plateada, noches de ambrosía...! ¡En verdad sabéis iluminar y oscurecer, oscurecer con *luz*! Y cuando vuestra pasión realmente se enfurece, llega un momento en que decís: «Acabo de *conquistarme* la tranquilidad de conciencia: ahora soy magnánimo, esforzado, desinteresado, grandioso: ¡soy honesto!» ¡Qué sed tenéis de estos momentos en que vuestra pasión os confiere un derecho pleno y absoluto ante vosotros mismos, momentos en que recobráis, en cierto modo, la inocencia de esos momentos de lucha, de embriaguez, de valor, de esperanza, momentos en los que estáis fuera de vosotros mismos, por encima de toda duda, y decretáis: «¡aquel que no esté fuera de sí como nosotros, no puede saber en absoluto qué es la verdad, ni donde está!» ¡Qué sed tenéis de encontrar hombres que tengan vuestra fe en ese estado —el de la *depravación de la inteligencia*— y azuzar con vuestras llamas su incendio! ¡Qué martirio el vuestro! ¡Qué victoria de la mentira santificada! ¿Os tenéis que infligir a vosotros mismos *tanto* sufrimiento? — ¿Es *necesario*?

FRIEDRICH NIETZSCHE

La Gaya ciencia, (trad. de Charo Crego y Ger Groot), ed. Akal, Barcelona, 1988: § 108, § 110, § 125, § 164, § 165, § 173, § 175, § 179, § 196, § 298, § 307, § 320, § 327, § 343, § 344, § 355.

§ 108. *Nuevas luchas*. – Después de la muerte de Buda, se mostró aún durante siglos, en una cueva, su sombra –una sombra colosal y pavorosa. Dios ha muerto: pero, siendo los hombres lo que son, habrá acaso aún por espacio de milenios cuevas donde se muestre su sombra. – ¡Y nosotros – tendremos que vencer también a su sombra!

§ 110. *El origen del conocimiento*. – Durante lapsos tremendos, el intelecto no producía más que errores; algunos de ellos resultaban útiles y beneficiosos para la conservación de la especie: quien los encontraba, o los heredaba, contaba con ventajas en su lucha por sí mismo y su prole. Tales erróneos artículos de fe, que se transmitían de generación en generación y que finalmente llegaban a ser algo así como parte integrante del acervo humano, son por ejemplo los siguientes: que hay cosas perdurables, que hay cosas idénticas, que hay cosas, sustancias, cuerpos, que una cosa es tal como aparece, que nuestra voluntad es libre, que lo que para mí es bueno es bueno en sí. Solo en una etapa muy tardía surgieron los que negaron y pusieron en duda tales proposiciones. Solo muy tarde se presentó la verdad, como la forma más precaria del conocimiento. Parecía que con ella no fuera posible vivir, nuestro organismo estaba ajustado a lo contrario de ella: todas sus funciones superiores, las percepciones sensibles y, en un plano general, todas las sensaciones, de cualquier tipo, funcionaban con arreglo a esos antiquísimos y asimilados errores fundamentales. Aún más, esas proposiciones incluso dentro del conocimiento llegaron a ser las normas según las cuales se valoraba «verdadero» y «falso» –extendiendo su imperio hasta las esferas más apartadas de la lógica pura. Entonces: la *fuerza* de los conocimientos no reside en su grado de verdad, sino en su antigüedad, en su asimilación, en su carácter de condición vital. Cuando parecía surgir un conflicto entre la vida y el conocimiento, nunca se luchaba seriamente: se consideraba una locura negar y dudar. Los pensadores excepcionales tales como los eleáticos, que, no obstante, establecían y proclamaban las antítesis de los errores naturales, creían que era posible *vivir* esta antítesis; inventaban al sabio, como hombre de concepción inmutable, impersonal y universal, que era uno y todo a un tiempo, con una capacidad específica para ese conocimiento opuesto; opinaban que su conocimiento era al mismo tiempo principio de *vida*. Mas para poder afirmar todo esto, tenían que *engañarse* sobre su propia situación: tenían que atribuirse impersonalidad y duración sin cambio, interpretar mal la esencia del cognoscente, negar la fuerza de los impulsos en el conocimiento y, en un plano general, concebir la razón como actividad

completamente libre que tenía su raíz en sí misma. Cerraban los ojos ante el hecho de que también ellos habían llegado a sus proposiciones contradiciéndolo imperante por el ansia de reposo o de posesión exclusiva o de dominio. [...]

§ 125. *El hombre loco*. — “¿No habéis oído hablar de aquel hombre loco que en pleno día encendió una linterna, fue corriendo a la plaza y gritó sin cesar: «¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!?» Como en aquellos momentos estaban allí reunidos muchos de los que no creían en Dios, provocó gran regocijo. ¿Es que se ha perdido?, dijo uno. ¿Es que se ha extraviado como un niño?, dijo otro. ¿O se está escondiendo? ¿Es que nos tiene miedo? ¿Se ha embarcado? ¿Emigrado? — así gritaron y rieron a coro. El hombre loco saltó hacia ellos y los fulminó con la mirada. «¿Dónde se ha ido Dios?», gritó. «¡Os lo voy a decir! ¡Lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero, ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos al desatar esta Tierra de su Sol? ¿Hacia dónde va ella ahora? ¿Adónde vamos? ¿Alejándonos de todos los soles? ¿No estamos cayendo continuamente? ¿Hacia atrás, hacia un lado, hacia delante, hacia todos los lados? ¿Existe todavía un arriba y un abajo? ¿No estamos vagando como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del vacío? ¿No hace ahora más frío que antes? ¿No cae constantemente la noche, y cada vez más noche? ¿No es preciso, ahora, encender linternas en pleno día? ¿No oímos aún nada del ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No percibimos aún nada de la podredumbre divina? — ¡también los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podemos consolarnos, asesinos de asesinos? Lo más santo y poderoso que ha habido en el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos, — ¿quién nos limpia de esta sangre? ¿Con qué agua podríamos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses para aparecer dignos de él? ¡Jamás ha habido acto más grande y todos los que nazcan después de nosotros pertenecerán por obra de este acto a una historia más grande que toda historia hasta ahora habida!» Entonces se calló el hombre loco, mirando de nuevo a sus oyentes: también estos callaron, mirándolo extrañados. Al fin él arrojó al suelo su linterna, así que se rompió en pedazos y se apagó. «Llego demasiado pronto», dijo luego. «Este acontecimiento tremendo está todavía en camino, — no ha llegado aún hasta los oídos de los hombres. El rayo y el trueno requieren tiempo, la luz de los astros requiere tiempo, los actos requieren tiempo, aún después de cometidos, para ser vistos y oídos. Este acto para ellos está todavía más lejos que los astros más lejanos — ¡y sin embargo, han sido ellos quienes lo cometieron!» — Se cuenta que ese mismo día el hombre loco penetró en varias iglesias y en ellas entonó su *requiem aeternam deo*, y que cada vez que lo expulsaron y le pidieron cuentas se limitó a replicar: «¿qué entonces son aún estas iglesias sino las tumbas y monumentos fúnebres de Dios?»

§ 164. *Los que buscan reposo.* — Yo reconozco a los espíritus que buscan reposo por la multitud de objetos *oscuros* que colocan en su derredor: quien desea dormir sume su cuarto en oscuridad o se mete en una cueva. — ¡He aquí una sugestión para los que no saben lo que están buscando, en definitiva, y quisieran saberlo!

§ 165. *De la felicidad de los que renuncian.* — Quien renuncia a una cosa en forma categórica y durante largo tiempo, cuando luego casualmente la vuelve a encontrar, por poco cree que la ha descubierto — ¡y hay que ver la felicidad que experimenta todo descubridor! ¡Seamos más prudentes que las serpientes que están tendidas demasiado tiempo al mismo sol!

§ 173. *Ser profundo y parecer profundo.* — Quien sabe que es profundo, se esfuerza en ser claro; quien quiere parecer ante la masa como profundo se esfuerza en ser obscuro. Pues la masa tiene por profundo todo aquello cuyo fondo no alcanza a ver: ¡es tan miedosa y le repugna tanto entrar en el agua!

§ 175. *De la elocuencia.* — ¿Quién ha poseído, hasta ahora, la elocuencia más persuasiva? El redoble de tambor: y mientras los reyes tengan éste en su poder, serán siempre los mejores oradores y agitadores del pueblo.

§ 179. *Pensamientos.* — Los pensamientos son las sombras de nuestras sensaciones — siempre más oscuros, más vacíos y más simples que éstas.

§ 196. *Límite de nuestro oído.* — Sólo se oyen las preguntas a las que se es capaz de contestar.

§ 298. *Suspiro.* — Capté esta verdad en el camino y eché mano rápidamente de las primeras, pobres, palabras para atarla, para que no se me volviera a escapar. Y ahora se me ha muerto con estas áridas palabras y cuelga de ellas floja y desamparadamente — y mirándola ahora, apenas si me explico yo cómo pude sentirme tan feliz al capturar este pájaro.

§ 307. *En favor de la crítica.* — Ahora te parece un error lo que en un tiempo amaste como verdad o probabilidad: lo rechazas, y crees que se trata de un triunfo de tu razón. Sin embargo, tal vez ese error fuera para ti en ese entonces, en que aún fuiste otro —siempre eres otro— tan necesario como todas tus «verdades» de ahora, algo así como una piel que ocultaba y disimulaba mucho que por entonces aún no debías ver. Tu nueva vida, no tu razón, ha matado para ti esa opinión: *no la necesitas más*, por lo que ahora se deshace y la sinrazón sale de ella como un gusano a la luz. Cuando criticamos, no se trata de una actitud arbitraria e impersonal — se trata, con harta frecuencia por lo menos, de una prueba de que se encuentran en nosotros fuerzas vitales y dinámicas que provocan el desprendimiento de una costra. ¡Negamos y tenemos que negar, porque algo en nosotros *quiere* vivir y afirmarse, algo que acaso no conocemos aún, no vemos aún! — Esto en favor de la crítica.

§ 320. *Al volverse a ver.* — A: ¿Te entiendo todavía? ¿Estás buscando? ¿Dónde está, en medio del mundo real de hoy, *tu rincón* y estrella! ¿Dónde puedes tenderte *tú* al sol, para que recibas un excedente de bien y se justifique tu existencia? ¿Cada cual debe hacer esto por su cuenta —pareces decirme— y eliminar de su cabeza el hablar en general y el preocuparse por los otros y por la sociedad! — B: Yo aspiro a más; no soy un buscador. Quiero crearme un sol propio.

§ 327. *Tomar en serio.* — En los más, el intelecto es una máquina torpe, lóbrega y chirriante que cuesta poner en marcha: le llaman «tomar *en serio* las cosas» cuando se proponen trabajar y pensar bien con esta máquina —¡cuán molesto ha de ser para ellos el pensar bien! La graciosa bestia «hombre» pierde al parecer el buen humor cada vez que piensa bien: ¡se pone «seria»! Y «donde hay risa y alegría, el pensamiento no vale nada» — así reza el prejuicio de esta bestia seria contra toda «gaya ciencia» — ¡Muy bien! ¡Demostremos, pues, que se trata de un prejuicio!

§ 343. «*Como está nuestra alegría.* El más grande de los acontecimientos recientes —que «Dios ha muerto», que la creencia en el Dios cristiano se ha desacreditado— empieza ya a proyectar sus primeras sombras sobre Europa. A los pocos, por lo menos, cuya mirada, cuya *susplicacia* en la mirada, es lo suficientemente aguda y sutil para este espectáculo, les parece que se hubiera puesto algún sol, que alguna inveterada y profunda confianza se hubiera trocado en duda: nuestro viejo mundo se le aparece forzosamente cada día más vespertino, más receloso, más extraño, «más viejo». Pero se puede decir en general: que el acontecimiento mismo es demasiado grande, demasiado remoto, demasiado apartado de la capacidad de comprensión de los muchos como para que pueda decirse que la noticia de ello ya ha *llegado*; y menos aún que muchos sepan lo que en efecto resultará de ello —y cuántas cosas, una vez socavada esa fe, tendrán que desmoronarse por estar fundamentadas sobre ella, adosadas a ella, trabadas con ella: por ejemplo, toda nuestra moral europea. Esa larga plenitud y sucesión de demolición, destrucción, hundimiento y cambio que ahora se avecina: ¿quién lo adivina hoy por hoy suficientemente para tener que ser el predicador y pregonero de esta pavorosa lógica de terror, el profeta de un ensombrecimiento y eclipse tal como probablemente jamás lo ha presenciado la tierra?... Hasta nosotros, descifradores natos, de enigmas que esperamos, por así decirlo, en las montañas colocados entre el hoy y el mañana y encajonados en la contradicción entre el hoy y el mañana, nosotros, primogénitos y prematuros del siglo futuro, que en rigor *debiéramos* ya percibir las sombras que no tardarán en volver a Europa: ¿cómo se explica que hasta nosotros aguardemos su advenimiento sin interés por este ensombrecimiento, sobre todo sin preocupación ni temor por *nosotros* mismos? Será que nos hallamos todavía demasiado sujetos a *las* consecuencias inmediatas de este acontecimiento —y estas consecuencias inmediatas, sus consecuencias para *nosotros* no son, contrariamente a lo que pudiera acaso suponerse, en manera alguna tristes y ensombrecedoras, sino muy

al contrario como una especie nueva, difícil de definir, de luz, ventura, alivio, alegría, aliento, aurora... En efecto, los filósofos y «espíritus libres», al enterarnos de que «ha muerto el viejo Dios», nos sentimos como iluminados por una aurora nueva; con el corazón henchido de gratitud, maravilla, presentimiento y expectación — por fin el horizonte se nos aparece otra vez libre, aunque no esté aclarado, por fin nuestras naves pueden otra vez zarpar, desafiando cualquier peligro, toda aventura del cognoscente está otra vez permitida, el mar, *nuestro mar*, está otra vez abierto, tal vez no haya habido jamás *mar tan abierto*.

§ 344. *En cuanto también nosotros somos aún piadosos.* [...] De modo que la «voluntad de verdad» no significa «no quiero dejarme engañar», sino —no queda otra alternativa— «no quiero engañar, ni aún a mí mismo»: —y con esto nos encontramos en el terreno de la moral. Pregúntese con profundidad: «¿por qué no quieres engañar?», sobre todo si parece —¿como parece en efecto!— que la vida tiende a la apariencia, es decir, al error, el engaño, la simulación, el deslumbramiento, el autodeslumbramiento [...] La «voluntad de verdad» — pudiera ser una oculta voluntad de muerte. — De esta suerte, el interrogante: ¿por qué ciencia?, retorna al problema moral: ¿por qué aún la moral, si la vida, la Naturaleza y la historia son «inmorales»? No cabe duda que el veraz, en ese sentido audaz y último que presupone la fe en la ciencia, afirma con eso un mundo diferente al de la vida, de la naturaleza y la historia; y en tanto que afirma este «otro mundo», ¿cómo?, ¿no niega por fuerza su antítesis, este mundo, *nuestro mundo*? ... Se habrá comprendido lo que me propongo decir, que sigue siendo una fe metafísica, la fe sobre la que descansa nuestra fe en la ciencia — que también nosotros, los cognoscentes de ahora, los ateos y antimetafísicos, tomamos *nuestra* llama del fuego que ha encendido una fe milenaria, esa fe cristiana, que fue también la fe de Platón, según la cual Dios es la verdad y la verdad es divina... Pero ¿y si esta fe precisamente se hace cada vez menos creíble, y si ya nada se muestra divino como no sea el error, la ceguera y la mentira — y si Dios mismo se muestra nuestra más inveterada mentira?

§ 355. *El origen de nuestro concepto de «conocimiento».* — Tomo esta explicación de la calle; oí a alguien del pueblo decir que «él me ha conocido»: entonces me pregunté: ¿qué entiende el pueblo, en definitiva, por conocimiento? ¿qué quiere cuando quiere «conocimiento»? Nada más que esto: algo desconocido debe ser reducido a algo conocido. Y los filósofos — ¿hemos entendido, en rigor, más por el conocimiento? Lo conocido, quiere decir: aquello a que estamos acostumbrados, así que ya no nos sorprendemos de eso, nuestra rutina diaria, alguna regla a la que estamos atados, todo aquello con que nos sentimos familiarizados —¿cómo?, ¿no es nuestra necesidad de conocimiento precisamente esta necesidad de lo conocido, la voluntad de descubrir en medio de todo lo extraño, lo insólito y problemático algo que ya no nos inquiete? ¿No será el *instinto del miedo* lo que nos impulsa al conocimiento? ¿No será la exultación del cognoscente la exultación de la sensación de la seguridad

recuperada?... Tal filósofo creía «conocido» el mundo al haberlo reducido a la «idea»: ay, ¿no sería porque la «idea» le era tan conocida, tan familiar?, ¿porque la idea ya no le daba tanto miedo? — ¡Qué contentadizos son los cognoscentes! ¡No hay más que ver sus principios y sus soluciones de los enigmas del mundo! ¡Cuán contentos se ponen no bien encuentran en las cosas, debajo de las cosas y detrás de las cosas algo que desgraciadamente nos es harto conocido, por ejemplo nuestro uno-por-uno o nuestra lógica o nuestra voluntad y deseo! Pues «lo que es conocido es reconocido»: en eso están de acuerdo. Hasta los más cautelosos de ellos opinan que lo conocido por lo menos *es más fácilmente reconocible* que lo ajeno; así, por ejemplo, se exige metódicamente partir del «mundo interior», de los hechos de la conciencia» ¡porque este sería el mundo que *nos es más conocido*! ¡Error de los errores! Lo conocido es lo acostumbrado; y lo acostumbrado es lo más difícil de «reconocer», es decir, de verlo como problema, vale decir, como cosa ajena, lejana, «exterior a nosotros»... La gran seguridad de las ciencias naturales, en comparación con la psicología y crítica de los elementos de conciencia —ciencias *innaturales*, casi pudiera decirse—, se basa precisamente en el hecho de que toman como objeto lo *ajeno*; mientras que es algo que casi incurre en lo contradictorio y en el absurdo el *querer* tomar lo no ajeno como objeto...

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

“Relativismo y racionalismo”, en *El tema de nuestro tiempo*, en:
Obras completas, tomo III, 1917/1925, Revista de
Occidente/Taurus, Madrid, 2005, pp. 572-574.

III

RELATIVISMO Y RACIONALISMO

Late bajo todo lo dicho la suposición de que existe una íntima afinidad entre los sistemas científicos y las generaciones o épocas. ¿Quiere esto decir que la ciencia, y especialmente la filosofía, sea un conjunto de convicciones que sólo valen como verdad para un determinado tiempo? Si aceptamos de esta suerte el carácter transitorio de toda verdad, quedaremos enrolados en las huestes de la doctrina «relativista», que es una de las más típicas emanaciones del siglo XIX. Mientras hablamos de escapar a esta época, no haríamos sino reincidir en ella.

Esta cuestión de la verdad, en apariencia incidental y de carácter puramente técnico, va a conducirnos en vía recta hasta la raíz misma del tema de nuestro tiempo.

Bajo el nombre «verdad» se oculta un problema sumamente dramático. La verdad, el reflejar adecuadamente lo que las cosas son, se obliga a ser una e invariable. Más la vida humana, en su multiforme desarrollo, es decir, en la historia, ha cambiado constantemente de opinión, consagrando como «verdad» la que adoptaba en cada caso. ¿Cómo compaginar lo uno con lo otro? ¿Cómo avecindar la verdad, que es una e invariable, dentro de la vitalidad humana, que es, por esencia, mudadiza y varía de individuo a individuo, de raza a raza, de edad a edad? Si queremos atenernos a la historia viva y perseguir sus sugestivas ondulaciones, tenemos que renunciar a la idea de que la verdad se deja captar por el hombre. Cada individuo posee sus propias convicciones, más o menos duraderas, que son «para» él la verdad. En ellas enciende su hogar íntimo, que le mantiene cálido sobre el haz de la existencia. «La» verdad, pues, no existe: no hay más que verdades «relativas» a la condición de cada sujeto. Tal es la doctrina «relativista».

Pero esta renuncia a la verdad, tan gentilmente hecha por el relativismo, es más difícil de lo que parece a primera vista. Se pretende con ella conquistar una fina imparcialidad ante la muchedumbre de los fenómenos históricos; mas ¿a qué costa? En primer lugar, si no existe la verdad, no puede el relativismo tomarse a

sí mismo en serio. En segundo lugar, la fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana: si la amputamos queda ésta convertida en algo ilusorio y absurdo. La amputación misma que ejecutamos carecerá de sentido y valor. El relativismo es, a la postre, escepticismo, y el escepticismo, justificado como objeción a toda teoría, es una teoría suicida.

Inspira, sin duda, a la tendencia relativista un noble ensayo de respetar la admirable volubilidad propia a todo lo vital. Pero es un ensayo fracasado. Como decía Herbart, «todo buen principiante es un escéptico, pero todo escéptico es sólo un principiante».

Más hondamente fluye desde el Renacimiento por los senos del alma europea la tendencia antagónica: el racionalismo. Siguiendo un procedimiento inverso, el racionalismo, para salvar la verdad, renuncia a la vida. Se encuentran ambas tendencias en la situación que el dístico popular atribuye a los dos Papas, séptimo y noveno de su nombre:

Pío, per conservar la sede, perde la fede.

Pío, per conservar la fede, perde la sede.

Siendo la verdad una, absoluta e invariable, no puede ser atribuida a nuestras personas individuales, corruptibles y mudadizas. Habrá que suponer, más allá de las diferencias que entre los hombres existen, una especie de sujeto abstracto, común al europeo y al chino, al contemporáneo de Pericles y al caballero de Luis XIV. Descartes llamó a ese nuestro fondo común, exento de variaciones y peculiaridades individuales, «la razón», y Kant, «el ente racional».

Nótese bien la escisión ejecutada en nuestra persona. De un lado queda todo lo que vital y concretamente somos, nuestra realidad palpitante e histórica. De otro, ese núcleo racional que nos capacita para alcanzar la verdad, pero que, en cambio, no vive, espectro irreal que se desliza inmutable al través del tiempo, ajeno a las vicisitudes que son síntoma de la vitalidad.

Pero no se comprende por qué la razón no ha descubierto, desde luego, el universo de las verdades. ¿Cómo es que tarda tanto? ¿Cómo permite que la humanidad se entretenga milenariamente en sestear abrazada a los más varios errores? ¿Cómo explicar la muchedumbre de opiniones y de gustos que, según las edades, las razas, los individuos, han dominado la historia? Desde el punto de vista del racionalismo, la historia, con sus incesantes peripecias, carece de sentido, y es propiamente la historia de los estorbos puestos a la razón para manifestarse. El racionalismo es antihistórico. En el sistema de Descartes, padre

del moderno racionalismo, la historia no tiene acomodo o, más bien, queda situada en un lugar de castigo. «Todo lo que la razón concibe —dice en la *Meditación cuarta*— lo concibe según es debido, y no es posible que yerre. ¿Dónde, pues, nacen mis errores? Nacen simplemente de que, siendo la voluntad mucho más amplia y extensa que el entendimiento, no la contengo en los mismos límites, sino que la extiendo también a cosas que no entiendo, a las cuales siendo de suyo indiferente, se descarría con suma facilidad y escoge lo falso como verdadero y el mal por el bien; ésta es la causa de que me equivoque y peque».

De suerte que el error es un pecado de la voluntad, no un azar, y aun tal vez un sino de la inteligencia. Si no fuera por los pecados de la voluntad, ya el primer hombre habría descubierto todas las verdades que le son asequibles; no habría habido, por tanto, variedad de opiniones, de leyes, de costumbres; en suma, no habría habido historia. Pero como la ha habido, no tenemos más remedio que atribuirle al pecado. La historia sería sustancialmente la historia de los errores humanos. No cabe actitud más antihistórica, más antivital. Historia y vida quedan lastradas con un sentido negativo y saben a crimen.

[...]

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

“La Doctrina del Punto de Vista”, en *El tema de nuestro tiempo*, en: *Obras completas*, tomo III, 1917/1925, Revista de Occidente/Taurus, Madrid, 2005, pp. 611-615, 616. [El asterisco * marca el lugar de inserción de una nota al pie, no incluida en la selección.]

X

LA DOCTRINA DEL PUNTO DE VISTA

Contraoponer la cultura a la vida y reclamar para ésta la plenitud de sus derechos frente a aquélla no es hacer profesión de fe anticultural. Si se interpreta así lo dicho anteriormente, se practica una perfecta tergiversación. Quedan intactos los valores de la cultura; únicamente se niega su exclusivismo. Durante siglos se viene hablando exclusivamente de la necesidad que la vida tiene de la cultura. Sin desvirtuar lo más mínimo esta necesidad, se sostiene aquí que la cultura no necesita menos de la vida. Ambos poderes —el inmanente de lo biológico y el trascendente de la cultura— quedan de esta suerte cara a cara, con iguales títulos, sin supeditación del uno al otro. *Este trato leal de ambos permite plantear de una manera clara el problema de sus relaciones y preparar una síntesis más franca*

y *sólida*. Por consiguiente, lo dicho hasta aquí es sólo preparación para esa síntesis en que culturalismo y vitalismo, al fundirse, desaparecen.

Recuérdese el comienzo de este estudio. La tradición moderna nos ofrece dos maneras opuestas de hacer frente a la antinomia entre vida y cultura. Una de ellas, el racionalismo, para salvar la cultura niega todo sentido a la vida. La otra, el relativismo, ensaya la operación inversa: desvanece el valor objetivo de la cultura para dejar paso a la vida. Ambas soluciones, que a las generaciones anteriores parecían suficientes, no encuentran eco en nuestra sensibilidad. Una y otra viven a costa de cegueras complementarias. Como nuestro tiempo no padece esas obnubilaciones, como se ve con toda claridad en el sentido de ambas potencias litigantes, ni se aviene a aceptar que la verdad, que la justicia, que la belleza no existen, ni a olvidarse de que para existir necesitan el soporte de la vitalidad.

Aclaremos este punto concretándonos a la porción mejor definible de la cultura: el conocimiento.

El conocimiento es la adquisición de verdades, y en las verdades se nos manifiesta el universo trascendente (transubjetivo) de la realidad. Las verdades son eternas, únicas e invariables. ¿Cómo es posible su insaculación dentro del sujeto? La respuesta del racionalismo es taxativa: sólo es posible el conocimiento si la realidad puede penetrar en él sin la menor deformación. El sujeto tiene, pues, que ser un medio transparente, sin peculiaridad o color alguno, ayer igual a hoy y mañana —por tanto, ultravital y extrahistórico. *Vida* es peculiaridad, cambio, desarrollo; en una palabra: *historia*.

La respuesta del relativismo no es menos taxativa. El conocimiento es imposible; no hay una realidad trascendente, porque todo sujeto real es un recinto peculiarmente modelado. Al entrar en él la realidad se deformaría, y esta deformación individual sería lo que cada ser tomase por la pretendida realidad.

Es interesante advertir cómo en estos últimos tiempos, sin común acuerdo ni premeditación, psicología, «biología» y teoría del conocimiento, al revisar los hechos de que ambas actitudes partían, han tenido que rectificarlos, coincidiendo en una nueva manera de plantear la cuestión.

El sujeto, ni es un medio transparente, un «yo puro» idéntico e invariable, ni su recepción de la realidad produce en ésta deformaciones. Los hechos imponen una tercera opinión, síntesis ejemplar de ambas. Cuando se interpone un cedazo o retícula en una corriente, deja pasar unas cosas y detiene otras; se dirá que las selecciona, pero no que las deforma. Esta es la función del sujeto, del ser viviente ante la realidad cósmica que le circunda. Ni se deja traspasar sin más ni más por ella, como acontecería al imaginario ente racional creado por las definiciones racionalistas, ni finge él una realidad ilusoria. Su función es claramente selectiva. De la infinitud de los elementos que integran la realidad, el individuo, aparato receptor, deja pasar un cierto número de ellos, cuya forma y contenido coinciden con las mallas de su retícula sensible. Las demás cosas — fenómenos, hechos, verdades— quedan fuera, ignoradas, no percibidas.

Un ejemplo elemental y puramente fisiológico se encuentra en la visión y en la audición. El aparato ocular y el auditivo de la especie humana reciben ondas vibratorias desde cierta velocidad mínima hasta cierta velocidad máxima. Los colores y sonidos que queden más allá o más acá de ambos límites le son desconocidos. Por tanto, su estructura vital influye en la recepción de la realidad; pero esto no quiere decir que su influencia o intervención traiga consigo una deformación. Todo un amplio repertorio de colores y sonidos reales, perfectamente reales, llega a su interior y sabe de ellos.

Como con los colores y sonidos acontece con las verdades. La estructura psíquica de cada individuo viene a ser un órgano perceptor, dotado de una forma determinada, que permite la comprensión de ciertas verdades y está condenado a inexorable ceguera para otras. Así mismo, cada pueblo y cada época tienen su alma típica, es decir, una retícula con mallas de amplitud y perfil definidos que le prestan rigurosa afinidad con ciertas verdades e incorregible ineptitud para llegar a ciertas otras. Esto significa que todas las épocas y todos los pueblos han gozado su congrua porción de verdad, y no tiene sentido que pueblo ni época algunos pretendan oponerse a los demás, como si a ellos les hubiese cabido en el reparto la verdad entera. Todos tienen su puesto determinado en la serie histórica; ninguno puede aspirar a salirse de ella, porque esto equivaldría a convertirse en un ente abstracto, con íntegra renuncia a la existencia.

Desde distintos puntos de vista, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo. La distinta situación hace que el paisaje se organice ante ambos de distinta manera. Lo que para uno ocupa el primer término y acusa con vigor todos sus detalles, para el otro se halla en el último y queda oscuro y borroso. Además, como las cosas puestas unas detrás de otras se ocultan en todo o en parte, cada uno de ellos percibirá porciones del paisaje que al otro no llegan. ¿Tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno? Evidentemente, no; tan real es el uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que puestos de acuerdo, en vista de no coincidir sus paisajes, los juzgasen ilusorios. Esto supondría que hay un tercer paisaje auténtico, el cual no se halla sometido a las mismas condiciones que los otros dos. Ahora bien, ese paisaje arquetipo no existe ni puede existir. La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. *La perspectiva es uno de los componentes de la realidad*. Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo.

Lo que acontece con la visión corpórea se cumple igualmente en todo lo demás. Todo conocimiento es desde un punto de vista determinado. *La species aeternitatis*, de Spinoza, el punto de vista ubicuo, absoluto, no existe propiamente: es un punto de vista ficticio y abstracto. No dudamos de su utilidad instrumental para ciertos menesteres del conocimiento; pero es preciso no olvidar que desde él no se ve lo real. El punto de vista abstracto sólo proporciona abstracciones.

Esta manera de pensar lleva a una reforma radical de la filosofía y, lo que importa más, de nuestra sensación cósmica.

La individualidad de cada sujeto era el indomable estorbo que la tradición intelectual de los últimos tiempos encontraba para que el conocimiento pudiese justificar su pretensión de conseguir la verdad. Dos sujetos diferentes —se pensaba— llegarán a verdades divergentes. Ahora vemos que la divergencia entre los mundos de dos sujetos no implica la falsedad de uno de ellos. Al contrario, precisamente porque lo que cada cual ve es una realidad y no una ficción, tiene que ser su aspecto distinto del que otro percibe. Esa divergencia no es contradicción, sino complemento. Si el universo hubiese presentado una faz idéntica a los ojos de un griego socrático que a los de un yanqui, deberíamos pensar que el universo no tiene verdadera realidad, independiente de los sujetos. Porque esa coincidencia de aspecto ante dos hombres colocados en puntos tan diversos como son la Atenas del siglo V y la Nueva York del XX indicaría que no se trataba de una realidad externa a ellos, sino de una imaginación que por azar se producía idénticamente en dos sujetos.

Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo —persona, pueblo, época— es un órgano insustituible para la conquista de la verdad. *He aquí cómo ésta*, que por sí misma es ajena a las variaciones históricas, *adquiere una dimensión vital*. Sin el desarrollo, el cambio perpetuo y la inagotable aventura que constituyen la vida, el universo, la omnímoda verdad, quedaría ignorada.

El error inveterado consistía en suponer que la realidad tenía por sí misma, e independientemente del punto de vista que sobre ella se tomara, una fisonomía propia. Pensando así, claro está, toda visión de ella desde un punto determinado no coincidiría con ese su aspecto absoluto y, por tanto, sería falsa. Pero es el caso que la realidad, como un paisaje, tienen infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es ésta que pretende ser la única. Dicho de otra manera: *lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde «lugar ninguno»*. El utopista —y esto ha sido en esencia el racionalismo— es el que más yerra, porque es el hombre que no se conserva fiel a su punto de vista, que deserta de su puesto*.

Hasta ahora la filosofía ha sido siempre utópica. Por eso pretendía cada sistema valer para todos los tiempos y para todos los hombres. Exenta de la *dimensión vital, histórica, perspectivista*, hacía una y otra vez vanamente su gesto definitivo. La doctrina del punto de vista exige, en cambio, que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado, permitiendo así su articulación con otros sistemas futuros o exóticos. *La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquélla se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación.*

[...]

Ahora bien: la reducción o conversión del mundo a horizonte no resta lo más mínimo de realidad a aquél; simplemente lo refiere al sujeto viviente, cuyo

mundo es, lo dota de una dimensión vital, lo localiza en la corriente de la vida, que va de pueblo en pueblo, de generación en generación, de individuo en individuo, apoderándose de la realidad universal.

De esta manera, la peculiaridad de cada ser, su diferencia individual, lejos de estorbarle para captar la verdad, es precisamente el órgano por el cual puede ver la porción de realidad que le corresponde. De esta manera, aparece cada individuo, cada generación, cada época como un aparato de conocimiento insustituible. La verdad integral sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo; y así sucesivamente. *Cada individuo es un punto de vista esencial*. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnímoda y absoluta. Ahora bien: esta suma de las perspectivas individuales, este conocimiento de lo que todos y cada uno han visto y saben, esta omnisciencia, esta verdadera «razón absoluta», es el sublime oficio que atribuimos a Dios. Dios es también un punto de vista; pero no porque posea un mirador fuera del área humana que le haga ver directamente la realidad universal, como si fuera un viejo racionalista. Dios no es racionalista. Su punto de vista es el de cada uno de nosotros; *nuestra verdad parcial es también verdad para Dios*. ¡De tal modo es verídica nuestra perspectiva y auténtica nuestra realidad! Sólo que Dios, como dice el catecismo, está en todas partes y por eso goza de todos los puntos de vista y en su ilimitada vitalidad recoge y armoniza todos nuestros horizontes. Dios es el símbolo del torrente vital, al través de cuyas infinitas retículas va pasando poco a poco el universo, que queda así impregnado de vida, consagrado, es decir, visto, amado, odiado, sufrido y gozado.

Sostenía Malebranche que, si nosotros conocemos alguna verdad es porque vemos las cosas en Dios, desde el punto de vista de Dios. Más verosímil me parece lo inverso: que Dios ve las cosas al través de los hombres, que los hombres son los órganos visuales de la divinidad.

Por esto conviene no defraudar la sublime necesidad que de nosotros tiene, e hincándonos bien en el lugar que nos hallamos, con una profunda fidelidad a nuestro organismo, a lo que vitalmente somos, abrir bien los ojos sobre el contorno y aceptar la faena que nos propone el destino: el tema de nuestro tiempo.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

“Sobre la historia del Ser”, en *Apuntes para un Comentario al “Banquete” de Platón*, en: *Obras completas*, tomo IX, 1933-1948, Obra Póstuma, Revista de Occidente/Taurus, Madrid, 2009, pp. 743-745. [El asterisco * marca el lugar de inserción de una nota al pie, no incluida en la selección.]

[§2]

[...]

Para el hombre existir es encontrarse teniendo que ser aquí y ahora. Aquí y ahora, a su vez, son meras abreviaturas simbólicas que designan el mundo en que vivimos, el cual no es cualquiera, no nos es dado elegirlo, sino que es precisamente este de aquí y de ahora. El «aquí» manifiesta cierta holgura dentro de la cual podemos movilizarnos a capricho, pero siempre tendremos que estar en algún preciso «aquí» del más amplio pero no menos preciso «aquí» que es *este* mundo. Este mundo no se compone de cuerpos *físicos*. La física es una ciencia maravillosa, pero no es más que una ciencia, y el «mundo» que nos define es solo una interpretación del auténtico mundo, que es ese en que vivimos y que, por ello, nos induce a hacer física. El mundo se compone de todo y solo lo que nos afecta o importa positiva o negativamente. Es tan distinto del que la física nos describe, que nuestro mundo se compone en gran parte de cosas que no hay, de las cuales hay solo su falta, su defectividad, su deplorable hueco y que, precisamente por ser todo esto, nos afectan o importan. El mundo se compone solo de lo que *nos es*. El «ser en sí y por sí» del mundo, aparte de nosotros, sin relación al cada cual que uno es, significa ya un ser secundario, derivado, interpretativo e hipotético. El sentido primordial de ser es ser-nos. También cada cual se-es, quiera o no, a sí mismo. No se trata, como creía el idealismo subjetivista, de que esta flor nos es porque la vemos ahora o porque ayer pensamos en ella. En tal caso no sería flor, sino «visión-de-flor», «pensamiento-de-flor». Mas la verdad es lo contrario: percibir la flor o pensar en ella es estarnos siendo esta flor efectivamente esta flor, bien que en dos modos distintos de su realidad. Esta flor nos es o nos flor-és. Su ser es su «florear-nos», su «floreecer-nos». Esto implica que, viceversa, yo *soy a* esta flor cuando la veo, la huelo, la imagino, pienso en ella, la echo de menos. El mundo nos es y nosotros somos al mundo —queramos o no. Solo que, como yo me soy a mí mismo, en cuanto que *soy al* mundo, en rigor, *me soy* al mundo*.

Este carácter en que, por lo pronto, consiste el mundo —su ser-me— y, consecuentemente, el estar *radicalmente* referido a mí, me llevó, hace más de treinta años, a buscar otro término con que designarlo, ya que el vocablo «mundo» había significado siempre en filosofía «lo que no consiste en referencia a mí (o Yo)». Le llamé *circunstancia*. Tiene, además, la palabra esta otra ventaja. El conjunto de lo que nos está afectando y nos está importando —positiva o

negativamente—y en afrontar lo cual consiste nuestra vida de cada instante, es lo que el hombre cualquiera llama «las circunstancias» o «la circunstancia». Así decimos todos los días, y muy especialmente estos años: «en las circunstancias actuales no sabe uno qué hacer». Pues bien, el mundo, el auténtico mundo es «la circunstancia actual»—lo que con términos de la antigua filosofía llamábamos antes el «aquí y ahora». Invertimos de esta suerte la concepción tradicional que es falsa, que es ingenua. Antes las circunstancias parecían darse en el mundo («se da la circunstancia...»); ahora es el mundo quien se da en la circunstancia, quien *consiste* en circunstancias*. Ello nos obliga a prescindir del término «cosas», que, más que ningún otro, intercepta nuestra visión de la realidad. El mundo en que vivimos no se compone tampoco de «cosas», ni materiales ni espirituales. Afortunadamente ha llegado el pensamiento occidental a descubrir que no sabe lo que es materia ni lo que es espíritu y que no lo sabe por la sencilla razón de que no hay materia ni hay espíritu*. Ahora vemos que se trata de dos «mitos» y que si los tomamos como tales son dos ideas magníficas, pero que no tienen nada que hacer en una concepción «lógica» de la realidad. Si no se entiende «cosa» como sinónimo de «algo» —que es un concepto vacío o formal, simple hueco mental preparado para que lo ocupe cualquier objeto—, o como mera noción práctica que no pretende representar realidades sino orientar nuestras manipulaciones gruesas, es inevitable la eliminación de este vocablo en cuanto término para calificar —y así denominar— componentes de nuestra auténtica circunstancia.

[...]

HANNAH ARENDT

La condición humana. (trad. de Ramón Gil Novales), ed. Paidós, Barcelona, 1993, capítulo I: “La condición humana”, pp. 21-33.
[Los asteriscos * marcan el lugar de inserción de las notas, no incluidas en la selección.]

CAPÍTULO I.

LA CONDICIÓN HUMANA

1. *Vita activa* y la condición humana

Con la expresión *vita activa* me propongo designar tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción. Son fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra.

Labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la misma vida.

Trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un «artificial» mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas. La condición humana del trabajo es la mundanidad.

La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente *la* condición – no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam* – de toda vida política. Así, el idioma de los romanos, quizás el pueblo más político que hemos conocido, empleaba las expresiones «vivir» y «estar entre hombres» (*inter homines esse*) o «morir» y «cesar de estar entre hombres» (*inter homines esse desinere*) como sinónimos. Pero en su forma más elemental, la condición humana de la acción está implícita incluso en el Génesis («y *los* creó macho y hembra»), si entendemos que esta historia de la creación del hombre se distingue en principio de la que nos dice que Dios creó originalmente el Hombre (*adam*), a «él» y no a «ellos», con lo que la multitud de seres humanos se convierte en resultado de la multiplicación.* La acción sería un lujo innecesario, una caprichosa interferencia en las leyes generales de la conducta, si los hombres fueran de manera interminable repeticiones reproducibles del mismo modelo, cuya naturaleza o

esencia fuera la misma para todos y tan predecible como la naturaleza o esencia de cualquier otra cosa. La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá.

Estas tres actividades y sus correspondientes condiciones están íntimamente relacionadas con la condición más general de la existencia humana: nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad. La labor no sólo asegura la supervivencia individual, sino también la vida de la especie. El trabajo y su producto artificial hecho por el hombre, concede una medida de permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida mortal y al efímero carácter del tiempo humano. La acción, hasta donde se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia. Labor y trabajo, así como la acción, están también enraizados en la natalidad, ya que tienen la misión de proporcionar y preservar – prever y contar con – el constante aflujo de nuevos llegados que nacen en el mundo como extraños. Sin embargo, de las tres, la acción mantiene la más estrecha relación con la condición humana de la natalidad; el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar. En este sentido de iniciativa, un elemento de acción, y por lo tanto de natalidad, es inherente a todas las actividades humanas. Más aún, ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico.

La condición humana abarca más que las condiciones bajo las que se ha dado la vida al hombre. Los hombres son seres condicionados, ya que todas las cosas con las que entran en contacto se convierten de inmediato en una condición de su existencia. El mundo en el que la *vita activa* se consume, está formado de cosas producidas por las actividades humanas; pero las cosas que deben su existencia exclusivamente a los hombres condicionan de manera constante a sus productores humanos. Además, de las condiciones bajo las que se da la vida del hombre en la Tierra, y en parte fuera de ellas, los hombres crean de continuo sus propias y autoproducidas condiciones que, no obstante su origen humano y variabilidad, poseen el mismo poder condicionante que las cosas naturales. Cualquier cosa que toca o entra en mantenido contacto con la vida humana asume de inmediato el carácter de condición de la existencia humana. De ahí que los hombres, no importa lo que hagan, son siempre seres condicionados. [...]

Para evitar el malentendido: la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana, y la suma total de actividades y capacidades que corresponden a la condición humana no constituye nada semejante a la naturaleza humana. Ni las que discutimos aquí, ni las que omitimos, como pensamiento y razón, ni siquiera la más minuciosa enumeración de todas ellas, constituyen las características esenciales de la existencia humana, en el sentido de que sin ellas

dejaría de ser humana dicha existencia. El cambio más radical que cabe imaginar en la condición humana sería la emigración de los hombres desde la Tierra hasta otro planeta. Tal acontecimiento, ya no totalmente imposible, llevaría consigo que el hombre habría de vivir bajo condiciones hechas por el hombre, radicalmente diferentes de las que le ofrece la Tierra. Ni labor, ni trabajo, ni acción, ni pensamiento, tendrían sentido tal como los conocemos. No obstante, incluso estos hipotéticos vagabundos seguirían siendo humanos; pero el único juicio que podemos hacer con respecto a su «naturaleza» es que continuarían siendo seres condicionados, si bien su condición sería, en gran parte, autofabricada.

El problema de la naturaleza humana, la *quaestio mihi factus sum* de san Agustín («he llegado a ser un problema para mí mismo»), no parece tener respuesta tanto en el sentido psicológico individual como en el filosófico general. Resulta muy improbable que nosotros, que podemos saber, determinar, definir las esencias naturales de todas las cosas que nos rodean, seamos capaces de hacer lo mismo con nosotros mismos, ya que eso supondría saltar de nuestra propia sombra. Más aún, nada nos da derecho a dar por sentado que el hombre tiene una naturaleza o esencia en el mismo sentido que otras cosas. Dicho con otras palabras: si tenemos una naturaleza o esencia, sólo un dios puede conocerla y definirla, y el primer requisito sería que hablara sobre un «quién» como si fuera un «qué».* La perplejidad radica en que los modos de la cognición humana aplicable a cosas con cualidades «naturales», incluyendo a nosotros mismos en el limitado grado en que somos especímenes de la especie más desarrollada de vida orgánica, falla cuando planteamos la siguiente pregunta: «¿Y quiénes somos?». A esto se debe que los intentos de definir la naturaleza humana terminan casi invariablemente en la creación de una deidad, es decir, en el dios de los filósofos que, desde Platón, se ha revelado tras estudio más atento como una especie de idea platónica del hombre. Claro está que desenmascarar tales conceptos filosóficos de lo divino como conceptualizaciones de las capacidades y cualidades humanas no supone una demostración, ni siquiera un argumento, de la no existencia de Dios; pero el hecho de que los intentos de definir la naturaleza del hombre lleven tan fácilmente a una idea que de manera definitiva nos suena como «superhumana» y, por lo tanto, se identifique con lo divino, arroja sospechas sobre el mismo concepto de «naturaleza humana».

Por otra parte, las condiciones de la existencia humana – la propia vida, natalidad y mortalidad, mundanidad, pluralidad y la Tierra – nunca pueden «explicar» lo que somos o responder a la pregunta de quiénes somos por la sencilla razón de que jamás nos condicionan absolutamente. Ésta ha sido desde siempre la opinión de la filosofía, a diferencia de las ciencias – antropología, psicología, biología, etc. – que también se preocupan del hombre. Pero en la actualidad casi cabe decir que hemos demostrado incluso científicamente que, si bien vivimos ahora, y probablemente seguiremos viviendo, bajo las condiciones terrenas, no somos simples criaturas sujetas a la Tierra. La moderna ciencia

natural debe sus grandes triunfos al hecho de haber considerado y tratado a la naturaleza sujeta a la Tierra desde un punto de vista verdaderamente universal, es decir, desde el de Arquímedes, voluntaria y explícitamente considerado fuera de la Tierra.

2. La expresión *vita activa*

La expresión *vita activa* está cargada de tradición. Es tan antigua (aunque no más) como nuestra tradición de pensamiento político. Y dicha tradición, lejos de abarcar y conceptualizar todas las experiencias políticas de la humanidad occidental, surgió de una concreta constelación histórica: el juicio a que se vio sometido Sócrates y el conflicto entre el filósofo y la *polis*. Esto eliminó muchas experiencias de un pasado próximo que eran inaplicables a sus inmediatos objetivos políticos y prosiguió hasta su final, en la obra de Karl Marx, de una manera altamente selectiva. La expresión misma – en la filosofía medieval, la traducción modelo de la aristotélica *bios politikos* – se encuentra ya en san Agustín, donde como *vita negotiosa* o *actuosa*, aún refleja su significado original: vida dedicada a los asuntos público-políticos.*

Aristóteles distinguió tres modos de vida (*bioi*) que podían elegir con libertad los hombres, o sea, con plena independencia de las necesidades de la vida y de las relaciones que originaban. Este requisito de libertad descartaba todas las formas de vida dedicadas primordialmente a mantenerse vivo, no sólo la labor, propia del esclavo, obligado por la necesidad a permanecer vivo y sujeto a la ley de su amo, sino también la vida trabajadora del artesano libre y la adquisitiva del mercader. En resumen, excluía a todos los que involuntariamente, de manera temporal o permanente, habían perdido la libre disposición de sus movimientos y actividades.* Esas tres formas de vida tienen en común su interés por lo «bello», es decir, por las cosas no necesarias ni meramente útiles: la vida del disfrute de los placeres corporales en la que se consume lo hermoso; la vida dedicada a los asuntos de la *polis*, en la que la excelencia produce bellas hazañas y, por último, la vida del filósofo dedicada a inquirir y contemplar las cosas eternas, cuya eterna belleza no puede realizarse mediante la interferencia productora del hombre, ni cambiarse por el consumo de ellas.*

La principal diferencia entre el empleo de la expresión en Aristóteles y en el medioevo radica en que el *bios politikos* denotaba de manera explícita sólo el reino de los asuntos humanos, acentuando la acción, *praxis*, necesaria para establecerlo y mantenerlo. Ni la labor ni el trabajo se consideraba que poseyera suficiente dignidad para constituir un *bios*, una autónoma y auténticamente humana forma de vida; puesto que servían y producían lo necesario y útil, no podían ser libres, independientes de las necesidades y exigencias humanas.* La forma de vida política escapaba a este veredicto debido al modo de entender los griegos la vida de la *polis*, que para ellos indicaba una forma muy especial y libremente elegida de organización política, y en modo alguno sólo una manera

de acción necesaria para mantener unidos a los hombres dentro de un orden. No es que los griegos o Aristóteles ignoraran que la vida humana exige siempre alguna forma de organización política y que gobernar constituyera una distinta manera de vida, sino que la forma de vida del déspota, puesto que era «meramente» una necesidad, no podía considerarse libre y carecía de relación con el *bios politikos*.*

Con la desaparición de la antigua ciudad-estado – parece que san Agustín fue el último en conocer al menos lo que significó en otro tiempo ser ciudadano –, la expresión *vita activa* perdió su específico significado político y denotó toda clase de activo compromiso con las cosas de este mundo. Ni que decir tiene que de esto no se sigue que labor y trabajo se elevaran en la jerarquía de las actividades humanas y alcanzaran la misma dignidad que una vida dedicada a la política.* Fue, más bien, lo contrario: a la acción se la consideró también entre las necesidades de la vida terrena, y la contemplación (el *bios theōrētikos*, traducido por *vita contemplativa*) se dejó como el único modo de vida verdaderamente libre.*

Sin embargo, la enorme superioridad de la contemplación sobre la actividad de cualquier clase, sin excluir a la acción, no es de origen cristiano. La encontramos en la filosofía política de Platón, en donde toda la utópica reorganización de la vida de la *polis* no sólo está dirigida por el superior discernimiento del filósofo, sino que no tiene más objetivo que hacer posible la forma de vida de éste. La misma articulación aristotélica de las diferentes formas de vida, en cuyo orden la vida del placer desempeña un papel menor, se guía claramente por el ideal de contemplación (*theōria*). A la antigua libertad con respecto a las necesidades de la vida y a la coacción de los demás, los filósofos añadieron el cese de la actividad política (*skholē*);* por lo tanto, la posterior actitud cristiana de liberarse de la complicación de los asuntos mundanos, de todos los negocios de este mundo, se originó en la filosófica *apolitia* de la antigüedad. Lo que fue exigido sólo por unos pocos se consideró en la era cristiana como derecho de todos.

[...]

Tradicionalmente y hasta el comienzo de la Edad Moderna, la expresión *vita activa* jamás perdió su connotación negativa de «in-quietud», *nec-otium*, *a-skholia*. Como tal permaneció íntimamente relacionada con la aún fundamental distinción griega entre cosas que son por sí mismas lo que son y cosas que deben su existencia al hombre, entre cosas que son *physei* y las que son *nomō*. La superioridad de la contemplación sobre la actividad reside en la convicción de que ningún trabajo del hombre puede igualar en belleza y verdad al *kosmos* físico, que gira inmutable y eternamente sin ninguna interferencia del exterior, del hombre o dios. Esta eternidad sólo se revela a los ojos humanos cuando todos los movimientos y actividades del hombre se hallan en perfecto descanso.

Comparada con esta actitud de reposo, todas las distinciones y articulaciones de la *vita activa* desaparecen. Considerada desde el punto de vista de la contemplación, no importa lo que turbe la necesaria quietud, siempre que la turbe.

Tradicionalmente, por lo tanto, la expresión *vita activa* toma su significado de la *vita contemplativa*; su muy limitada dignidad se le concede debido a que sirve las necesidades y exigencias de la contemplación en un cuerpo vivo.* El cristianismo, con su creencia en el más allá, cuya gloria se anuncia en el deleite de la contemplación,* confiere sanción religiosa al degradamiento de la *vita activa* a una posición derivada, secundaria; pero la determinación del orden coincidió con el descubrimiento de la contemplación (*theōria*) como facultad humana, claramente distinta del pensamiento y del razonamiento, que se dio en la escuela socrática y que desde entonces ha gobernado el pensamiento metafísico y político a lo largo de nuestra tradición.* [...]

Si, por lo tanto, el empleo de la expresión *vita activa*, tal como lo propongo aquí, está en manifiesta contradicción con la tradición, se debe no a que dude de la validez de la experiencia que sostiene la distinción, sino más bien del orden jerárquico inherente a ella desde su principio. Lo anterior no significa que desee impugnar o incluso discutir el tradicional concepto de verdad como revelación y, en consecuencia, como algo esencialmente dado al hombre, o que prefiera la pragmática aseveración de la Edad Moderna en el sentido de que el hombre sólo puede conocer lo que sale de sus manos. Mi argumento es sencillamente que el enorme peso de la contemplación en la jerarquía tradicional ha borrado las distinciones y articulaciones dentro de la *vita activa* y que, a pesar de las apariencias, esta condición no ha sufrido cambio esencial por la moderna ruptura con la tradición y la inversión final de su orden jerárquico en Marx y Nietzsche. En la misma naturaleza de la famosa «puesta al revés» de los sistemas filosóficos o de los actualmente aceptados, esto es, en la naturaleza de la propia operación, radica que el marco conceptual se deje más o menos intacto.

[...]

3. Eternidad e inmortalidad

Que los varios modos de compromiso activo en las cosas de este mundo, por un lado, y el pensamiento puro que culmina en la contemplación, por el otro, correspondan a dos preocupaciones humanas totalmente distintas, ha sido manifiesto desde que «los hombres de pensamiento y los de acción empezaron a tomar diferentes sendas»,* esto es, desde que surgió el pensamiento político en la escuela de Sócrates. Sin embargo, cuando los filósofos descubrieron –y es probable, aunque no demostrado, que dicho descubrimiento se debiera al propio Sócrates– que el reino político no proporcionaba todas las actividades más elevadas del hombre, dieron por sentado de inmediato, no que hubieran encontrado algo diferente a lo ya sabido, sino que se encontraban ante un principio más elevado para reemplazar al que había regido a la *polis*. La vía más

corta, si bien algo superficial, para señalar estos dos distintos y hasta cierto grado incluso conflictivos principios es recordar la distinción entre inmortalidad y eternidad.

Inmortalidad significa duración en el tiempo, vida sin muerte en esta Tierra y en este mundo tal como se concedió, según el pensamiento griego, a la naturaleza y a los dioses del Olimpo. Ante este fondo de la siempre repetida vida de la naturaleza y de la existencia sin muerte y sin edad de los dioses, se erigen los hombres mortales, únicos mortales en un inmortal aunque no eterno universo, confrontados con las vidas inmortales de sus dioses pero no bajo la ley de un Dios eterno. Si confiamos en Heródoto, la diferencia entre ambos parece haber chocado al propio entendimiento griego antes de la articulación conceptual de los filósofos y, por lo tanto, antes de las experiencias específicamente griegas de lo eterno que subrayan esta articulación. Heródoto, al hablar de las formas asiáticas de veneración y creencias en un Dios invisible, afirma de manera explícita que, comparado con este Dios transcendente (como diríamos en la actualidad) que está más allá del tiempo, de la vida y del universo, los dioses griegos son *anthrōpophyseis*, es decir, que tiene la misma naturaleza, no simplemente la misma forma, que el hombre.* La preocupación griega por la inmortalidad surgió de su experiencia de una naturaleza y unos dioses inmortales que rodeaban las vidas individuales de los hombres mortales. Metidos en un cosmos en que todo era inmortal, la mortalidad pasaba a ser la marca de contraste de la existencia humana. Los hombres son «los mortales», las únicas cosas mortales con existencia, ya que a diferencia de los animales no existen sólo como miembros de una especie cuya vida inmortal está garantizada por la procreación.* La mortalidad del hombre radica en el hecho de que la vida individual, con una reconocible historia desde el nacimiento hasta la muerte, surge de la biológica. Esta vida individual se distingue de todas las demás cosas por el curso rectilíneo de su movimiento, que, por decirlo así, corta el movimiento circular de la vida biológica. La mortalidad es, pues, seguir una línea rectilínea en un universo donde todo lo que se mueve lo hace en orden cíclico.

La tarea y potencial grandeza de los mortales radica en su habilidad en producir cosas – trabajo, actos y palabras –* que merezcan ser, y al menos en cierto grado lo sean, imperecederas con el fin de que, a través de dichas cosas, los mortales encuentren su lugar en un cosmos donde todo es inmortal a excepción de ellos mismos. Por su capacidad en realizar actos inmortales, por su habilidad en dejar huellas imborrables, los hombres, a pesar de su mortalidad individual, alcanzan su propia inmortalidad y demuestran ser de naturaleza «divina». La distinción entre hombre y animal se observa en la propia especie humana: sólo los mejores (*aristoi*), quienes constantemente se demuestran ser los mejores (*aristeuein*, verbo que carece de equivalente en ningún otro idioma) y «prefieren la fama inmortal a las cosas mortales», son verdaderamente humanos; los demás, satisfechos con los placeres que les proporciona la naturaleza, viven y mueren

como animales. Ésta era la opinión de Heráclito,* opinión cuyo equivalente difícilmente se encuentra en cualquier otro filósofo después de Sócrates.

Para nuestro propósito no es de gran importancia saber si fue Sócrates o Platón quien descubrió lo eterno como verdadero centro del pensamiento estrictamente metafísico. Pesa mucho a favor de Sócrates que sólo él entre los grandes pensadores – único en esto como en muchos otros aspectos – no se preocupó de poner por escrito sus pensamientos, ya que resulta evidente que, sea cual sea la preocupación de un pensador por la eternidad, en el momento en que se sienta para redactar sus pensamientos deja de interesarse fundamentalmente por la eternidad y fija su atención en dejar algún rastro de ellos. Se adentra en la *vita activa* y elige la forma de la permanencia y potencial inmortalidad. Una cosa es cierta: solamente en Platón la preocupación por lo eterno y la vida del filósofo se ven como inherentemente contradictorias y en conflicto con la pugna por la inmortalidad, la forma de vida del ciudadano, el *bios politikos*.

La experiencia del filósofo sobre lo eterno, que para Platón era *arrhēton* («indecible») y *aneu logou* («sin palabra») para Aristóteles y que posteriormente fue conceptualizada en el paradójico *nunc stans*, sólo se da al margen de los asuntos humanos y de la pluralidad de hombres, como sabemos por el mito de la caverna en la *República* de Platón, habiéndose liberado de las trabas que le ataban a sus compañeros, abandona la caverna en perfecta «singularidad», por decirlo así, ni acompañado ni seguido por nadie. [...]

Theōria o «contemplación» es la palabra dada a la experiencia de lo eterno, para distinguirla de las demás actitudes, que como máximo pueden atañer a la inmortalidad. Cabe que el descubrimiento de lo eterno por parte de los filósofos se viera ayudado por su muy justificada duda sobre las posibilidades de *la polis* en cuanto a inmortalidad o incluso permanencia, y cabe que el choque sufrido por este descubrimiento fuera tan enorme que les llevara a despreciar toda lucha por la inmortalidad como si se tratara de vanidad y vanagloria, situándose en abierta oposición a la antigua ciudad-estado y a la religión que había inspirado. Sin embargo, la victoria final de la preocupación por la eternidad sobre toda clase de aspiraciones hacia la inmortalidad no se debe al pensamiento filosófico. La caída del Imperio Romano demostró visiblemente que ninguna obra salida de manos mortales puede ser inmortal, y dicha caída fue acompañada del crecimiento del evangelio cristiano, que predicaba una vida individual imperecedera y que pasó a ocupar el puesto de religión exclusiva de la humanidad occidental. Ambos hicieron fútil e innecesaria toda lucha por una inmortalidad terrena. Y lograron tan eficazmente convertir a la *vita activa* y al *bios politikos* en asistentes de la contemplación, que ni siquiera el surgimiento de lo secular en la Edad Moderna y la concomitante inversión de la jerarquía tradicional entre acción y contemplación bastó para salvar del olvido la lucha por la inmortalidad, que originalmente había sido fuente y centro de la *vita activa*.