Distrito Único Andaluz

Antología de Textos PAU

Curso 2025/2026

Historia de la Filosofía

Andalucía

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. 14-16.
- *Meditaciones metafísicas*, (edición y traducción de Vidal Peña), KRK Ediciones, Oviedo, 2005. De la Meditación Primera, pp. 129-139. De la Meditación Segunda, pp. 141-50.

LOCKE, JOHN

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

- *La gaya ciencia*, (trad. de Charo Crego y Ger Groot), ed. Akal, Barcelona, 1988: § 110, § 125, § 343, § 355.
- *Crepúsculo de los ídolos*. "La Razón en la Filosofía", (traducción, introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual), Alianza Editorial, Madrid, 2000, pp. 45-50.

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

- "El pensar y las reflexiones morales", en *Responsabilidad y juicio*, (trad. Miguel Candel y Fina Birulés), ed. Paidós, 2007, pp. 161 – 162, 165 – 166, 183 – 184. "La promesa de la política", en *Introducción a la política*. (trad. Fina Birulés), ed. Paidós, 2008, pp. 151 – 156.

NOTA ACLARATORIA: Esta *Antología de textos de Historia de la Filosofía para la PAU. Distrito Único Andaluz. Año 2025-2026* 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 discurriste acerca de la justicia, la moderación y lo demás, así discurres 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 limítate 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 intelige, 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, intelige, 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 intelige, 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 derredor, 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, alcanzaríamos 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. Concuerda 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. 14-16.

Había estudiado un poco, siendo más joven, la lógica de entre las partes de la filosofía; de las matemáticas, el análisis de los geómetras y el álgebra. Tres artes o ciencias que debían contribuir en algo a mi propósito. Pero habiéndolas examinado, me percaté de que en relación con la lógica, sus silogismos y la mayor parte de sus reglas sirven más para explicar a otro cuestiones ya conocidas o, también, como sucede con el arte de Lulio, para hablar sin juicio de aquellas que se ignoran que para llegar a conocerlas. Y si bien la lógica contiene muchos preceptos verdaderos y muy adecuados, hay, sin embargo, mezclados con éstos otros muchos que o bien son perjudiciales o bien superfluos, de modo que es tan difícil separarlos como sacar una Diana o una Minerva de un bloque de mármol aún no trabajado. Igualmente, en relación con el análisis de los antiguos o el álgebra de los modernos, además de que no se refieren sino a muy abstractas materias que parecen carecer de todo uso, el primero está tan circunscrito a la consideración de las figuras que no permite ejercer el entendimiento sin fatigar excesivamente la imaginación. La segunda está tan sometida a ciertas reglas y cifras que se ha convertido en un arte confuso y oscuro capaz de distorsionar el ingenio en vez de ser una ciencia que favorezca su desarrollo. Todo esto fue la causa por la que pensaba que era preciso indagar otro método que, asimilando las ventajas de estos tres, estuviera exento de sus defectos. 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.

Las largas cadenas de razones simples y fáciles, por medio de las cueles generalmente

los geómetras llegan a alcanzar las demostraciones más difíciles, me habían proporcionado la ocasión de imaginar que todas las cosas que pueden ser objeto del conocimiento de los hombres se entrelazan de igual forma y que, absteniéndose de admitir como verdadera alguna que no lo sea y guardando siempre el orden necesario para deducir unas de otras, no puede haber algunas tan alejadas de nuestro conocimiento que no podamos, finalmente, conocer ni tan ocultas que no podamos llegar a descubrir. No supuso para mí una gran dificultad el decidir por cuáles era necesario iniciar el estudio: previamente sabía que debía ser por las más simples y las más fácilmente cognoscibles.

RENÉ DESCARTES

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

MEDITACIÓN PRIMERA

(Selección de la Meditación Primera, ed. cit., pp. 129-139)

De las cosas que pueden ponerse en duda

He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos tan poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto; de suerte que me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias. Mas pareciéndome ardua dicha empresa, he aguardado hasta alcanzar una edad lo bastante madura como para no poder esperar que haya otra, tras ella, más apta para la ejecución de mi propósito; y por ello lo he diferido tanto, que a partir de ahora me sentiría culpable si gastase en deliberaciones el tiempo que me queda para obrar.

Así pues, ahora que mi espíritu está libre de todo cuidado, habiéndome procurado reposo seguro en una apacible soledad, me aplicaré seriamente y con libertad a destruir en general todas mis antiguas opiniones.

Ahora bien, para cumplir tal designio, no me será necesario probar que son todas falsas, lo que acaso no conseguiría nunca; sino que, por cuanto la razón me persuade desde el principio para que no dé más crédito a las cosas no enteramente ciertas e indudables que a las manifiestamente falsas me bastará para rechazarlas todas con encontrar en cada una el más pequeño motivo de duda. Y para eso tampoco hará falta que examine todas y cada una en

particular, pues sería un trabajo infinito; sino que, por cuanto la ruina de los cimientos lleva necesariamente consigo la de todo el edificio, me dirigiré en principio contra los fundamentos mismos en que se apoyaban todas mis opiniones antiguas.

Todo lo que he admitido hasta el presente como más seguro y verdadero, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien, he experimentado a veces que tales sentidos me engañaban, y es prudente no fiarse nunca por entero de quienes nos han engañado una vez.

Pero, aun dado que los sentidos nos engañan a veces, tocante a cosas mal perceptibles o muy remotas, acaso hallemos otras muchas de las que no podamos razonablemente dudar, aunque las conozcamos por su medio; como, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, con una bata puesta y este papel en mis manos, o cosas por el estilo. Y ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, si no es poniéndome a la altura de esos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente ser reyes siendo muy pobres, ir vestidos de oro y púrpura estando desnudos, o que se imaginan ser cacharros o tener el cuerpo de vidrio? Mas los tales son locos, y yo no lo sería menos si me rigiera por su ejemplo.

Con todo, debo considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas, y a veces cosas menos verosímiles, que esos insensatos cuando están despiertos. ¡Cuántas veces no me habrá ocurrido soñar, por la noche, que estaba aquí mismo, vestido, junto al fuego, estando en realidad desnudo y en la cama! En este momento, estoy seguro de que yo miro este papel con los ojos de la vigilia, de que esta cabeza que muevo no está soñolienta, de que alargo esta mano y la siento de propósito y con plena conciencia: lo que acaece en sueños no me resulta tan claro y distinto como todo esto. Pero, pensándolo mejor, recuerdo haber sido engañado, mientras dormía, por ilusiones semejantes. Y fijándome en este pensamiento, veo de un modo tan manifiesto que no hay indicios concluyentes ni señales que basten a distinguir con claridad el sueño de la vigilia, que acabo atónito, y mi estupor es tal que casi puede persuadirme de que estoy durmiendo.

Así, pues, supongamos ahora que estamos dormidos, y que todas estas particularidades, a saber: que abrimos los ojos, movemos la cabeza, alargamos las manos, no son sino mentirosas ilusiones; y pensemos que, acaso, ni nuestras manos ni todo nuestro cuerpo son tal y como los vemos. Con todo, hay que contestar al menos que las cosas que nos representamos en sueños son como cuadros y pinturas que deben formarse a semejanza de algo real y verdadero; de manera que por lo menos esas cosas generales —a saber: ojos, cabeza, manos, cuerpo entero— no son imaginarias, sino que en verdad existen. Pues los pintores, incluso cuando usan del mayor artificio para representar sirenas y sátiros mediante figuras caprichosas y fuera de lo común, no pueden, sin embargo, atribuirles formas y naturalezas del todo nuevas, y lo que hacen es sólo mezclar y componer partes de diversos animales; y, si llega el caso de que su imaginación sea lo bastante extravagante como para inventar algo tan nuevo que nunca haya

sido visto, representándonos así su obra una cosa puramente fingida y absolutamente falsa, con todo, al menos los colores que usan deben ser verdaderos.

Y por igual razón, aun pudiendo ser imaginarias esas cosas generales —a saber: ojos, cabeza, manos y otras semejantes— es preciso confesar, de todos modos, que hay cosas aún más simples y universales realmente existentes, por cuya mezcla, ni más ni menos que por la de algunos colores verdaderos, se forman todas las imágenes de las cosas que residen en nuestro pensamiento, ya sean verdaderas y reales, ya fingidas y fantásticas. De ese género es la naturaleza corpórea en general, y su extensión, así como la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, su número, y también el lugar en que están, el tiempo que mide su duración y otras por el estilo.

Por lo cual, acaso no sería mala conclusión si dijésemos que la física, la astronomía, la medicina y todas las demás ciencias que dependen de la consideración de cosas compuestas, son muy dudosas e inciertas; pero que la aritmética, la geometría y demás ciencias de este género, que no tratan sino de cosas muy simples y generales, sin ocuparse mucho de si tales cosas existen o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indudable. Pues, duerma yo o esté despierto, dos más tres serán siempre cinco, y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados; no pareciendo posible que verdades tan patentes puedan ser sospechosas de falsedad o incertidumbre alguna.

Y, sin embargo, hace tiempo que tengo en mi espíritu cierta opinión, según la cual hay un Dios que todo lo puede, por quien he sido creado tal como soy. Pues bien: ¿quién me asegura que el tal Dios no haya procedido de manera que no exista figura, ni magnitud, ni lugar, pero a la vez de modo que yo, no obstante, sí tenga la impresión de que todo eso existe tal y como lo veo? Y más aún: así como yo pienso, a veces, que los demás se engañan, hasta en las cosas que creen saber con más certeza, podría ocurrir que Dios haya querido que me engañe cuantas veces sumo dos más tres, o cuando enumero los lados de un cuadrado, o cuando juzgo de cosas aún más fáciles que ésas, si es que son siquiera imaginables.

[…]

Así pues, supondré que hay, no un verdadero Dios —que es fuente suprema de verdad—, sino cierto genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme". Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores, no son sino ilusiones y ensueños, de los que él se sirve para atrapar mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, ni sangre, sin sentido alguno, y creyendo falsamente que tengo todo eso. Permaneceré obstinadamente fijo en ese pensamiento, y, si, por dicho medio, no me es posible llegar al conocimiento de alguna verdad, al menos está en mi mano suspender el juicio. Por ello, tendré sumo cuidado en no dar crédito a ninguna falsedad, y dispondré tan bien mi espíritu contra las malas artes de ese gran engañador que, por muy poderoso y astuto que sea, nunca podrá imponer nada.

MEDITACIÓN SEGUNDA

(Selección de la Meditación Segunda, ed. cit., pp. 141-150)

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

Mi meditación de ayer ha llenado mi espíritu de tantas dudas, que ya no está en mi mano olvidarlas. Y, sin embargo, no veo en qué manera podré resolverlas; y, como si de repente hubiera caído en aguas muy profundas, tan turbado me hallo que ni puedo apoyar mis pies en el fondo ni nadar para sostenerme en la superficie. Haré un esfuerzo, pese a todo, y tomaré de nuevo la misma vía que ayer, alejándome de todo aquello en que pueda imaginar la más mínima duda, del mismo modo que si supiera que es completamente falso; y seguiré siempre por ese camino, hasta haber encontrado algo cierto, o al menos, si otra cosa no puedo, hasta saber de cierto que nada cierto hay en el mundo.

Arquímedes, para trasladar la tierra de lugar, sólo pedía un punto de apoyo firme e inmóvil; así yo también tendré derecho a concebir grandes esperanzas, si por ventura hallo tan sólo una cosa que sea cierta e indubitable.

Así pues, supongo que todo lo que veo es falso; estoy persuadido de que nada de cuanto mi mendaz memoria me representa ha existido jamás; pienso que carezco de sentidos; creo que cuerpo, figura, extensión, movimiento, lugar, no son sino quimeras de mi espíritu. ¿Qué podré, entonces, tener por verdadero? Acaso esto solo: que nada cierto hay en el mundo.

Pero ¿qué sé yo si no habrá otra cosa, distinta de las que acabo de reputar inciertas, y que sea absolutamente indudable? ¿No habrá un Dios, o algún otro poder, que me ponga en el espíritu estos pensamientos? Ello no es necesario: tal vez soy capaz de producirlos por mí mismo. Y yo mismo, al menos, ¿no soy algo? Ya he negado que yo tenga sentidos ni cuerpo. Con todo, titubeo, pues ¿qué se sigue de eso? ¿Soy tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que, sin ellos, no puedo ser? Ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos, ¿y no estoy asimismo persuadido de que yo tampoco existo? Pues no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy. Cierto que hay no sé qué engañador todopoderoso y astutísimo, que emplea toda su industria en burlarme. Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy; y, engáñeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu.

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 recontar las. 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.

[…]

¿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.

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 atentar 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 arrebata 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 arrebate 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 máxima[1] 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

La gaya ciencia, (trad. de Charo Crego y Ger Groot), ed. Akal, Barcelona, 1988: § 110, § 125, § 343, § 355.

§ 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?»

§ 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 *suspicacia* 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*.

§ 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…

FRIEDRICH NIETZSCHE

Crepúsculo de los ídolos. "La Razón en la Filosofía", (traducción, introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual), Alianza Editorial, Madrid, 2000, pp. 45-50.

1

¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos? Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo. Los filósofos creen otorgar un *honor* a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni* [desde la perspectiva de lo eterno], -cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran, -se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, -incluso refutaciones. Lo que es no *deviene*; lo que deviene no *es*… Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es. Mas como no pueden apoderarse de ello, buscan razones de por qué se les retiene. "Tiene que haber una ilusión, un engaño en el hecho de que no percibamos lo que es: ¿dónde se esconde el engañador? – Lo tenemos, gritan dichosos, ¡es la sensibilidad! Estos sentidos, *que también en otros aspectos son tan inmorales*, nos engañan acerca del mundo *verdadero*. Moraleja.: deshacerse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia [*Historie*], de la mentira, -la historia no es más que fe en los sentidos, fe en la mentira. Moraleja: decir no a todo lo que otorga fe a los sentidos, a todo el resto de la humanidad: todo él es "pueblo". ¡Ser filósofo, ser momia, representar el monótono-teísmo con una mínima de sepulturero! - ¡Y, sobre todo, fuera el *cuerpo*, esa lamentable *idée fixe* [idea fija] de los sentidos!, ¡sujeto a todos

los errores de la lógica que existen, refutado, incluso imposible, aun cuando es lo bastante insolente para comportarse como si fuera real!...”

2

Pongo a un lado, con gran reverencia, el nombre de *Heráclito*. Mientras que el resto del pueblo de los filósofos rechazaba el testimonio de los sentidos porque éstos mostraban pluralidad y cambio, él rechazó su testimonio porque mostraban las cosas como si tuviesen duración y unidad. También Heráclito fue injusto con los sentidos. Éstos no mienten ni del modo como creen los eleatas ni del modo como creía él, -no mienten de ninguna manera. Lo que nosotros *hacemos* de su testimonio, eso es lo que introduce la mentira, por ejemplo la mentira de la unidad, la mentira de la coseidad, de la substancia, de la duración… La “razón” es la causa de que nosotros falseemos el testimonio de los sentidos. Mostrando el devenir, el perecer, el cambio, los sentidos no mienten… Pero Heráclito tendrá eternamente razón al decir que el ser es una ficción vacía. El mundo “aparente” es el único: el “mundo verdadero” no es más que *un añadido mentiroso*…

3

-¡Y qué sutiles instrumentos de observación tenemos en nuestros sentidos! Esa nariz, por ejemplo, de la que ningún filósofo ha hablado todavía con veneración y gratitud, es hasta este momento incluso el más delicado de los instrumentos que están a nuestra disposición: es capaz de registrar incluso diferencias mínimas de movimiento que ni siquiera el espectroscopio registra. Hoy nosotros poseemos ciencia exactamente en la medida en que nos hemos decidido a *aceptar* el testimonio de los sentidos, -en que hemos aprendido a seguir aguzándolos, armándolos, pensándolos hasta el final. El resto es un engendro y todavía-no-ciencia: quiero decir, metafísica, teología, psicología, teoría del conocimiento. O ciencia formal, teoría de los signos: como la lógica, y esa lógica aplicada, la matemática. En ellas la realidad no llega a aparecer, ni siquiera como problema; y tampoco como la cuestión de qué valor tienen en general ese convencionalismo de signos que es la lógica.-

4

La *otra* idiosincrasia de los filósofos no es menos peligrosa: consiste en confundir lo último y lo primero. Ponen al comienzo, *como* comienzo, lo que viene al final -¡por desgracia!, ¡pues no debería siquiera venir!-, los “conceptos supremos”, es decir, los conceptos más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se evapora. Una vez más esto es sólo expresión de su modo de venerar: a lo superior no le es *lícito* provenir de lo inferior, no le es *lícito* provenir de nada… Moraleja: todo lo que es de primer rango tiene que ser *causa sui*

[causa de sí mismo]. El hecho de proceder de algo distinto es considerado como una objeción, como algo que pone en entredicho el valor. Todos los valores supremos son de primer rango, ninguno de los conceptos supremos, lo existente, lo incondicionado, lo bueno, lo verdadero, lo perfecto -ninguno de ellos puede haber devenido, por consiguiente *tiene que ser causa sui*. Mas ninguna de esas cosas puede ser tampoco desigual una de otra, no puede estar en contradicción consigo misma… Con esto tienen los filósofos su estupendo concepto "Dios"… Lo último, lo más tenue, lo más vacío es puesto como lo primero, como causa en sí, como *ens realissimum* [ente realísimo]…¡Que la humanidad haya tenido que tomar en serio las dolencias cerebrales de unos enfermos tejedores de telarañas! - ¡Y lo ha pagado caro!...

5

Contrapongamos a esto, por fin, el modo tan distinto como *nosotros* (- digo nosotros por cortesía…) vemos el problema del error y de la apariencia. En otro tiempo se tomaba la modificación, el cambio, el devenir en general como prueba de apariencia, como signo de que ahí tiene que haber algo que nos induce a error. Hoy, a la inversa, en la exacta medida en que el prejuicio de la razón nos fuerza a asignar unidad, identidad, duración, substancia, causa, coseidad, ser, nos vemos en cierto modo cogidos en el error, *necesitados* al error, aun cuando, basándonos en una verificación rigurosa, dentro de nosotros estemos muy seguros de que es ahí donde está el error. Ocurre con esto lo mismo que con los movimientos de una gran constelación: aquí el error tiene como abogado permanente a nuestro ojo; allí, a nuestro *lenguaje*. Por su génesis el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando cobramos consciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad: de la *razón*. Ese *fetichismo* ve en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad es la causa en general; cree en el "yo", cree que el yo es un ser, que el yo es una substancia, y *proyecta* sobre todas las cosas la creencia en la substancia-yo- así es como crea el concepto "cosa"… El ser es añadido con el pensamiento, es *introducido subrepticiamente* en todas partes como causa; del concepto "yo" es del que se sigue, como derivado, el concepto "ser"… Al comienzo está ese error grande y funesto de que la voluntad es algo que *causa efectos*, -de que la voluntad es una *facultad*… Hoy sabemos que no es más que una palabra… Mucho más tarde, en un mundo mil veces más ilustrado, llegó a la consciencia de los filósofos, para su sorpresa, la *seguridad*, la *certeza* subjetiva en el manejo de las categorías de la razón: ellos sacaron la conclusión de que esas categorías no podían proceder de la empiria, -la empiria entera, decían, está, en efecto, en contradicción con ellas. ¿De dónde proceden, pues? -Y tanto en India como en Grecia se cometió el mismo error: "nosotros tenemos que haber habitado ya alguna vez en un mundo más alto (-en lugar de en un mundo mucho más bajo: ¡lo cual habría sido la verdad!), nosotros tenemos que haber sido divinos, ¡pues poseemos la razón!". De hecho, hasta ahora nada ha tenido una fuerza persuasiva más ingenua que el error acerca del ser, tal como fue formulado,

por ejemplo, por los eleatas: ¡ese error tiene en favor suyo, en efecto, cada palabra, cada frase que nosotros pronunciamos! - También los adversarios de los eleatas sucumbieron a la seducción de su concepto de ser: entre otros Demócrito, cuando inventó su *átomo*… La "razón" en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática…

6

Se me estará agradecido si condenso un conocimiento tan esencial, tan nuevo, en cuatro tesis: así facilito la comprensión, así provoco la contradicción.

Primera tesis. Las razones por las que "este" mundo ha sido calificado de aparente fundamentan, antes bien, su realidad, - otra especie distinta de realidad es absolutamente indemostrable.

Segunda tesis. Los signos distintivos que han sido asignados al "ser verdadero" de las cosas son los signos distintivos del no-ser, de la nada, -poniéndolo en contradicción con el mundo real es como se ha construido el "mundo verdadero": un mundo aparente de hecho, en cuanto es meramente una ilusión *óptico-moral*.

Tercera tesis. Inventar fábulas acerca de "otro" mundo distinto de éste no tiene sentido, presuponiendo que en nosotros no domine un instinto de calumnia, de empequeñecimiento, de recelo frente a la vida: en este último caso tomamos *venganza* de la vida con la fantasmagoría de "otra" vida distinta de ésta, "mejor" que ésta.

Cuarta tesis. Dividir el mundo en un mundo "verdadero" y en un mundo "aparente", ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant (en última instancia, un cristiano *alevoso*), es únicamente una sugestión de la *décadence*, - un síntoma de vida *descendente*… El hecho de que el artista estime más la apariencia que la realidad no constituye una objeción contra esta tesis. Pues "la apariencia" significa aquí la realidad *una vez más*, sólo que seleccionada, reforzada, corregida… El artista trágico no es un pesimista, -dice precisamente sí incluso a todo lo problemático y terrible, es *dionisíaco*…

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 atribuirla 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

Contraponer 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 rigorosa 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 indominable 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 univers*o. 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 ésa 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 «florecer-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

"El pensar y las reflexiones morales", en *Responsabilidad y juicio*, (trad. Miguel Candel y Fina Birulés), ed. Paidós, 2007, pp. 161 – 162, 165 – 166, 183 – 184.

(Selección de *Responsabilidad y juicio*, ed. cit., pp. 161-162)

Hablar acerca del pensar me parece tan presuntuoso que les debo, creo, una justificación. Hace algunos años, en mi reportaje sobre el proceso de Eichmann en Jerusalén, hablé de «la banalidad del mal», y con esta expresión no aludía a una teoría o una doctrina, sino a algo absolutamente fáctico, al fenómeno de los actos criminales, cometidos a gran escala, que no podían ser imputados a ninguna particularidad de maldad, patología o convicción ideológica de la gente, cuya única nota distintiva personal era quizás una extraordinaria superficialidad. Sin embargo, a pesar de lo monstruoso de los actos, el agente no era un monstruo ni un demonio, y la única característica específica que se podía detectar en su pasado, así como en su conducta a lo largo del juicio y del examen policial previo fue algo enteramente negativo: no era estupidez, sino una curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar. Funcionaba en su papel de prominente criminal de guerra, del mismo modo que lo había hecho bajo el régimen nazi: no tenía ni la más mínima dificultad en aceptar un conjunto enteramente distinto de reglas. Sabía que lo que antes consideraba su deber, ahora era definido como un crimen, y aceptó este nuevo código de juicio como si no fuera más que otra regla de lenguaje distinta. A su ya limitada provisión de estereotipos había añadido algunas frases nuevas y solamente se vio totalmente desvalido al ser enfrentado a una situación en la que ninguna de éstas era aplicable como, en el caso más grotesco, cuando tuvo que hacer un discurso bajo el patíbulo y se vio obligado a recurrir a los lugares comunes usados en las oraciones fúnebres, inaplicables en su caso, porque el superviviente no era él. No se le había ocurrido pensar en cómo deberían ser sus últimas palabras, en caso de una sentencia de muerte que siempre había esperado, del mismo modo que sus incoherencias y flagrantes contradicciones a lo largo del juicio no lo habían incomodado. Tópicos, frases hechas, adhesiones a lo convencional, códigos estandarizados de conducta y de expresión cumplen la función socialmente reconocida de protegernos frente a la realidad, es decir, frente a los requerimientos que sobre nuestra atención pensante ejercen todos los acontecimientos y hechos en virtud de su misma existencia. Si siempre fuéramos sensibles a este requerimiento, pronto estaríamos exhaustos; Eichmann se distinguía únicamente en que pasó por alto todas estas solicitudes.

Esta total ausencia de pensamiento atrajo mi atención. ¿Es posible hacer el mal, los pecados de omisión y también los de comisión, cuando faltan no ya sólo los «motivos reprensibles» (como los denomina la ley), sino también cualquier otro tipo de motivo, el más

mínimo destello de interés o volición? La maldad, comoquiera que la definamos, «este estar resuelto a ser un villano», ¿no es una condición necesaria para hacer el mal? Nuestra facultad de juzgar, de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo, ¿depende de nuestra facultad de pensar? ¿Hay coincidencia entre la incapacidad para pensar y el fracaso desastroso de lo que comúnmente denominamos conciencia? Se imponía la siguiente pregunta: la actividad de pensar, en sí misma, el hábito de examinar y de reflexionar acerca de todo lo que acontezca o llame la atención, independientemente de su contenido específico o de sus resultados, ¿puede ser una actividad de tal naturaleza que «condicione» a los hombres contra el mal (la misma palabra con-ciencia , en cualquier caso, apunta en esta dirección, en la medida en que significa «conocer conmigo y por mí mismo», un tipo de conocimiento que se actualiza en cada proceso de pensamiento). Por último, ¿no se refuerza la urgencia de estas cuestiones por el hecho bien conocido y alarmante de que sólo la buena gente es capaz de tener mala conciencia, mientras que ésta es un fenómeno muy extraño entre los auténticos criminales? Una buena conciencia no existe sino como ausencia de una mala.

Tales eran los problemas. Por ponerlo en otros términos y usando un lenguaje kantiano, después de que me llamara la atención un fenómeno -la *quaestio facti*- que, quisiera o no, «me puso en posesión de un concepto» (la banalidad del mal), no pude evitar suscitar la *quaestio juris* y preguntarme «Con qué derecho lo poseía y lo usaba».

(Selección de *Responsabilidad y juicio*, ed. cit., pp. 165-166)

En nuestro contexto y para nuestros propósitos, esta distinción entre conocer y pensar es crucial. Si la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo debe tener algo que ver con la capacidad de pensar, entonces debemos poder «exigir» su ejercicio a cualquier persona que esté en su sano juicio, con independencia del grado de erudición o de ignorancia, inteligencia o estupidez que pudiera tener. Kant -a este respecto, casi el único entre los filósofos- estaba muy preocupado por las implicaciones morales de la opinión corriente, según la cual la filosofía es privilegio de unos pocos. De acuerdo con ello, en una ocasión observó: «La estupidez es causada por un mal corazón», afirmación que no es cierta. La incapacidad de pensar no es estupidez; la podemos hallar en gente muy inteligente, y la maldad difícilmente es su causa, aunque sólo sea porque la ausencia de pensamiento y la estupidez son fenómenos mucho más frecuentes que la maldad. El problema radica precisamente en el hecho de que para causar un gran mal no es necesario un mal corazón, fenómeno relativamente raro.

Por tanto, en términos kantianos, para prevenir el mal se necesitaría la filosofía, el ejercicio de la razón como facultad de pensamiento. Lo cual constituye un gran reto, incluso si suponemos y damos la bienvenida al declinar de las disciplinas, la filosofía y la metafísica, que durante muchos siglos han monopolizado esta facultad. La característica principal del pensar es que interrumpe toda acción, toda actividad ordinaria, cualquiera que ésta sea. Por más equivocadas que pudieran haber sido las teorías de los dos mundos, tuvieron como punto de

partida experiencias genuinas, porque es cierto que, en el momento en que empezamos a pensar, no importa sobre qué, detenemos todo lo demás, y, a su vez, este todo lo demás interrumpe el proceso de pensamientos. Es como si nos moviéramos en mundos distintos. Actuar y vivir en su sentido más general de *inter homines esse*, «ser entre mis semejantes» -el equivalente latino de estar vivo-, impide realmente pensar. Como lo expresó en una ocasión Valéry: «Unas veces pienso y otras soy».

Estrechamente conectado a esta situación se halla el hecho de que el pensar siempre se ocupa de objetos que están ausentes, alejados de la directa percepción de los sentidos. Un objeto de pensamiento es siempre una re-presentación, es decir, algo o alguien que en realidad está ausente y sólo está presente a la mente que, en virtud de la imaginación, lo puede hacer presente en forma de imagen. En otras palabras, cuando pienso me muevo fuera del mundo de las apariencias, incluso si mi pensar tiene que ver con objetos ordinarios dados a los sentidos y no con objetos invisibles como, por ejemplo, conceptos o ideas, el viejo dominio del pensamiento metafísico. Para que podamos pensar en alguien, es preciso que esté alejado de nuestros sentidos; mientras permanezcamos juntos no podemos pensar en él, a pesar de que podamos recoger impresiones que posteriormente serán alimento del pensamiento; pensar en alguien que está presente implica alejarnos subrepticiamente de su compañía y actuar como si ya no estuviera.

Estas observaciones dejan entrever por qué el pensar, la búsqueda del sentido -frente a la sed de conocimiento científico- fue percibida como «no natural», como si los hombres, cada vez que empezaban a pensar, se envolvieran en una actividad contraria a la condición humana. El pensar como tal, no sólo el pensamiento acerca de los eventos o fenómenos extraordinarios o acerca de las viejas cuestiones de la metafísica, sino también cualquier reflexión que hagamos que no sirva al conocimiento y que no esté guiada por fines prácticos, está, como ya señalara Heidegger, «fuera del orden». En verdad se da el curioso hecho de que ha habido siempre hombres que eligen como modo de vida el *bios theoretikos*, lo cual no es un argumento en contra de la actividad de estar «fuera del orden». Toda la historia de la filosofía, que tanto nos cuenta acerca de los objetos de pensamiento y tan poco sobre el propio proceso de pensar, está atravesada por una lucha interna entre el sentido común del hombre, ese altísimo sentido que adapta nuestros cinco sentidos a un mundo común y nos permite orientarnos en él, y la facultad del pensamiento, en virtud de la cual el hombre se aleja deliberadamente de él.

(Selección de *Responsabilidad y juicio*, ed. cit., pp. 183-184)

Pensar, en su sentido no cognitivo y no especializado, concebido como una necesidad natural de la vida humana, como la actualización de la diferencia dada en la conciencia, no es una prerrogativa de unos pocos sino una facultad siempre presente en todos los hombres; por lo mismo, la incapacidad de pensar no es la «prerrogativa» de los que carecen de potencia cerebral, sino una posibilidad siempre presente para todos -incluidos los científicos,

investigadores y otros especialistas en actividades mentales- de evitar aquella relación consigo mismo cuya posibilidad e importancia Sócrates fue el primero en descubrir. Aquí no nos ocupábamos de la maldad, a la que la religión y la literatura han intentado pasar cuentas, sino del mal; no del pecado y los grandes villanos, que se convirtieron en héroes negativos en la literatura y que habitualmente actuaban por envidia o resentimiento, sino de la persona normal, no mala, que no tiene especiales motivos y que por esta razón es capaz de infinito mal; a diferencia del villano, no encuentra nunca su catástrofe de medianoche.

Para el yo pensante y su experiencia, la conciencia que «por doquier obstruye al hombre con obstáculos» es un efecto lateral. Y sigue siendo un asunto marginal para la sociedad en general excepto en casos de emergencia. Ya que el pensar, como tal, beneficia poco a la sociedad, mucho menos que la sed de conocimiento en que es usado como instrumento para otros propósitos. No crea valores, no descubrirá, de una vez por todas, lo que es «el bien», y no confirma, más bien disuelve, las reglas establecidas de conducta. Su significado político y moral aflora sólo en aquellos raros momentos de la historia en que «las cosas se desmoronan: el centro no puede sostenerse; / pura anarquía queda suelta por el mundo», cuando «dos mejores no tienen convicción, y mientras los peores / están llenos de apasionada intensidad».

En estos momentos, el pensar deja de ser marginal en las cuestiones políticas. Cuando todo el mundo se deja llevar irreflexivamente por lo que todos los demás hacen o creen, aquellos que piensan son arrancados de su escondite porque su rechazo a participar llama la atención y, por ello, se convierte en una especie de acción. El elemento de purgación contenido en el pensamiento, la mayéutica socrática, que saca a la luz las implicaciones de las opiniones no examinadas, y por lo tanto las destruye -valores, doctrinas, teorías e incluso convicciones-, es implícitamente político. Pues esta destrucción tiene un efecto liberador sobre otra facultad humana, la facultad del juicio, que se puede denominar, con algún fundamento, la más política de las capacidades mentales del hombre. Es la facultad de juzgar *particulares*, sin subsumirlos bajo reglas generales que se enseñan y se aprenden hasta que se convierten en hábitos que pueden ser sustituidos por otros hábitos y reglas.

La facultad de juzgar particulares (descubierta por Kant), la capacidad de decir «esto está mal», «esto es bello», etc., no coincide con la facultad de pensar. El pensar opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes; el juzgar siempre se ocupa de particulares y cosas que están a mano. Pero ambos están interrelacionados de forma semejante a como se interconectan conciencia moral y conciencia del mundo. Si el pensar, el dos en uno del diálogo silencioso, actualiza la diferencia dentro de nuestra identidad, dada en la conciencia, y por ello produce la conciencia como su subproducto, entonces el juzgar, el subproducto del efecto liberador del pensar, realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy solo y siempre demasiado ocupado para pensar. La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en que se ha llegado a un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí.

ARENDT, HANNAH

"La promesa de la política", en *Introducción a la política*. (trad. Fina Birulés), ed. Paidós, 2008, pp. 151 – 156.

(Selección de *Introducción a la política*, ed. cit., pp. 151-156)

La pregunta por el sentido de la política y la desconfianza frente a ella son muy antiguas, tanto como la tradición de la filosofía política. Se remontan a Platón y quizá incluso a Parménides, y se originan en experiencias sumamente reales vividas por los filósofos en la polis, esto es, en la forma de organización de la convivencia humana que ha determinado tan ejemplar y modélicamente lo que todavía hoy entendemos por política, que incluso de ahí proceden nuestras palabras para designarlo en todas las lenguas europeas.

Tan antiguas como la pregunta por el sentido de la política son las respuestas que justifican la política, y casi todas las determinaciones o definiciones de lo político que hallamos en nuestra tradición son, por su auténtico contenido, justificaciones. Hablando en general, todas estas justificaciones y definiciones vienen a designar la política como un medio para un fin más elevado, fin último, por cierto, cuya determinación ha sido muy diversa a través de los siglos. Aun así, toda esta diversidad se puede resumir en unos pocos términos fundamentales y este hecho habla por sí solo de la elemental sencillez de las cosas que aquí tratamos.

La política, se dice, es una necesidad ineludible para la vida humana, tanto individual como social. Puesto que el hombre no es autárquico, sino que depende en su existencia de otros, el cuidado de ésta debe concernir a todos, sin lo cual la convivencia sería imposible. La misión y el fin de la política es asegurar la vida en el sentido más amplio. Es ella quien hace posible al individuo perseguir en paz y tranquilidad sus fines no importunándole (es completamente indiferente en qué esfera de la vida se sitúen dichos fines: puede tratarse, en el sentido antiguo, de posibilitar que unos pocos se ocupen de la filosofía o, en el sentido moderno, de asegurar a muchos el sustento y un mínimo de felicidad). Dado que, como Madison observó una vez, en esta convivencia se trata de hombres y no de ángeles, el cuidado de la existencia sólo puede tener lugar mediante un estado que posea el monopolio de la violencia y evite la guerra de todos contra todos.

A estas respuestas les es común tener por obvio que allí donde los hombres conviven, en un sentido histórico-civilizatorio, hay y ha habido siempre política. Para abonar tal obviedad se acostumbra a apelar a la definición aristotélica del hombre como un ser vivo político, y esta apelación no es irrelevante porque la polis ha determinado decisivamente tanto la concepción europea de lo que es verdaderamente la política y su sentido como la forma lingüística de referirse a ello. Por eso tampoco es irrelevante que la apelación a Aristóteles se base en un malentendido igualmente muy antiguo aunque ya postclásico. Aristóteles, para el que la palabra

politikon era un adjetivo para la organización de la polis y no una caracterización arbitraria de la convivencia humana, no se refería de ninguna manera a que todos los hombres fueran políticos o a que en cualquier parte donde viviesen hombres hubiera política, o sea, polis. De su definición quedaban excluidos no sólo los esclavos sino también los bárbaros de reinos asiáticos regidos despóticamente, bárbaros de cuya humanidad no dudaba en absoluto. A lo que se refería era simplemente a que es una particularidad del hombre que pueda vivir en una polis y que la organización de ésta representa la suprema forma humana de convivencia y es, por lo tanto, humana en un sentido específico, igualmente alejado de lo divino, que puede mantenerse por sí solo en plena libertad y autonomía, y de lo animal, en que la convivencia -si se da- es una forma de vida marcada por la necesidad. La política, por lo tanto, en el sentido de Aristóteles -y Aristóteles como en muchos otros puntos de sus escritos políticos no reproduce aquí tanto su propio parecer como la opinión compartida, si bien mayoritariamente no articulada, por todos los griegos de la época-, no es en absoluto una obviedad ni se encuentra dondequiera que los hombres convivan. Según los griegos, sólo hubo política en Grecia, e incluso allí por un espacio de tiempo relativamente corto.

Lo que distinguía la convivencia humana en la polis de otras formas de convivencia humana que los griegos conocían muy bien era la libertad. Pero esto no significa que lo político o la política se entendiera como un medio para posibilitar la libertad humana, una vida libre. Ser libre y vivir en una polis eran en cierto sentido uno y lo mismo. Pero sólo en cierto sentido; pues para poder vivir en una polis, el hombre ya debía ser libre en otro aspecto: como esclavo, no podía estar sometido a la coacción de ningún otro ni, como laborante, a la necesidad de ganarse el pan diario. Para ser libre, el hombre debía ser liberado o liberarse él mismo, y este estar libre de las obligaciones necesarias para vivir era el sentido propio del griego *scholé* o del romano *otium*, el ocio, como decimos hoy. Esta liberación, a diferencia de la libertad, era un fin que podía y debía conseguirse a través de determinados medios. El decisivo era el esclavismo, la violencia con que se obligaba a que otros asumieran la penuria de la vida diaria. A diferencia de toda forma de explotación capitalista, que persigue primeramente fines económicos y sirve al enriquecimiento, los Antiguos explotaban a los esclavos para liberar completamente a los señores de la labor [*Arbeit*], de manera que éstos pudieran entregarse a la libertad de lo político. Esta liberación se conseguía por medio de la coacción y la violencia, y se basaba en la dominación absoluta que cada amo ejercía en su casa. Pero esta dominación no era ella misma política, aun cuando representaba una condición indispensable para todo lo político. Si se quiere entender lo político en el sentido de la categoría medios-fines, entonces ello era, tanto en el sentido griego como en el de Aristóteles, ante todo un fin y no un medio. Y el fin no era la libertad tal como se hacía realidad en la polis, sino la liberación prepolítica para la libertad en la polis. En ésta, el sentido de lo político, pero no su fin, era que los hombres se relacionaran entre ellos en libertad, más allá de la violencia, la coacción y el dominio, iguales con iguales, que mandaran y obedecieran sólo en momentos necesarios -en la guerra- y, si no, que regularan todos sus asuntos hablando y persuadiéndose entre sí.

Lo político en este sentido griego se centra, por lo tanto, en la libertad, comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio que sólo puede ser establecido por muchos, en el que cada cual se mueva entre iguales. Sin los demás, que son mis iguales, no hay libertad. Por eso quien domina sobre los demás y es, pues, por principio distinto de ellos, puede que sea más feliz y digno de envidia que aquellos a los que domina, pero no más libre. También él se mueve en un espacio en que no hay libertad en absoluto. Para nosotros esto es difícil de comprender porque con el de igualdad unimos el concepto de justicia y no el de libertad, malentendiendo así, en nuestro sentido de igualdad ante la ley, la expresión griega para una constitución libre, la *isonomía*. Pero *isonomía* no significa que todos sean iguales ante la ley ni tampoco que la ley sea la misma para todos, sino simplemente que todos tienen el mismo derecho a la actividad política y esta actividad era en la polis preferentemente la de hablar los unos con los otros. *Isonomia* es por lo tanto libertad de palabra y, como tal, es lo mismo que *iségoria*; más tarde Polibio las llamará a ambas simplemente *isologia*. Hablar en la forma de ordenar, y escuchar en la forma de obedecer no tenían el valor de los verdaderos hablar y escuchar; no eran libertad de palabra porque estaban vinculados a un proceso determinado no por el hablar sino por el hacer [*tun*] o el laborar. Las palabras en este sentido eran sólo el sustituto de un hacer que presuponía la coacción y el ser coaccionado. Cuando los griegos decían que los esclavos y los bárbaros eran *aneu logou*, que no poseían la palabra, se referían a que se hallaban en una situación en que el habla libre era imposible. En la misma situación se halla el déspota, que sólo sabe ordenar; para poder hablar necesita de otros de igual condición. Por consiguiente, para la libertad no es necesaria una democracia igualitaria en el sentido moderno sino una esfera restringida, delimitada oligárquica o aristocráticamente, en la que al menos unos pocos o los mejores se relacionen los unos con los otros como iguales entre iguales. Naturalmente, esta igualdad no tiene nada que ver con la justicia.

Lo decisivo de esta libertad política es su vínculo a un espacio. Quien abandona su polis o es desterrado pierde no sólo su hogar o su patria sino también el único espacio en que podía ser libre; pierde la compañía de los que eran sus iguales. Pero para su vida y el cuidado de su existencia este espacio de la libertad era tan poco necesario o indispensable que constituía más bien un impedimento. Los griegos sabían por propia experiencia que un tirano razonable (lo que nosotros llamamos un déspota ilustrado) era una gran ventaja para la prosperidad de la ciudad y el florecimiento de las artes tanto materiales como intelectuales. Sólo que así se acababa con la libertad. Se expulsaba a los ciudadanos a sus hogares y el espacio en que se daba el trato libre entre iguales, el ágora, quedaba desierto. La libertad ya no tenía espacio y esto significaba que ya no había libertad política.

Aquí todavía no podemos referirnos a lo que verdaderamente ha significado esta pérdida de lo político, que en el sentido de la Edad Antigua coincide con la pérdida de la libertad. Aquí se trata sólo de que una breve retrospectiva sobre aquello que en origen se vinculaba al concepto de lo político nos proteja del prejuicio moderno de que la política es una

necesidad ineludible y de que la ha habido siempre y por doquier. Precisamente necesario -sea en el sentido de una exigencia ineludible de la naturaleza humana como el hambre o el amor, sea en el sentido de una organización indispensable de la convivencia humana- lo político no lo es, puesto que sólo empieza donde acaba el reino de las necesidades materiales y la violencia física. Tan poco ha existido siempre y por doquier lo político como tal que, desde un punto de vista histórico, solamente unas pocas grandes épocas lo han conocido y hecho realidad. Sin embargo, estos pocos grandes casos afortunados de la historia son decisivos; únicamente en ellos se pone de manifiesto el sentido de la política, tanto en lo que ésta tiene de salvación como de desgracia. Por este motivo son modélicos, no porque puedan copiarse sino porque ciertas ideas y conceptos que durante un breve período fueron plena realidad son determinantes también para las épocas a las que una plena experiencia de lo político les es negada.